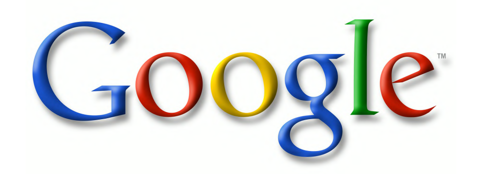





FORD UNIVERSITY
LIBRARY



Nr. ~~96~~ 98 Preis: Mk. 1,20.

Schriften
des
Vereins für Reformationsgeschichte.
Sechsundzwanzigster Jahrgang Erstes Stück.

Bündnis und Bekenntnis 1529/1530.

Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter.

Vorträge

gehalten auf der

XXV. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte
zu Bretten am 22. und 23. April 1908

von

Dr. H. von Schubert
Prof. d. Kirchengesch. u. Geh. Kirchenrat
in Heidelberg

und

Dr. H. Hermelink
Privatdozent der Kirchengesch.
in Leipzig

Leipzig 1908.
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Kiel,
Professor Dr. Unzer,
Pfleger für Schleswig-Holstein.

Dresden,
Justus Naumanns Buchhandlung,
Pfleger für Sachsen.

Stuttgart,
G. Pregizer,
Pfleger für Württemberg.

68. Egelhaaf, Gottlob, Gustav Adolf in Deutschland, 1630—1632.
69. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zweite Hälfte.
70. Brandenburg, Erich und Eberlein, Gerhard, Vorträge, gehalten auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau.
71. Beck, Herm., Kaspar Klee von Gerolzhofen. Das Lebensbild eines elsässischen evang. Pfarrers um die Wende d. 16. z. 17. Jahrh.
72. Schnell, Heinrich, Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg. 1503—1552.
73. Kawerau, Gustav, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen.
74. Schreiber, Heinrich, Die Reformation Lübecks.
75. Herold, Reinhold, Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen. 1522—1569.
76. Steinmüller, Paul, Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II.
77. Rosenberg, Walter, Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1527—1539.
78. Schäfer, Ernst, Sevilla und Valladolid.
79. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Erster Teil.
80. Zahn, W., Die Altmark im dreißigjährigen Kriege.
81. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Zweiter Teil.
82. Schultheß-Rechberg, Gustav von, Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis.
83. Egelhaaf, Dr. Gottlob, und Diehl, Lic. Dr. Wilhelm, Vorträge gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 7. April 1904 in Kassel.
84. Mulot, R., John Knox, 1505—1572. Ein Erinnerungsblatt zur vierten Zentenarfeier.
85. Korte, August, Die Konzilspolitik Karls V. i. d. J. 1538—1543.
86. Schnöring, Dr. Wilhelm, Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation.
87. Benrath, Karl, Luther im Kloster 1505—1525. Zum Verständnis und zur Abwehr.
88/89. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Erstes Heft: Der Reformationsversuch.
90. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Erstes Heft: Die kirchlichen und sittlichen Zustände.
91. Niemöller, Heinrich, Reformationsgeschichte von Lippstadt, der ersten evangelischen Stadt in Westfalen.
92. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Zweites Heft: Die wirtschaftlichen Verhältnisse.
93. Kawerau, Gustav, Paul Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt.
94. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Zweites Heft: Die Unterdrückung.
95. Westphal, F., Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt. Zum 400jährigen Geburtstage am 15. August 1907.

Schriften

des

Vereins für Reformationsgeschichte.

XXVI. Jahrgang.

Vereinsjahr 1908—1909.

Leipzig
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Inhalt.

Bündnis und Bekenntnis 1529/1530.

Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter.

Vorträge

gehalten auf der

XXV. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte zu Bretten am 22. und 23. April 1908

von

Dr. H. von Schubert
Prof. d. Kirchengesch. u. Geh. Kirchenrat in Heidelberg

und

Dr. H. Hermelink
Privatdozent der Kirchengesch. in Leipzig

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1908.

Bündnis und Bekenntnis
1529/1530

Vortrag gehalten im Melanchthonhaus

von

Hans von Schubert

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1908.

Hochansehnliche Festversammlung!

In diesem Hause, das uns so lebendig hineinversetzt in eine große, vielleicht die größte Zeit unserer vaterländischen Geschichte, in dieser Halle, die mit ihren steinernen Zeugen uns mit Macht aus der Enge der Umgebung heraus- und hineinhebt in eine ganze Welt des Geistes, versunken zwar und doch unserem Forschen und unserer Teilnahme nah wie keine andere — hier geziemt es uns in festlicher Stunde auf die Höhe zu fahren und uns in jene Tage geleiten zu lassen, da aus den Taten und Gedanken der einzelnen der deutsche Protestantismus als eine weltgeschichtliche Größe entstand, vor der die Kaiser zurückwichen und mit der die Könige die Verbindung suchten. Man hat dem Gedächtnis Philipp Melanchthons keine würdige Stätte errichten können, ohne die Erinnerung an alle die anderen Mitarbeiter, Fürsten und Staatsmänner, Theologen und Humanisten, mitheranzuziehen, und so zugleich der ganzen Reformation ein Ehrengedächtnis aufgerichtet. War es als eine Huldigung vor der universalen Bedeutung des Mannes gedacht, wenn der Verein für Reformationsgeschichte seine Jubelfeier in diese Räume verlegte, so wird es dem Sinne dieser Feier wie ihrer Stätte entsprechen, wenn ich mich anschicke, von den großen Tagen der evangelischen Bündnis- und Bekenntnisbildung zu reden, an deren Sorgen und Erfolgen, Irrtümern und Verdiensten Melanchthon einen so hervorragenden Anteil hatte, deren Inhalt und Tragweite aber weit über diesen Anteil hinausreicht.

Als der Lenz 1529 ins Land zog, angesichts der in Speier drohenden Gefahr, welche Zersplitterung der Kräfte, welch erbitterter Glaubenshader in den eigenen Reihen! Als aber die Neujahrsglocken das Jahr 1531 einläuteten, da war ein Be-

kenntnis vorhanden, das trotz des Wittenberger Gepräges auch den Oberdeutschen genehm wurde, und man konnte den Schmalkaldischen Bund von Lübeck bis zum Bodensee als eine Tatsache betrachten. Ein im wesentlichen religiös und politisch geeinigtes Deutschland mit einer Fülle neuer beglückender Perspektiven! Bündnis und Bekenntnis! Erst als man sich entschloß, den Mitteln der alten Kirche gleiche gegenüberzustellen, der Geschlossenheit die Geschlossenheit, der Waffe die Waffe, wurde der Protestantismus eine Weltmacht. Und erst durch das Bekenntnis wurde er eine klare, scharf umrissene Größe, die sich deutlich abhob von den bisherigen Reformversuchen. Evangelisches Waffenbündnis und evangelisches Glaubensbekenntnis — für unser Empfinden zwei sehr verschiedene Dinge, die in ihrer Entstehung doch eng miteinander zusammenhingen. Die Forschung der letzten Zeit hat uns hier erheblich weitergeführt, neue Quellen sind erschlossen, aber auch die erschlossenen sind nicht erschöpft, und so manches war aus den Archiven noch zu gewinnen. —

So gefahrvoll war in Speier der Moment, so stark lehrte der Druck der altgläubigen Majorität die Notwendigkeit der Einigung, daß schon hier gleich am Beginn der kritischen Situation, die durch das Nachlassen der Spannung zwischen Kaiser, Papst und Frankreich entstand, sofort das letzte, der Waffenbund zum Schutze des Evangeliums, zwischen Fürsten und Städten, Nord- und Süddeutschen, zustandezukommen schien. An demselben 22. April, da die Führer der Mehrheit den verhängnisvollen Reichstagsabschied unterzeichneten, verbanden sich die Führer der Minderheit, Sachsen und Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu einem sonderlichen geheimen Verständnis. Liest man die Urkunde, die in Weimar, Ulm und Nürnberg liegt [1]), so ist man erstaunt, bis zu welchen Einzelheiten man hier bereits über Fragen der Organisation gekommen war. Sehr viel der stark hervorgehobenen „guten Meinung“ voneinander war in der Tat vorauszusetzen, sehr gut vorbereitet mußte die Sache schon sein. Es war ein Triumph für die Väter des Bündnisses, Jakob Sturm von Straßburg und

namentlich Philipp von Hessen, daß man auf den ersten Anlauf so weit kam; hatte sich doch die ganze Vergangenheit, ein ganzer Berg des Mißtrauens auch zwischen die evangelischen Fürsten und Städte und, was fast dasselbe sagen wollte, zwischen das evangelische Nord- und Süddeutschland gestellt. Er war nicht geringer geworden dadurch, daß dort und hier in den einzelnen Gruppen sich bereits Bündnisse angesetzt hatten, dort das Torgau-Magdeburgische mittel- und norddeutscher Fürsten (und Magdeburgs) seit 1525/6, mit Sachsen und Hessen als Stamm, hier seit dem Ulmer Tag 1524 eine Verbindung der Städte mit Ulm, Straßburg und Nürnberg als festem Kern, wozu dann seit 1527 mit der Aufrichtung des Burgrechts zwischen Zürich und Constanz der Kern eines zweiten trat, der von immer größerer Bedeutung für Süddeutschland zu werden versprach und mit Mühlhausen bereits dicht an Straßburg heranreichte. Die beiden großen Gruppen fanden sich nicht. Man braucht, um die Differenz zu empfinden, nur an des Kurfürsten von Sachsen Stellung im Reich, an die traditionelle Freundschaft zwischen den Häusern Sachsen und Österreich, von der schon damals geredet ward [2]), zu denken und andererseits an Zürich, das dem Reich überhaupt nicht mehr angehörte und für das Österreich den Todfeind bedeutete. Beide Gruppen konnten meinen durch die Einigkeit in den eigenen Reihen allein für sich stark genug zu sein, jene vertrauend auf die militärische Kraft, diese auf den Einfluß, den Reichtum und Intelligenz gibt. Sie schienen sich eher voneinander zu entfernen. Der alte Kulturgegensatz, der wiederum ruht auf verschiedener Volksanlage und Blutmischung, hatte sich naturgemäß sofort auch wieder auf dem neugewonnenen Boden geistigen Lebens, in der verschiedenen Auffassung evangelischer Erkenntnis, geltend gemacht. Damit war zu der alten eine neue Spaltung getreten, umso gefährlicher und tiefer, als es sich hier ja gerade um das Heiligste handelte, um das man eben jetzt gegen eine Welt von Feinden stritt, es als sein eigenstes und letztes, das, worauf man lebte und starb, zu besitzen. Und über all das hinweg reichte man sich nun doch in Speier die Hand. Was der Land-

1*

graf 1527 schon einmal, aber vergeblich von Frankfurt aus versucht, nun gelang es ihm mit Sturms von Straßburg Hilfe.

Hessen und Straßburg bildeten die Klammern, das Auseinanderstrebende zusammenzuhalten, Hessen, dessen Fürst, Sachsens treuer Partner seit 1524, ein wahrhaft politischer Kopf, wenn auch gewiß kein Diplomat, die unbedingte politische und kirchliche Notwendigkeit erkannte, Habsburgs Stellung in Oberdeutschland zu brechen, Straßburg, dessen exponierte Lage in Frankreichs Nähe, inmitten katholischen Gebiets geistlicher und weltlicher Fürsten, fern von den großen schwäbischen Schwesterstädten, dazu zwang die Fühlung mit den Eidgenossen zu suchen und die mit den mittel- und norddeutschen Fürsten nicht zu verlieren — beide, Hessen wie Straßburg, damals selbst in gefährdetster Lage, Philipp wegen der katzenelnbogischen Sache von der Acht bedroht, Straßburg wegen der Abstellung der Messe kurz vor dem Reichstag unter dem besonderen Zorn Ferdinands und vom Reichsregiment widerrechtlich ausgeschlossen. Und wie Philipp mit den Wittenbergern in steter Fühlung, von streng lutherischen Theologen umgeben, doch sich innerlich von der freieren Art des Südens warm berührt fühlte, so hatten Straßburg und Sturm, der den besten Geist seiner Stadt verkörperte, trotz aller Hinneigung zu Zwingli so viel Besonnenheit bewiesen, daß man ohne zerrüttende Stürme ins Neue hinübergelangte und noch 1530 das Lob selbst des Erasmus erntete[3]). Liest man das maßgebende Sturmsche Gutachten von 1525 über die Einführung der Reformation mit seiner Warnung vor Überstürzung, seinem Rat die Schwachen zu schonen, seinem Hinweis auf die innerlichen Güter, die Bruderliebe[4]), so meint man Wittenberger Bedenken für den Kurfürsten zu lesen. Philipp und die Straßburger, Sturm und sein treuer Arbeitsgenosse Bucer, sind nicht ohne eigene Meinung in der Abendmahlsfrage gewesen, aber sie haben die Wichtigkeit der Frage anders eingeschätzt als die Wittenberger. Philipp von Hessen hat einmal gesagt, man wisse gar nicht, ob der einzelne Laie in Ulm und Straßburg, Hessen und Sachsen in dem Punkte zwinglisch oder lutherisch sei, Bucer meint in einem tiefbewegten

Briefe an seinen Seelenfreund Blaurer, daß man zufrieden sein müsse mit dem gemeinsamen Bekenntnis an die Offenbarung des göttlichen Lebens durch Christus und dem gemeinsamen Liebesstreben in seinem Geiste, und Sturm hat in demselben Moment, da er bekannte, daß er in der Abendmahlsfrage mit den Wittenbergern „im Gemüt nit eins" sei, mit Energie die Pflicht des Bündnisses aller zum Schutze des Evangeliums vertreten.[5]) Jenen schien in Speier das Maß gemeinsamer Glaubensüberzeugung, durch das Leben mehr als durch eine Formel bewiesen, zu genügen, um auf dieser Brücke zur Einigung zu schreiten, und sie vermochten damals auch die andern, Sachsen, Nürnberg und Ulm, für diese Auffassung zu gewinnen. In dem Verständnis vom 22. April findet sich kein Wort von einem Bekenntnis.

Zu stark stand in dem Bewußtsein der Kontrahenten das Erlebnis der gemeinsamen Protestation, des Bekenntnisses der Tat, drei Tage zuvor, bei dem die Städte Nürnberg und Straßburg sich besonders hervorgetan. Man war zwar in der Protestationsurkunde, die der Brandenburger Kanzler Georg Vogler entworfen hatte, auch an inhaltlicher Bestimmung der eigenen Überzeugung über das hinausgegangen, wozu man auf früheren Reichstagen sich vorgewagt: man hatte sich gegenüber der Berufung auf die Kirche auf die Schrift gestellt, die klar und lauter sei, wenn man den einen Text durch den anderen auslege, und man hatte solche klare Schriftaussage gegenüber der Verteidigung der Messe besonders in der evangelischen Lehre vom Abendmahl gefunden, „der wir uns nach unseres Heilandes Jesu Christi Einsetzung einhellig gebrauchen" — selbst in diesem Punkte war ohne jede weitere Formulierung das Bewußtsein der Differenz vor dem des Gemeinsamen zurückgetreten, wohlgemerkt noch vor der beruhigenden Erklärung, die Straßburg auf Sturms Wink hin zwischen dem 19. und 22. zur Stelle schaffte.[6]) Man protestierte, daß überhaupt die Mehrheit eines weltlichen Tages über Fragen des Gewissens entscheide. Aber alle nähere Feststellung des eigenen religiösen Verständnisses fehlt, dessen was auf Grund des ja auch von den Katholiken nicht

geleugneten Schriftprinzips gewonnen war, und auch auf jene Punkte Schrift und Messe hatte man sich nur durch das feindliche Ausschußschreiben hinführen lassen. Die Protestation ist negativ orientiert, sie lief freilich aus in eine Appellation, aber doch nicht nur an das eigene Gewissen, aus dem heraus ein neues zu formulieren wäre, sondern man appellierte an das freie allgemeine oder Nationalkonzil. Daß dies das zuständige Forum für die Entscheidung in Glaubensfragen sei, ist noch nicht abgetan. In einer kurz darauf verfaßten sächsischen Instruktion — es ist die für Rotach[7]) — also in einem intimen innerevangelischen Dokument weiß man den Glaubensinhalt, für dessen Verteidigung man mit Gut und Blut einstehen will, nicht anders zu bezeichnen als „die Artikel, so auf dem Konzil zu verhandeln wären".

Aber eben das Bewußtsein der Gemeinschaft genügte für den Moment. Was im Rest blieb, sollte — nachträglich also — auf dem Wege einer friedlichen und freundlichen Aussprache der theologischen Führer fortgeräumt werden. Mit so vielen seinerzeit teilte namentlich der sanguinische Landgraf den Glauben an die wunderbare Wirkung eines Religionsgesprächs. Seitdem Anfang 1527 der vertriebene Ulrich von Württemberg sein Gast geworden war, ihm die Notwendigkeit der Einigung vor die Augen gerückt und zugleich neue Wege in den Süden gezeigt hatte, war es Philipps mit Zähigkeit verfolgter Lieblingsplan.[8]) Oekolampads und der Straßburger Zustimmung hatte er schon damals, die Luthers erlangte er in diesen ersten Verhandlungen, über die uns eine meist übersehene ausführliche Stelle in Bucers „Vergleichung vom Abendmahl" am besten unterrichtet, noch nicht, wohl aber im Sommer 1528, wie wir aus einem freilich seit Keim in Vergessenheit geratenen Briefe Melanchthons bestimmt wissen.[9]) Und wenn es sich auch da wieder zerschlagen hatte, so war Philipp am Ende des Jahres so wenig wankend in seinem Entschluß geworden, daß er in Worms, wo er am Christfest — nicht im Januar — aus Anlaß eines Kanzelstreits schon ein Religionsgespräch im kleinen abhalten ließ, expressa voce zum Volke sagte: Und wenn es ihn

6000 fl. kosten sollte, wollte er Oekolampad mit den Seinen und Luther mit den Seinen zusammenbringen.[10]) Als er so sprach, hatte er wohl schon Jakob Sturm bei sich, den er nach Worms zu sich entboten[11]), mit ihm den Plan für Speier zu beraten, dabei auch das Gespräch seine Rolle spielte. Daß auch diese Seite der Sache seit Ende März auf gutem Wege war, war bekannt aus Oekolampads feinem und herzlichem Schreiben an Melanchthon vom 31. März und aus Melanchthons Antwort, die Sätze enthielt, als hätte sie Philipp ihm in die Feder diktiert[12]); aber überraschend ist es, bereits in einem Schreiben des sächsischen Gesandten v. Minckwitz vom 30. März an den Kurprinzen[13]) den Satz zu lesen: „Es steht darauf, daß Doktor Martinus, Philipp Melanchthon und Oekolampadius zu Nürnberg sollen zusammen kommen und sich der Spaltung halben im Sakrament unterreden." Wenn er dann fortfährt: „Steht in guter Hoffnung, so sie zusammenkommen, sollen sie sich christlich vergleichen", so sehen wir deutlich, wie auch in der sächsischen Herberge zu Speier eine gute Meinung von solchem Gespräch herrschte und für das Bündnis um so williger machte. Philipp aber war seiner Sache so sicher, daß er wieder an jenem inhaltreichen 22. April sich an Zwingli direkt wandte mit der Bitte, das Gespräch nach Kräften zu fördern. Von Melanchthon hoffte er das Gleiche bei Luther[14]).

Welches Hochgefühl mochte ihn erfüllen! In demselben Moment, da Deutschland für immer in einen katholischen und evangelischen Teil auseinanderbrach, die Einheit und Gemeinschaft des nord- und süddeutschen Protestantismus und damit die Einheit des neuen deutschen Geisteslebens überhaupt gerettet! Eine Fülle von Aussichten, wie der kleine Kreis zu erweitern sei, stellte sich sofort ein. Der Beitritt des Markgrafen Georg von Brandenburg, der ebenso im Interesse der Fürsten wie Nürnbergs lag und durch vorjährige Verhandlungen zwischen Sachsen und Brandenburg nahegelegt war[15]), wurde sofort ins Auge gefaßt. Weiter mußte man bei allen Mitunterzeichnern der Protestation Geneigtheit voraussetzen, darüber hinaus an alle Glieder des norddeutschen Torgau-Magdeburgischen Bünd-

nisses denken und andererseits an die oberländischen Städte, die schon mit den deutsch-schweizerischen Orten im Bunde standen und also auch an diesen, das Züricher Burgrecht, — wie wiederum im Norden der Weg über Hamburg und Schleswig-Holstein nach Dänemark und Schweden leicht zu finden war. Welche Perspektiven! Anfang Juni sollte zu Rotach der Abschluß erfolgen, dazwischen Ende Mai in Nürnberg die geplante Appellationsgesandtschaft an den fernen Kaiser abgefertigt werden, schon dabei ließ sich der Bündnisgedanke fördern. Das waren die Entwürfe, mit denen Philipp von Speier nach Hause ritt, froher, stolzer Hoffnungen voll.

Was kam dazwischen? Melanchthon hat knapp vier Wochen nach der Protestation am 17. Mai von Wittenberg aus nach Nürnberg drei Briefe[16]) gerichtet, die es uns deutlich erkennen lassen: „Das Reich und die Religion sind in Gefahr", nicht nur durch den bösen Reichstagsabschied, den man durch rechtzeitiges Einlenken hätte vermeiden können, sondern namentlich durch das drohende Bündnis mit den Straßburgern, hinter denen die Schweizer stehen, dies Bündnis, das den Riß im Reich erst unheilbar machen und dazu zwingen wird, in der Religion mit der Wahrheit auch den Irrtum zu schützen. Er, Melanchthon, habe erst später davon gehört, nun sei er halb entseelt vor Sorge. Wir wollen in diesen Hallen, die den Manen Melanchthons gewidmet sind, bei solchen Worten doch nicht nur von Zaghaftigkeit reden. Luther, der starke, hat nicht anders gedacht und Melanchthons Bedenken nur gesteigert. Und beide zusammen brachten im Kurfürsten das gleiche Gefühl zum Durchbruch[17]), das in Speier nur durch des Landgrafen Energie zurückgedrängt war: er hatte sich fortreißen lassen, obgleich er sich doch hätte warnen lassen sollen durch die Ereignisse des Vorjahres, da Philipps Dreinfahren auf die Packsche Fälschung hin auch Sachsen ins Unrecht gesetzt hatte! Sollte man sich abermals düpieren lassen?

Die zwinglische oder gar straßburgische Abendmahlsauffassung hat Melanchthons frommes Gefühl nicht so verletzt wie

das Luthers, der die verhaßten Geister des Erasmus und des Karlstadt, das Klügeln und Schwärmen zugleich darin fand — dasselbe von Melanchthon zu glauben hat uns einer seiner Briefe aus Speier selbst [18]) unmöglich gemacht. Aber war da nicht sonst vieles, was Bedenken erregen konnte? Man hatte in Sachsen schon gefestete Verhältnisse, schon den zweiten evangelischen Fürsten und eine gesicherte evangelische Nachfolge, man war beim Visitieren und Ordnen, man schrieb Katechismen für die Einfältigen, Mainz hatte aus Sachsen und Hessen die bischöfliche Jurisdiktion formell zurückgezogen, auch Hessen erfreute sich bereits einer evangelischen Universität. Aber in den städtischen Republiken rang man noch immer mit den katholischen Minoritäten auch unter den Hochmögenden vom Rat, Straßburg hatte eben erst, im Februar, die Messe endgültig abgeschafft, in Ulm war der Sieg der evangelischen Sache entschieden, aber nicht durchgeführt, in Augsburg kämpften die Parteien der Altgläubigen, Lutheraner, Zwinglianer und Täufer. Es hatte auf die Wittenberger tiefen Eindruck gemacht, daß selbst Städte wie Schwäbisch-Hall, Brenz' Sitz, in Speier den Mut zum Proteste nicht gefunden hatten. Aber überhaupt, es ist für Monarchieen nie verlockend mit Republiken Bündnisse zu schließen. Schwächte man nicht die eigene Position durch die Verbindung mit so unsicheren Leuten?

Und auch wo man vertrauen konnte, daß die Reformation endgültig gesiegt hatte, welche Vorstellungen vertrat man dort, — welche verantwortete man also mit, wenn man sich verbündete? Seit sich in der Schweiz ein neuer von Wittenberg unabhängiger Herd aufgetan, seit eine starke und unkontrollierbare Propaganda von da auf die Städte ausging, seit Bauernbewegung und Täufertum alles durcheinander geworfen, seitdem schienen hier alle Vorstellungen möglich. Wankten nicht die Fundamente der alten und neuen Lehre, auch der Glaube an die Einheit der Christuspersönlichkeit und die alte Gotteslehre vom Dreieinigen, wich nicht die Glaubensgerechtigkeit wieder einem Werkemachen, mußte nicht die Schrift ihre Autorität mit den inneren Bezeugungen des hl. Geistes teilen, wurden nicht alle

äußeren Mittel der Gnade zurückgestellt, verflüchtigt die Taufe, vollends die Kindertaufe! Die bösesten Gerüchte wurden durch gute Freunde fleißig nach Wittenberg getragen. Nicht alles war falsch. Schwenckfeld kam eben damals nach Straßburg und blieb jahrelang Gast eines Straßburger Pfarrers; Capito bereitete auch Bucer starke Verlegenheiten; Zwick schrieb von den letzten Gesprächen Hetzers, des wegen Bigamie und Ehebruchs hingerichteten, im Konstanzer Gefängnis: „Wollte Gott, wir hättens gedruckt", und Thomas Blaurer ließ einen Bericht über sein erbauliches Ende ausgehen [19]). Mit Recht oder Unrecht, man glaubte in Wittenberg das Ärgste. Und das alles sollte eine christliche Obrigkeit mit dem Schwerte schützen helfen!

Und um welchen Preis? Das Ende konnte nur die Zertrümmerung der Einheit der Kirche, speziell der deutschen, sein. Auch dies Einheitsideal war in Wittenberg mit nichten erloschen. Man lebte in Sachsen von der Fiktion, daß man sich auf dem Wege der Reform, der Reinigung der wahrhaft katholischen Kirche, befinde, als dessen Schirmherr der Kaiser anzusehen war, die rechte höchste Obrigkeit, und man spürte auf der anderen Seite den Geist der Revolution, dem nach Zwinglis bekanntem Wort Reich und Kaisertum ebenso ein römisch-ausländisches Gewächs war wie das Papsttum [20]). Man mußte die Gemeinschaft dieser Leute meiden. Man durfte sich namentlich durch Zürich und die Eidgenossen nicht in ganz fremde Pläne verwickeln lassen. Sicher wieder Wahrheit und Irrtum zugleich!

Und in dieses Zwielicht trat nun naturgemäß auch der Gedanke des Religionsgesprächs. Die Augen gingen den Wittenbergern darüber auf, daß für den Landgrafen das Gespräch ein theologisches Mittel für einen politischen Zweck war: es sollte das Bündnis festigen. Mit tiefem Erschrecken sah Melanchthon, daß er, als er zum Gespräch ermuntert, unbewußt eine Politik bauen geholfen, die er verwarf, und er sah das Gespräch der Theologen de coena domini, an das die Wittenberger schon immer nicht herangewollt, weil sie es für unfruchtbar hielten, nun auch noch belastet mit dem Verdacht einer Kon-

spiration gegen Kaiser und Reich. Welches Glück, daß er dem Landgrafen in Speier wenigstens gleich gesagt, es müßten Papisten mit dabei sein, gelehrte und vernünftige Leute, und daß man ausgemacht, es solle in Nürnberg, der zweifellos lutherischen Stadt, stattfinden [21]) — ob der Kurfürst vielleicht damals schon mit diesem Vorschlag den Hintergedanken verband, den er am 19. Mai an Melanchthon offen aussprach, daß der Ort wohl den Papisten, aber nicht dem Landgrafen gelegen sein werde und man in dessen Abwesenheit „desto fruchtbarlicher" würde handeln können? [22]) Aber schon um Jakobi, Ende Juli! [23]) Das durfte nicht sein. Man mußte hinausschieben, sich mit der Unmöglichkeit entschuldigen, die Vorlesungen in Wittenberg wieder zu unterbrechen; am besten ließe man es ganz, wie das Bündnis, mit dem es der Landgraf so unklug verquickt. Eines aber stand ganz fest: das Bündnis durfte nicht vor dem Gespräch zustandekommen, das ja möglicherweise den Riß nur erweiterte.

Aber andererseits, wie konnte man mit guter Art, namentlich ohne den Landgrafen zu verletzen und ganz zur Gegenpartei hinüberzutreiben, von den getroffenen Vereinbarungen zurücktreten? Für alle Fälle leitete der Kurfürst sofort den Beitritt anderer Mächte von unzweifelhaft lutherischem Charakter in die Wege, nicht nur des Markgrafen Georg von Brandenburg, auf den auch der Landgraf schon in Speier gerechnet [24]), auch des Lüneburgers und der anderen fürstlichen Mitglieder des Torgau-Magdeburgischen Bündnisses. Das gab jedenfalls schon einen Grund in Rotach keine definitive Abmachung treffen zu lassen [25]). Aber die sächsische Aktion ging doch zugleich fest auf ein anderes Ziel, nämlich darauf aus, wie „der Handel dismals in einen Verzug gebracht und folgends stillschweigend in Ruhe gestellt mocht werden" [26]). Auf Nürnberg richteten sich die Blicke. Hier mußte man die leitenden Männer, Lazarus Spengler, Andreas Osiander, fast lutherischer als Luther selbst, Spengler speziell in regem Briefwechsel mit Wittenberg, und doch den Rat in Freundschaft mit den Schwesterstädten; hier mußte man Wege finden; dazu stand es in nächsten Bezie-

hungen zum markgräflichen Nachbar. Die beiden fränkischen Territorien, das fürstliche und das städtische, betrieben seit 1528 die gemeinsame Visitation als Vorarbeit einer gemeinsamen Kirchenordnung. In dem Freundschaftsbund Spenglers mit dem Kanzler Georg Vogler kam diese Gemeinschaft zu persönlichem Ausdruck. Und in Nürnberg sollten sich nun am 23. Mai die Gesandten der Protestierenden zum erstenmal nach Speier zur Abfertigung der Appellationsgesandtschaft zusammenfinden, hier sollte, wenn überhaupt, nach dem Wunsche der Sachsen das Religionsgespräch statthaben. Nürnberg mußte helfen, aus der gefahrvollen Situation wieder herauszukommen. Die oben genannten drei Briefe Melanchthons vom 17. Mai waren an Nürnberger gerichtet und mit nichten bloße Herzensergüsse, wie man sie wohl genannt hat[27]). Wenn er an Baumgartner schreibt: „Macht bitte, daß das so schandbare Bündnis nicht zustande kommt", und an Spengler: „Ich beschwöre Euch bei Gott, daß Ihr nach Eurer Weisheit und Frömmigkeit Sorge dafür tragt", so sollte das Stimmung für die Aufnahme der sächsischen Pläne machen. Der Kurfürst fertigte seinen Kanzler Baier mit dem Auftrag ab, sich womöglich die Zustimmung der Stadt zur Ablehnung der beiden Dinge, Bündnis und Gespräch, und damit neue Unterlagen gegenüber Philipp v. Hessen zu verschaffen. Die Verhandlungen sind „in höchster Geheimbd", vornehmlich gewiß zwischen Baier und Spengler, der damals auf der Höhe seines Einflusses stand, geführt worden. Baier kehrte zurück mit der Überzeugung, daß Nürnberg seine Schuldigkeit tun werde, vielleicht schon in Rotach, wo sich die Verhandlungen über den Abschluß des Bündnisses Anfang Juni gleich an den Nürnberger Tag anschließen sollten. In der noch unpublizierten, von Ranke[28]) eingesehenen, aber nicht ausgeschöpften sächsischen Instruktion für Hans v. Minckwitz auf den Rotacher Tag, die uns den besten Einblick verschafft, ist die Hoffnung ausgesprochen, daß sich die nürnbergischen Gesandten vor Eintritt in die Verhandlungen mit den sächsischen in Verbindung setzen und ihnen anzeigen würden, wie man am besten „die Handlung wendig mache".

Wir haben über Rotach nur eine genaue Straßburger Relation, aber es ist sicher, daß jene Hoffnung nicht oder nicht ganz erfüllt wurde: Nürnberg hatte schon lange einen Bündnisentwurf ausgearbeitet und war darüber zeitig mit den anderen beteiligten Ständen in Verhandlung eingetreten[29]. Das schadete nichts, weil es in Rotach schon um des Markgrafen willen zu einem Definitivum ja nicht kommen konnte. In anderer Beziehung enttäuschten die Nürnberger sicher nicht. Am 22. Juni schickte der Rat unter offizieller Zustimmung ein Gutachten der Nürnberger Prediger an den Kanzler Baier, das mit größter Schärfe begründet, „warumb es nit gut ist, daß in der Irrsal des Sakraments die zwo irrige Parteien zusammengepracht werden von dieser Irrung zu disputieren", wobei offenbar als Ort dieser Disputation noch immer Nürnberg angesehen wird.[30]) Und unvermerkt ging in diesem Schriftstück die Warnung vor dem Gespräch über in die Warnung vor dem Bündnis: „man soll einen großen Unterschied machen zwischen gläubigen und ungläubigen Bundsgenossen". Es wäre sonst, als wenn sich Juda mit Ägypten verbände. Damit hatte man in Sachsen die wertvollste theoretische Unterlage, die auszunutzen man später nicht unterließ. Aber über die Negation war man damit nicht hinaus, und immerhin hatten die Verhandlungen auch gezeigt, wie sehr Nürnberg mit den anderen Städten verkettet war.

Allein diese Nürnberger Phase hatte nun noch ein äußerst wichtiges Resultat, das die ganze Entwicklung weiterführte: sie wurde die Brücke zur nahen und immer näheren Verbindung zwischen Sachsen und der Markgrafschaft Brandenburg, die eine gewisse Vorbereitung schon in der vertraulichen Aussprache beider Fürsten zwecks gemeinsamer Aktion in Sachen des Glaubens, besonders der Sendung an den Kaiser auf der Koburg Ende Oktober 1528 gefunden hatte.[31]) Alsbald tritt Brandenburg in den Kombinationen Sachsens an die Stelle Nürnbergs. Daß am markgräflichen Hofe keine Neigung für die Sakramentierer sei und der Markgraf lieber abgesondert stehe, wußte man schon länger.[32]) Dann hatte der Kurfürst im Zusammenhange mit dem Nürnberger Tage

Baier und etliche seiner vertrauten Räte auch in Ansbach vorsprechen lassen. Minckwitz' Instruktion zeigt, daß man daraufhin hoffte, auch der Markgraf werde Rotach beschicken und mit Sachsen und Nürnberg gemeinsame Sache machen, doch ist man noch unsicher. Der Rotacher Tag muß dann im Kurfürsten die Überzeugung gefestigt haben, daß er hier seinen eigentlichen Partner gefunden habe. Fortan sucht er vorerst, neben und *vor* dem Landgrafen, mit diesem ins klare zu kommen.

Ehe man in Schwabach wieder mit den Städten, nun zu endlicher Beschlußfassung, zusammen tagen will, wird eine Fürstenversammlung zu Saalfeld auf den 7. Juli vereinbart. Über die Bedenken Georgs und über die Bedingungen, unter denen allein er beitreten könnte, muß in Nürnberg, Ansbach und Rotach gesprochen worden sein. Vielleicht hat sich darunter schon der Gedanke befunden, der spätestens im Juni am markgräflichen Hofe erwogen und in der Instruktion für Saalfeld [33]) klar ausgesprochen worden ist und der nun von dem Kurfürsten und den Wittenbergern als des *Rätsels Lösung erkannt* wurde: die *Aufstellung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses von der Hand der Wittenberger Führer als Grundlage des politischen Bündnisses.* Der Markgraf wünschte sogar eine gemeinsame Kirchenordnung, also eine Erweiterung dessen, was eben mit Nürnberg im Werke war, überhaupt eine Uniformierung der neuen Kirche, alles in der Zuversicht, daß „des Kurfürsten von Sachsen Theologen und andere gelehrte solch christlich einhellig Ordnung und Unterricht mit gutem beständigen christlichen Grund wohl stellen und machen können". In dieser ganz allgemeinen Form und mit einseitiger Wendung nach innen nimmt er einen Gedanken auf, den er schon bei jener Aussprache im vergangenen Herbst auf der Koburg im Hinblick auf das nahende Nationalkonzil angerührt hatte; damals hatte der Kurfürst versprochen, die strittigen Artikel durch seine Gelehrten vornehmen und begründen zu lassen und das Resultat bis 7. März 1529 dem Markgrafen vorzulegen [34]).

Was daraus geworden war, wissen wir nicht, nur daß sich Luther und die Wittenberger dazu bereit erklärt hatten [35]) —

die Einberufung des Speierer Tages hatte kurz darauf die ganze Lage verändert; aber schon um dieser vorjährigen Verhandlungen willen, in die die sächsischen Theologen bereits hineingezogen waren, muß die Möglichkeit freigehalten werden, daß in Sachsen derselbe Gedanke einer Bekenntnisgrundlage für das neue Bündnis aus eigener Initiative, unter Nachwirkung jener Verhandlungen oder Einwirkung neuer privater Anregung aus dem nürnberg-brandenburgischen Kreis, der den Wittenbergern so verbunden war, auch bereits im Laufe des Juni erwogen worden ist und Anfang Juli festere Gestalt gewonnen hat. Nicht nur die Leichtigkeit und Sicherheit, mit der der Bekenntnis-Gedanke und nur dieser aus dem markgräflichen Programm angeeignet wird, auch die plötzliche Änderung in der Haltung gegenüber dem Plane der Theologenzusammenkunft spricht dafür. Am 22. und 23. Juni nehmen L. und Mel. noch zögernd, am 8. Juli[36], also während der Tage der Saalfelder Zusammenkunft, mit Entschiedenheit des Landgrafen erneute Einladung an, obgleich von Nürnberg und Jakobi gar nicht mehr die Rede ist, sondern von einem Gespräch zu Michaelis in Marburg, also einem Kolloquium unter des Landgrafen unmittelbarster Einwirkung. Damals, Anfang Juli, war der Kurfürst mit dem ganzen Hof in Wittenberg, die Angelegenheit, wie sie sich nun nach Rotach darstellte, mit den Gelehrten weiter zu beratschlagen.[37]) Auch das war schon in der oft erwähnten Instruktion für Rotach vorgesehen gewesen. In diesen Tagen muß auch der nürnbergische Ratschlag beim Kurfürsten eingetroffen sein und ihn der prinzipiell zustimmenden Haltung der großen Reichsstadt gewiß gemacht haben.[38]) Es ist also möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, daß in diesen Tagen auch zu Wittenberg beschlossen wurde, durch die Abfassung eines Glaubensbekenntnisses Bündnis und Gespräch unschädlich zu machen, und man sich eben darum in und nach Saalfeld so rasch mit Brandenburg zusammenfand, weil man auf gleichen Wegen wandelte.

Denn in der Tat, der Gedanke einer Abgrenzung nach links lag gleichsam in der Luft. Auch ohne das Bündnis wäre es vielleicht dazu gekommen. War in der voraufgehenden inner-

evangelischen Diskussion von der Sakramentsfrage aus alles strittig geworden, so lag es ungemein nahe, den eigenen Standpunkt einheitlich zusammenzufassen; hatte Bucer in der Vorrede zum 4. Tomus der Übersetzung von Luthers Evangelienpostille, die Luthers besonderen Zorn hervorrief, eine solche Summa gezogen und behauptet, daß man in solcher „Summa unserer Religion" „schön zusammenstimme" [39]), so war es an der Zeit, dem eine eigene Summe gegenüberzustellen, die das Gegenteil bewies. Das fortwährend und jetzt unmittelbar in Aussicht stehende Kolloquium mit den Gegnern mußte eine Selbstvergewisserung über das Ganze ebenfalls empfehlen. Und nun kam das Bündnis, das man schon halb hatte und ganz und gar nicht haben wollte, wenn man damit einen Glauben schützen sollte, den man verurteilte. Also galt es einfach anstatt, wie in der Instruktion für Rotach, allgemein von „Artikeln so auf dem Konzil zu verhandeln wären" zu reden, den bestimmten Glaubensinhalt einzusetzen. Genau an dieser Stelle [40]) erscheint das Bekenntnis. Damit hatte zugleich das Gespräch seinen Schrecken eingebüßt; man wußte sich den Rücken gedeckt durch ein gut wittenbergisches Bekenntnis; vom Juli ab werden Melanchthons Briefe viel ruhiger. [41]) Das Kolloquium war von vornherein um seine politische Bedeutung gebracht.

Es hatte sie gewissermaßen an das Bekenntnis abgegeben. Das sächsisch-brandenburgische oder, wie wir wegen des nürnbergischen Anteils auch sagen können, *das sächsisch-fränkische Bekenntnis, das erste evangelische überhaupt und die Grundlage der ganzen späteren Bekenntnisbildung ist als ein Stück einer politisch-militärischen Aktion entstanden und innerhalb eines politisch-militärischen Instruments zutage getreten.* Wie man den Kriegsplan, Reuter und Fußvolk ausmacht, so auch die Artikel, die man bekennen muß: Statut und Paragraph! Mit den gesamten Verhandlungen, die zwischen Sachsen und Brandenburg vom Juli bis September geführt worden sind, ist auch dies Stück und dies erst recht, „mit höchster Geheimbd" umgeben, selbst der Landgraf hat mehr erraten als gewußt, nur die Ans-

bacher Religionsakten bewahren Spuren des wirklichen Hergangs, in Weimar hat sich nichts mehr finden lassen. Daraus erklärt sich die Meinung, die bis heute allgemein herrscht, daß dies aus 17 Artikeln bestehende Bekenntnis erst unmittelbar vor dem schließlich bis auf den 16. Okt. hinausgeschobenen Schwabacher Tag, auf dem es den Städten vorgelegt wurde, und von dem es die übliche Bezeichnung der „Schwabacher Artikel" trägt, verfaßt worden sei, nach Marburg von Luther irgendwo auf der Reise etwa in Eisenach am 7., während doch bereits am 10. der Kurfürst und zwar nach Nürnberger und Weimarer Urkunden völlig nachweislich vormittags von Grimma aus die Gesandten für Schwabach instruiert hat.[42]) Man hat, verführt durch solches Schweigen, alle Schwierigkeiten in den Kauf genommen, die das zeitliche und räumliche Gedränge der Ereignisse in diesen Tagen macht, den psychologischen Widersinn, daß Luther unmittelbar nach den Marburger Unionsartikeln aus notorisch versöhnlich heiterer Stimmung heraus Artikel in entgegengesetzter Tendenz geschrieben habe, die politische Ungeheuerlichkeit, daß der Kurfürst das allerwichtigste Stück der entscheidenden Aktion der letzten Stunde, fast dem Zufall überlassen habe. Und das, obgleich durch Kolde's eindringende Forschungen das einzige Dokument, das man heranziehen konnte, die kurfürstliche Einladung an Luther und Genossen, mit ihm unterwegs zusammenzutreffen, durch den Nachweis, daß sie eben nicht zusammengetroffen sind, längst um seine Beweiskraft gebracht und dafür das brandenburgische Material vorgelegt war, das aufs klarste zeigte, daß der Plan des Bekenntnisses bereits im Juli vorhanden war.[43]) Es ist aber wieder nur durch die Unterschätzung der politischen Bedeutung, die dem Bekenntnis als einem Staatsdokument anhaftet, zu erklären, daß man es für möglich gehalten hat, der Kurfürst habe alles andere Detail überlegt und mit dem Markgrafen darüber verhandelt, nur gerade das Kernstück, Artikel 1, vergessen, bis seine Gelehrten auf dem Wege nach Marburg verschwunden waren, sodaß er eine Depesche nach der andern nachjagen mußte. Auch wenn es nicht von den sächsisch-brandenburgischen Gesandten in der entscheidenden Stunde zu Schmal-

kalden, Dezember 1529, feierlich den Städten erklärt worden wäre, die Artikel wären „sehr wohlbedächtig und mit tapferm Rat gelehrter und ungelehrter Räte gestellt“ [44]), weswegen sie sie um des Gewissens willen auch nicht einmal mildern könnten, würden wir annehmen müssen, daß sich die Getreuen des Kurfürsten alsbald und sehr gründlich an die alles entscheidende Arbeit gemacht haben.

Es ist mir unmöglich, hier alles Material zu besprechen, das zur Verfügung steht. Es reicht nicht aus, um den Termin genau zu bestimmen, wann in den Sommermonaten die sogen. Schwabacher Artikel nun wirklich entstanden sind. Aber so tief ist doch das Schweigen der Quellen für uns heute nicht mehr, wenn man sie nur reden lassen will, daß man nicht von deutlichen Spuren sprechen und den Gang der Ereignisse nach dieser neuen Auffassung, die das ganze Bild ja erheblich verschiebt, skizzieren könnte. Am 26. Juli verrät Melanchthon einem Unbeteiligten so viel, daß er ein Handbüchlein der christlichen Dogmen über alle Artikel des Glaubens, eine Summa derselben, verfaßt habe, was die Alten leider versäumt hätten [45]). Um die gleiche Zeit schließt Luther in einem undatierten, aber durch Beziehungen auf einen Brief des Landgrafen ungefähr datierbaren Bedenken über das Bündnis mit Straßburg und Ulm, daß man's bleiben lassen solle bei den Artikeln, die gestellt sind [46]). Er hat später ausdrücklich bezeugt, daß er die 17 Artikel nur habe stellen helfen, sie nicht allein gestellt habe [47]). Man wird Melanchthon seinen vielleicht entscheidenden Anteil daran zurückgeben müssen. Wieder um diese Zeit, Juli bis Anfang August, spricht der Kurfürst dann in einem langen Gutachten an den Markgrafen mit voller Bestimmtheit von den Artikeln, darauf berührte Einigkeit des Glaubens und des Christentums ruhe, daß man sie zuerst „gegeneinander bekennen“ müsse, widrigenfalls man gleich oder später, im Falle des Abfalls von einem oder dem anderen Artikel, ausgeschlossen werde, und daß sie in einem besonderen Beibrief dem Vertrag beizulegen seien [48]). Es ist sicher das Natürlichste anzunehmen, daß er damit nicht eine unbestimmte Größe der

Zukunft meint. Der Markgraf weiß dagegen nichts zu erinnern.[49])

Der weitere Gang der Entwicklung war durch den Kurfürsten schließlich so gedreht worden, daß noch vor Schwabach eine persönliche Fürstenzusammenkunft in Schleiz stattfinden sollte und zwar in denselben ersten Oktobertagen, da die Theologen in Marburg sich unterreden sollten, sodaß der Landgraf sich notgedrungen von Schleiz fernhalten mußte. Ehe die Wittenberger nach Marburg und der Kurfürst nach Schleiz abreisten, fand eine letzte abschließende Konferenz in Torgau Mitte September statt, zu der Luther, Melanchthon und Jonas aufgefordert waren, zur Beratung der „wichtigsten Dinge", die sie völlig in Anspruch nahmen, wie es geheimnisvoll in einem Briefe des Jonas vom 14. heißt.[50]) Das ist der terminus ad quem für die Entstehung der sog. Schwabacher Artikel.

Man stand in der Tat am Vorabend großer Ereignisse. Ehe sich Luther und der Kurfürst in Torgau wiedersahen, waren Marburg, Schleiz und Schwabach gewesen. Auf dem Konvent zu Schleiz (vom 3. bis etwa 6. Oktober), dem durch Kolde seine Bedeutung zurückgegeben ist, haben zuerst zwei deutsche Fürsten, ein Wettiner und ein Hohenzoller, sich persönlich auf ein formuliertes evangelisches und zwar lutherisches Bekenntnis gestellt. Sie haben dann eine gemeinsame Instruktion für Schwabach entworfen, worin sie ihrem Bekenntnisernst entschlossensten Ausdruck gaben[51]): Ihre Gesandten sollten erst auf dem Wege nach Schwabach den Anschluß der Nürnberger herbeiführen, was auch geschah, sodaß man nun vollends von einem sächsisch-fränkischen Bekenntnis reden kann; sie sollten dann in Schwabach vor allen Dingen davon zu reden versuchen, „daß wir den Grund dieser Verständnis, das ist unseren heiligen Glauben, auch was wir von den heiligen Sakramenten der Tauf und des Leibs und Bluts Christi halten, gegeneinander bekennen und alsbald die Artikel unserer Bekenntnis anzeigen, wie ihnen dieselbige neben dieser Instruktion zugestellt sind" und wie „dieselbe von Artikel zu Artikel in die Einigung zu setzen sind". Ehe der Kurfürst und Mark-

graf diese Bekenntniseinheit schlossen, hatten sie die Vertreter des Landgrafen mit einer Botschaft heimgeschickt, die einem Ultimatum verzweifelt ähnlich sah[52]). Man glaubte sich das erlauben zu können, nachdem man dem Landgrafen das Theologengespräch konzediert hatte, das man politisch zum voraus unschädlich gemacht hatte, wie man überzeugt war.

In diesem Siegesbewußtsein kämpften fast in den gleichen Tagen vom 1.—5. Oktober auf der Marburg des Kurfürsten Theologen mit den süddeutschen und schweizerischen Sakramentierern[53]). Sie kamen wohlgerüstet. Nicht einmal das Erscheinen des Erzketzers Zwingli selbst, von dem ursprünglich und noch lange gar nicht die Rede gewesen, erschütterte sie. Man hatte in dem Bekenntnis eine feste Grundlage unter den Füßen, von der aus man sicher und geschlossen auch dann operierte, wenn man, wie Luther und Melanchthon am ersten Tage, privatim an getrennten Tischen debattierte. Die auffallende Tatsache erhält nun neues Licht, daß an diesem ersten Tage und abermals am Anfang der öffentlichen Disputation am zweiten Tage Luther zuerst mit Energie darauf dringt eine Generaldebatte über den ganzen Glaubensinhalt zu eröffnen und ein Programm dafür entrollt, das mit Trinität, Christologie und Justifikationslehre beginnend alle Artikel ihres annoch geheimgehaltenen Bekenntnisses berührt. Nur mit Mühe ist er davon abzubringen. Wenn er dann am Schlusse ohne viel Zaudern darauf eingeht die Artikel, über die man einig geworden war, zusammenzufassen, so konnte er freilich nicht jenes geheime Dokument aus der Tasche ziehen, um so weniger als die Diskussion manches darin ja korrigiert hatte, aber es ist nicht verwunderlich, daß diese 15 Marburger Artikel mit den 17 sogen. Schwabacher eine Blutsverwandtschaft zeigen, wobei die ersteren, eilig am 4. Oktober nachm. entstanden, sich deutlich als Trümmer einer besseren systematischen Ordnung erkennen lassen. In Frieden und christlicher Liebe und in der Hoffnung auch auf eine brüderliche Einigkeit ist Luther aus dem Hessenland geschieden. Den Gedanken des Bündnisses, der ihm ja überhaupt als fleischlich

je länger je mehr zuwider war, hielt er ohne solche volle brüderliche Einigkeit vorläufig für ganz ausgeschlossen.

Aber Luther und die Seinigen hatten in Marburg im ganz eigentlichen Sinne die Rechnung ohne den Wirt gemacht, d. h. ohne den Landgrafen, ebenso wie der Kurfürst sich in Schleiz verrechnet hatte, wenn er meinte den Landgrafen übermocht zu haben. Wäre die Sache nicht so ernst, so würde man fast Humor darin finden können, wie die protestantischen Führer hier voreinander Verstecken spielen. Ehe Luther nach Marburg und der Kurfürst nach Schleiz gekommen, hatte Philipp bereits mit Zwingli und Jakob Sturm und Bucer in ernster Überlegung über die große politische Situation zusammengesessen, die sich aus der drohenden Haltung des Kaisers ergab, die Möglichkeit eines evangelischen Bundes auf anderer Basis von Venedig bis Dänemark erwogen und die Grundlagen zu einem „hessisch-züricherischen Verstand" gelegt[54]). Im selben Tempo, in dem sich des Sachsen Abwendung von Straßburg und Annäherung an Brandenburg vollzog, hatte Philipp sich dem Kurfürsten entfremdet und Straßburg und Zwingli zugewendet. Hat er die 17 Artikel im Wortlaut vielleicht erst nach Schleiz und Marburg erfahren[55]), von der Sache selbst wußte er vorher genug. Als die immer erregter werdende Korrespondenz mit dem Kurfürsten nichts fruchtete, hat er andere Wege gesucht, und dies war nun das Resultat: gerade das Religionsgespräch, dem man die politische Bedeutung hatte nehmen wollen, gewann jetzt auf andere Weise erst recht eine solche. Und noch ein anderes brachte er fertig. Jenes war geschehen, ehe Luther kam, ahnungslos. Bevor Luther wieder ging, hatte er, ebenso wenig dessen bewußt, was er tat, auf des Landgrafen Drängen das andere Bekenntnis aufgestellt, das von seiner Geburt Unionscharakter trug und wenn nicht sofort, so doch auf die Dauer jenes erste abschwächen mußte. Vielleicht in der gleichen Stunde am 4. Oktober ist in Marburg dies Dokument der Einheit des deutschen Protestantismus verfaßt und in Schleiz das der Trennung zuerst „bekannt" worden.

Freilich zunächst trat das letztere in seine Wirkung. Das

sächsisch-fränkische Bekenntnis zertrümmerte tatsächlich das in Speier geplante Bündnis völlig. Der eigentlich entscheidende Tag, ein wirklich „schwarzer Tag" in der deutschen Geschichte war der zu Schmalkalden in den letzten November- und ersten Dezembertagen.[56]) In Schwabach am 16. Oktober erfuhren die Städtegesandten von Straßburg und Ulm ja nur die Überraschung, daß man ihnen das Bekenntnis präsentierte: sie mußten sich daraufhin erst neue Instruktionen holen. In Schmalkalden hat Jakob Sturm dem Kurfürsten, der auch persönlich anwesend war, die ablehnende Entscheidung mitgeteilt: die Artikel seien weitläuftig und disputierlich. Er hat sich dann auch erboten, es den beiden Kanzlern Brück und Vogler anzuzeigen, inwiefern das der Fall sei, „doch daß solches nit an die Gelehrten gelanget und ein neuer Zank daraus wurd". Nur Striche, aber doch hochinteressante, sind uns aus Voglers Nachschrift dieser Sturmschen Kritik erhalten. Sie beginnt mit dem Einwurf, daß man nur Schriftwahrheit zu artikulieren habe, die Ausdrücke Person und Dreifaltigkeit in der Gotteslehre seien aber nicht in der Schrift und würden hier „zu viel teilpar gesetzt. Jedoch, dieweil im prauch, dopey bleiben". Es war in der Tat gut, daß die Politiker unter sich waren. Sturm hat deutlich herausgesagt, daß sie wohl gemerkt hätten, auf wen und was die Artikel zielten, und hat — bei allen Unterlagen, die ihm Bucer gegeben hat – bewiesen, daß er selbst Theologie studiert und das geistliche Gewand erst seit kurzem ausgezogen hatte.[57]) Vor dem 12. Artikel, der die Kirche als die Gemeinschaft derer definiert, die die vorhergehenden 11 Stücke glauben und lehren, die Süddeutschen also aus der Kirche ausschloß, bricht das Protokoll ab. Auch dieser intimste Versuch der Verständigung war gescheitert.

Aber der Riß ging weiter. Wie schon in Rotach sich von fern gezeigt, Nürnberg wollte ohne die anderen Städte nicht ins Bündnis und ohne Nürnberg nun auch Brandenburg nicht, auch in den Torgauischen Bund der Norddeutschen nicht. Mit dem Bündnis war es gar aus. Aber noch weiter wurde mit der deutschen Einheit aufgeräumt. Der Tag sollte zu-

gleich die Frage der Appellationsgesandtschaft, die vom Kaiser höchst ungnädig empfangen war, aufnehmen und vereinigte deshalb alle Mitglieder der Protestation und Appellation von Speier. Nun hatte man unglücklicherweise in seinen Unterhandlungen mit dem Kurfürsten das Bündnis mit den Städten als eine notwendige Konsequenz des Zusammengehens in der Protestation bezeichnet.[58]) Also galt es für den Kurfürsten auch darin reinliche Scheidung zu machen. Auch an allen weiteren Schritten der Appellation durften nur Bekenner der „reinen Lehre" — der Ausdruck taucht in den sächsischen Schriftstücken dieser Zeit auf — teilnehmen. Ein langes noch unveröffentlichtes Gutachten des sächs. Kanzlers[59]), das nachweisbar auf einem solchen von Luther, Melanchthon, Bugenhagen ruht, begründet das. Wie die Nürnberger Prediger, die nun zitiert werden, gemeint hatten, rein ab von den Sakramentierern! Zu dem Nürnberger Konvent Dreikönigstag 1530 sollten sich überhaupt nur solche bemühen, die von vornherein zu bekennen gedächten; so kamen denn nur Lutheraner, Sachsen und Brandenburg, Lüneburg, Anhalt und Mansfeld, Nürnberg, Reutlingen, Windsheim und Weißenburg im Nordgau. Auch die Landgräfischen kamen; als man sich nach ihrem Bekenntnis erkundigte, half man sich mit dem prachtvollen Sophisma: der Landgraf würde sie ja nicht geschickt haben, wenn er die Artikel nicht anerkännte, und ließ sie mitlaufen.[60]) Aber die neue Appellation erübrigte sich, denn des Kaisers persönliches Kommen und der neue Reichstag standen vor der Tür.

Konnte man dem katholischen Weltherrscher besser vorarbeiten als durch solche urdeutsche Zerfahrenheit? Und doch war in Wahrheit viel mehr geleistet worden, als es den Anschein hatte, und unsere Rede kann in schnellem Tempo zu einem befriedigenden Ende eilen. Am Anfang 1529 hatte man ein Bündnis, aber kein Bekenntnis, am Ende ein Bekenntnis, aber kein Bündnis. Das Bündnis ohne innere Sicherheit hatte das Bekenntnis hervorgetrieben, aber das Bekenntnis hatte, als Stück der politischen Gegenaktion selbst von politisch-

juristischem Charakter; das Bündnis zersprengt. Die Ursache war die Verkoppelung der beiden Gedanken; was not tat, war ein freieres Heraustreten des gemeinsamen evangelischen Besitzes, ein öffentliches Bekennen vor dem gemeinsamen Feind statt eines heimlichen „Gegeneinander Bekennens" und sodann auf Grund der Überzeugung von solchem Gemeinbesitz, unter vorläufiger Zurückstellung der noch bleibenden Differenzen, ein evangelischer Bund zum Schutze der protestantischen Interessen. Diese Stunde kam wirklich. Die bedeutenden Vorarbeiten des Kurfürsten und des Landgrafen zu dem einen und zu dem andern kamen nun rasch zur Geltung. Der ihnen aber dazu verhalf, war — der Kaiser. Er hat dadurch, daß er zuerst zu aller Überraschung den Weg friedlicher Auseinandersetzung einschlug, die Bekenntnisentwicklung ins freie Gelände eines geistigen Kampfes und zum Ende geführt, und er hat sodann, enttäuscht zur Drohung und Gewalt übergehend, den politischen Zusammenschluß seiner Widersacher herbeigeführt. Wir sind nicht nur den Päpsten, auch dem Kaiser zu großem Dank verpflichtet.

Die Stufen aber, auf denen das erste erreicht wurde, sind die folgenden. Den Sachsen selbst, die mit ihrem Bekenntnis ja auch ein Bündnis, nur von Bekennern der reinen Lehre, gewollt hatten, wurde der Bündnisgedanke überhaupt verleidet. Je klarer es wurde, daß der Kampf gegen des Kaisers Majestät selbst gehen würde, desto zugänglicher wurde der Kurfürst für die Mahnungen Luthers, daß man Fleisch nicht für seinen Arm halten und der Obrigkeit des Kaisers nicht in den ihrigen fallen dürfe[61]), sondern treu und geduldig leiden müsse. Es ist hier nicht mehr der Ort zu verfolgen, welche Stellung in der ganzen geschilderten Entwicklung der Frage des Widerstandes gegen den Kaiser zuzusprechen ist. Dreierlei zu sagen muß genügen: einmal, daß es auch darin ein intimes sächsisch-fränkisches Verständnis gegenüber dem Landgrafen gegeben hat, in dem die Wittenberger und Nürnberger, in dem auch Vogler und Spengler wieder eine Hauptrolle spielen, sodann, daß für den Kurfürsten und seine Kanzler die Sache erst zu Beginn des Jahres 1530 die entschiedene Wendung erhielt, in unmittel-

barem Anschluß an jenen Nürnberger Tag im Januar, der in eine Diskussion darüber ausgelaufen war.[62]) Und drittens: daß nicht zwischen Philipp und Johann, sondern zwischen Philipp und Georg von Brandenburg die schärffste Debatte darüber geführt wurde, wie denn auch Brandenburg — mit Nürnberg — nie wieder eine andere Position eingenommen hat. Die betreffenden noch unpublizierten, meist eigenhändigen Briefe des Landgrafen[63]) gehören zum Charakteristischsten, was er geschrieben: mit eindringlicher Gewalt widerlegt er die angebliche Untertanenpflicht der Fürsten gegen den Kaiser, der in einem verdingten Wege steht, also Obrigkeit garnicht ist, mit der wirklichen Verpflichtung der Fürsten gegen ihre eigenen Untertanen und die kommenden Geschlechter. Als nun gar Georg Philipps Hilfe gegen Ferdinands Absichten auf Schlesien anruft, da läßt dieser am 6. März jede Rücksicht fahren: „Wie wohl mir mein Arguieren nit wohl ansteht, auch der Künst nicht kann, so dünkt mich doch als einem deutschen Pfeifer, der Latein oder sonst in Künsten nichts weiß, sei es in einem Fall recht, so im andern billig. Ach lieber Gott, wie haben wir doch so ein enges Gewissen, wenn es den Schaden unserer Untertanen angehet und die Wahrheit, wenn's aber unser Gut angehet, so haben wirs alles Macht, es mocht einer wohl sagen wie Christus wider etlich hoffertig Gelehrten, Ihr verschlucket Kamele und seyet Mücken. Lieber Oheim und Bruder, E. L. gehe in Ihr Herz." Und dann mit schneidender Bitterkeit: „Daß sich E. L. verwundert, daß ich so kleinmütig sei in dieser Sache, macht, daß ich der Mutter nachschlage — bekanntlich der tapfersten aller Hessenfrauen — und daß ich sehe, daß wir Fürsten viel Sachen anfahen; wenn's aber zum Beschluß laufen soll, so schiebt man einen hiervor und die andern ziehen sich heraus oder läßt so schimpflich von einer Sach, daß ein Spott und Hohn ist. Ich will mich nicht auf einen Spinnwebenstuhl setzen, wie man spricht, zwischen zwei Stühle nieder in den Kohl." Er übersah, daß der Kaiser eben durch diese friedlich-loyale Haltung Sachsens und der Lutheraner zu der Meinung verführt oder in ihr festgehalten wurde zum Ziele zu kommen, wenn er in Augsburg „eines

jeden Opinion und Meinung" anhöre und dann die einige katholische Wahrheit triumphieren lasse.

Eben dieser Satz im Reichstagausschreiben nötigte jeden sich auf seine Opinion und Meinung zu besinnen. Hier hatte nun der Kurfürst mit seinem Bekenntnis prächtig vorgearbeitet, es geschah auf den speziellen Rat von Leuten aus der Umgebung des Kaisers, dem übrigens mit dem Landgrafen tödlich verfeindeten Grafen v. Nassau[64]) und dem Grafen von Neuenahr, wenn er den Vorsprung durch eine Sonderaktion auszunutzen beschloß. Nach einem großen Aktenstück, noch aus Torgau vom 26. März datiert, das an entlegener Stelle in Weimar liegt[65]), hat er — auf nochmalige Unterredung mit den Wittenbergern — seinen Rat Hans v. Dolzig mit einer ganz ausführlichen Erläuterung der Religionsfrage versehen, ihm die „Artikel so den Glauben betreffen in ein Summa gezogen", unsere sog. Schwabacher Artikel, dazu den neu fertiggestellten Ratschlag über die Ceremonien, die sog. Torgauer Artikel, bereits gedruckt zur Verwendung bei den Grafen von Nassau und weiter beim Kaiser mitgegeben. Die Aktion ist noch im Mai zu Innsbruck von statten gegangen, war aber nach vergeblichem Versuch, den Kurfürsten oder Kurprinzen nach München zu locken, im Juni als völlig gescheitert anzusehen. Das sächsisch-fränkische Bekenntnis, das in schlechter Übersetzung jetzt sogar den Weg in den Vatikan fand, erschien dem römischen Legaten doch voller Gift[66]). Der Horizont umwölkte sich überhaupt.

Da ist im Mai und Juni in Augsburg das dritte Stadium eingetreten. Anstelle des alten Bekenntnisses, das ja der inneren Auseinandersetzung entsprungen war, tritt als erster Teil der dem Kaiser offiziell zu übergebenden Rechtfertigung eine neue Arbeit des Melanchthon, die der anderen Situation Rechnung trug, aber in der Auswahl der Gedanken und vielfach im Wortlaut wieder die Blutsverwandtschaft mit jenen Vorarbeiten verrät und ohne sie so schnell und sicher gewiß nicht entstanden wäre. Wie jene Vorarbeit aber kein sächsisches Sonderbekenntnis, sondern von Haus aus ein sächsisch-brandenburgisch-nürnbergisches war, dem sich am Anfang des Jahres

in Nürnberg, wie wir sahen, auch die anderen lutherisch Gerichteten angeschlossen hatten, so sammelte sich nun ganz rasch um die neue confessio Saxònica die zur Appellation bereite Bekennergemeinde von damals. Es erschien eben als die beste Appellation an den Kaiser, wenn man seine „Apologie" oder „Konfession" überreichte. Die innere Geschichte der Augustana bis zu ihrer Übergabe ist die Abstreifung ihres sächsischen Sondercharakters [67]).

Freilich nicht des wittenbergischen. Die Oberländer bekannten in der Tetrapolitana noch für sich. Aber weil die Augustana nun ein wirkliches „Bekenntnis" war, eine Abgrenzung der neuen religiösen Überzeugung nach außen gegenüber dem alten Verständnis des Evangeliums, daneben auch weil der Landgraf unermüdlich hinter den Kulissen arbeitete, verlor sie an Schärfe nach innen; weil sie nicht mehr der Paragraph einer Bündnisurkunde war, fiel auch die juristische Definition der Kirche weg, jener unglückliche Artikel 12, der die Zugehörigkeit zur innersten Gemeinschaft abhängig machte von der Anerkennung der „Artikel und Stücke" einer „reinen Lehre". Die einheitliche Größe des rechtfertigenden Glaubens an Gottes Gnade in Christo konnte sich wieder in ihrer zusammenführenden Kraft geltend machen, die Marburger Artikel, die mit den Schwabachern friedlich in einer Lade nach Augsburg gewandert waren [68]), konnten nachwirken, und das Gedächtnis an das ausdrückliche Bekenntnis Sturms in Schmalkalden erwachen, daß man in den Hauptsätzen von Sünde, Glauben und Werken einerlei Meinung sei. Noch von Augsburg aus fand Bucer über Brenz und Brück den Zugang zu Luther auf der Koburg, und Albrecht von Mansfeld erklärte im Namen Sachsens, daß die oberländische Tetrapolitana sich wohl mit der Augustana vereinigen lasse.

Damit aber war endlich der Weg auch für das Bündnis frei, zu dem die veränderte Haltung des Kaisers immer dringender mahnte. Gerade dadurch, daß man bekannt hatte, nicht um Bündnisse zu machen, sondern der Wahrheit die Ehre zu geben, brach sich die Überzeugung von der Möglichkeit des

Bündnisses wieder Bahn, auch wenn man sich dogmatisch noch nicht völlig ausgeglichen hatte. Ja, bei den grundlegenden Verhandlungen im Dezember verzichtete man zunächst glatt auf eine ausgeführte Bekenntnisgrundlage, wie zu Speier 1529, wie im hessisch-züricherischen Burgrecht: man verpflichtete sich einfach zu gegenseitiger Hilfe bei allen Angriffen, „um des Wort Gottes, evangelischer Lehr oder unseres heiligen Glaubens willen" [69]). Ein Sieg des Landgrafen schloß sich jetzt an den anderen. Seine Argumente, verstärkt durch die politische Lage, schlugen nun auch des Kurfürsten Bedenken über den Widerstand gegen den Kaiser nieder: er ist gar keine Obrigkeit. Die Grundzüge der einst von Philipp mit Zwingli und Sturm in Marburg beredeten Bundesorganisation werden im Dezember dem neuen Bunde des norddeutschen und süddeutschen Protestantismus zugrunde gelegt [70]), der in demselben Schmalkalden zustande kam, wo ein Jahr zuvor alle Einigung in Scherben ging und der Landgraf „zornsweis" geredet hatte.

Seitdem wuchsen während der nächsten 15 Jahre, solange Luther lebte, Bekenntnis und Bündnis immer mehr in ihren Beruf hinein den deutschen Protestantismus zu einen, während Zwingli ausschied und Zürich zurücktrat. Das Bekenntnis wurde freilich jetzt auch immer mehr zur Urkunde des Bundes [71]), aber es profitierte auch von dessen Weite. Nachdem 1536 in der Wittenberger Konkordie eine endliche Union in der Abendmahlsfrage zwischen Wittenberg und Straßburg eingetreten, fand Melanchthon selbst, daß seine Konfession sich „variieren" lasse zugunsten süddeutscher, ja schweizerischer Auffassung, Luther aber hat die Variata ruhig hingehen lassen [72]). Auch Calvin unterzeichnete sie. Sie blieb eine der Grundlagen auch nahezu aller deutsch-reformierten Kirchen. Der schmalkaldische Bund aber hat die zarte Pflanzung der evangelischen Kirchen wenigstens solange mit starker Hand geschirmt, bis auch der schwerste Sturm sie nicht mehr völlig entwurzeln konnte.

Evangelisches Bekenntnis und evangelischer Waffenbund! Fast 400 Jahre sind darüber hingegangen, und wir stehen

anders zu beiden Größen als die Zeitgenossen. Wir
n die Schwächen des ersteren und brauchen unseren Glauben
mehr vor offener Gewalt zu schützen. Der Toleranz=
ıke, der eine starke Wurzel ja auch in der Reformation
und somit ihrem Bekenntnis hat, hat es unnötig gemacht.
dem Geiste nach verstanden bezeichnen beide noch hohe
r und sind uns ineinander geflossen: in dem Bekenntnis
es Glaubens, für dessen Kern unser Melanchthon doch
sche Formeln gefunden hat, haben wir einen geistigen
enbund, der Nord und Süd umschließt, im gemeinsamen
pf gegen die Feinde von rechts und links. An diesem
pf beteiligt sich auch unsere Arbeit mit den Mitteln der
enschaft. Es ist gewiß unsere Aufgabe, die geschichtliche
lichkeit zu beschreiben, die höchste wird doch bleiben: das
ische Urteil zu bilden, Verständnis und Begeisterung für
leibenden Werte zu wecken. Möchte unser Verein noch
dieses Dienstes warten und noch an manchem Beispiel
ı, wie aus viel Irrtum, Mißverständnis und Wirrsal durch
es Führung ewige Werte ans Licht gebracht wurden.

Anmerkungen.

1. Weim. Arch. Reg. H. pag. 8 G. Nürnb. Kreisarch. Ansb. Rel.-Akten t. VII, fol. 52 ff. Ulmer Stadtarch. XVI, A, 10, a Teil X, Nr. 23.

2. z. B. Karl V. an Kurfürst Johann 24. Mai 1530: . . . das sich seine liebd yhe woll wiss und habe zu erinnern, in was vorwantnus und gueter frundschafft die loblichen heusser von Osterreich und Sachsen so vil Jar sein herkommen (Förstemann, Urk.-Buch zur Gesch. des Reichstags v. Augsburg 1530, I, 221).

3. Epist. ed. Londin., 1642, pag. 2097, vgl. K. G. W. v. Langsdorff, die deutsch-protest. Politik Jakob Sturms (Heidelb. Diss. 1904), S. 27, Röhrich, Gesch. d. Reform. im Elsaß I, 106.

4. Bei Jung, Gesch. d. Reform. in Straßb. S. 355 ff. im Auszug mitgeteilt, vgl. auch Langsdorff a. a. O.

5. Philipp in d. Instruktion an Johann v. 29. Oktober 1529, J. J. Müller, Historie v. d. evangel. Stände Protest. S. 313; Bucer an Ambros. Blaurer v. 26. I. 1530, ed. Erichson, Zeitschr. f. Kirchengesch. IV, 620 u. Traug. Schieß, Briefw. der Gebr. Blaurer (im Druck) I, 204; Sturm siehe unten S. 22 und Anm. 56 und 57.

6. Sturm an Peter Butz v. 18. April, Polit. Korresp. d. St. Straßb. ed. Virck, I, 149, die Erklärung abgedruckt ebenda Anm. 1. Die Protestationsurkunde ist jetzt am besten zu lesen in der Ausgabe von Ney, Quellenschr. zur Gesch. des Protest., hrsg. v. Kunze und Stange, Heft 5.

7. Weim. Archiv Reg. H. pag. 8. G. fol. 13 ff., mitgeteilt in meinem (im Druck befindlichen) Aufsatz „Die Entstehung der Schwabacher Artikel" („Beiträge zur Geschichte der evangel. Bündnis- u. Bekenntnisbildung II", Ztschft. f. Kirchengesch. 1908, Heft 3). Siehe auch unten Anm. 28.

8. Siehe darüber und über das Folgende meinen Aufsatz „Die Vorgeschichte des Marburger Gesprächs", ebenda, S. 323 ff. („Beiträge zc.", I).

9. Mel. an Baumgartner 25. Juli 1528, Corp. Ref. I, 993 f.; Keim, Die Stellung der schwäb. Kirchen zur zwinglisch-luth. Spaltung, in Theolog. Jahrb., hrsg. v. Baur u. Zeller, 1855, S. 410.

10. Die Urkunde in d. Simler. Sammlung ist von mir a. a. O. mitgeteilt.

11. Philipp an Sturm v. 2. Dezbr. 1528, Pol. Korr. d. Stadt Straßb. I, 311.

12. ed. Bindseil S. 39; Corp. Ref. I, 1048 ff.

13. Weim. Arch. Reg. E. fol. 37 a. Nr. 83, von Mentz, Joh. Friedr. d. Großm. I, 43 zitiert.

14. Zwinglii Opera ed. Schuler und Schultheß VIII, 287, M. Lenz, Ztschr. f. Kirchengesch. III, 29 f.; Corp. Ref. I, 1065, 1071.

15. Schornbaum, Georg v. Brandenburg und die sächsisch-hess. Bündnisbestrebungen vom Jahre 1528, in Kolde's Beitr. zur bayr. Kirchen-Gesch. VIII, 193 ff., nam. 209 ff., siehe auch unten S. 13 und Anm. 31.

16. An Camerarius, Spengler und Baumgartner, Corp. Ref. I, 1067 ff.

17. Luther an den Kurf. v. 22. Mai, Erl. Ausg. 54, 72 ff.; Kurf. an Mel. v. 19. Mai Corp. Ref. I, 1070 f.

18. An Joh. Schwebel, Corp. Ref. I, 1046 ff.

19. Briefw. der Gebr. Blaurer, hersg. v. Traug. Schieß I, 179 ff.

20. Lenz, Z. f. Kg. III, 48.

21. Mel. an Kurpr. v. 14. Mai, Corp. Ref. I, 1066; H. v. Minckwitz an Kurpr. v. 30. März, Weim. Arch. a. a. O.

22. Corp. Ref. I, 1071 f.

23. Instruktion für Rotach, Weim. Arch. a. a. O.

24. Kurf. an Georg v. 24. Mai, Nürnb. K.-A. Ansb. Rel.-Akten t. VII, fol. 7.

25. Er beraumte einen Tag mit ihnen auf Sonntag nach Sixti, 8. Aug. in Zerbst, Weim. Arch. Reg. H. pag. 10 J.

26. Instruktion für Rotach a. a. O.

27. K. Schornbaum, Zur Politik der Reichsstadt Nürnberg vom Ende des Reichstags zu Speier 1529 bis zur Übergabe der Augsburg. Konfession 1530, in Mitt. des Ver. f. Gesch. d. Stadt Nürnberg XVII (1906), S. 179. Der vortreffliche Aufsatz, der das Nürnberger Material zuerst im Zusammenhange und Detail verarbeitet, ist neben desselben Verfassers schönem Buch „Zur Politik des Markgrafen Georg v. Brandenburg", 1906, besonders S. 74 ff. für die in folgendem berührte nürnbergische und brandenburgische Politik vornehmlich zu vergleichen. Vorausgegangen war diesen Arbeiten der für die hier behandelten Fragen epochemachende Aufsatz Th. Kolde's „der Tag von Schleiz und die Entstehung der Schwabacher Artikel" in d. Beitr. z. Ref.-Gesch., Jul. Köstlin gewidmet, S. 94 ff., 1896.

28. Deutsche Ref.-Gesch.[6] III, 120, Anm. 1 (1881). J. J. Müller gibt S. 233 f. ein unzureichendes Excerpt. Auf diesen beiden Stellen ruhen die bisherigen Darstellungen. Vgl. oben Anm. 7.

29. Wie schon das Schreiben des Markgrafen an Nürnberg vom 28. u. seine Antwort v. 31. beweisen, Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-Akten VII, fol. 8 u. fol. 9: die Nürnberger hatten den hessischen Gesandten schon

während des Nürnberger Tages davon Mitteilung gemacht. Dazu aus dem Ulmer Archiv XVI, A. 10a (Reform.), Teil X, Nr. 20 das Schreiben von Kreß an Besserer v. 22. Mai; die Geheimen hätten mehr denn einmal über dem Verständnis gesessen, er sende ihnen den (Spenglerschen) Entwurf mit Motiven (liegen bei, Nr. 21 u. 25), der ganz geheim bleiben solle, noch niemand sonst zugeschickt sei, auch seines Versehens niemandem vor Rotach zugestellt werden würde — was freilich doch geschah. Nach den Hessen und Brandenburgern bekamen die Straßburger auf der Durchreise am 2. Juni den „Vergriff" zur Begutachtung vorgelegt, Pol. Korrsp. d. St. Straßb. I, 369. Die Lage war also für den Rat einfacher, als sie Schornbaum zeichnet: er hatte sich die Hände vorläufig gebunden.

30. Abgedr. bei Riederer, Nachr. zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergesch. II, 216 ff., nam. 223 f. Der Satz „Dieweil zu vermuten, der zwinglisch hauff wurd on sterk nicht komen, ist zu besorgen, derselbe hauff werd in herbergen und winckeln vil schadens tun, dem gemeinen man, ob sie gleich uns im gesprech nicht ain har weder im schein noch grund kondten angewinnen" (S. 225), geht sicher von der Voraussetzung eines Besuchs der Gegner in der eigenen Stadt aus.

31. Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-Akten t. VI, fol. 243—56. Schornbaum, Georg v. Brandenburg und das hessisch-sächsische Bündnis vom Jahre 1528, in Kolde's Beitr. zur bayerischen Kirchengeschichte VIII 193—212; Politik des Markgrafen Georg, S. 49 f. 333.

32. Luther an d. Kurf. v. 22. Mai, s. ob. Anm. 17.

33. Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-A. t. VII, fol. 61—68, von Kolde a. a. O. S. 98 f. zuerst gewertet.

34. Siehe oben Anm. 31. Übrigens hatte auch der Markgraf sei[n] eigenen Theologen Artikel stellen lassen, und von ihnen weitere „Ra[t]schläge" verlangt schon mit besonderer Wendung gegen die „neu eing[e]fallene schwermerei von den sacramenten". Georg an Johann v. 19. De[z.] 1528. Weim. Arch. Reg. H. pag. 40⁹ Nr. A (gedr. in Egelhaaf „Deutsche Gesch. im 16. Jahrh. bis zum Augsburger Rel.-Friede" I, 671 f. aber mit der falschen Jahreszahl 1524). Darin ist also bereits ei[n] Übergang zu einer Abgrenzung nach innen gegeben. Ich komme a[n] anderem Orte darauf zurück.

35. Siehe das in voriger Anm. genannte Schreiben Georgs an Johann.

36. Enders VII, 121. 125. 128. Corp Ref. I, 1077. 1080. Übe[r] diese unmittelbaren Vorbereitungen zum Gespräch, freilich mit besondere[r] Abzielung auf Zwingli und Bucer, s. den Exkurs v. M. Lenz, Briefwechsel Philipps mit Bucer I, 7 ff.

37. Bis 10. Juli, Enders VII, 110. Am 22. Juni war er noch i[n] Weimar, Weim. Arch. Reg. B. pag. 329.

38. Er ging am 22. Juni an Baier ab, vgl. Schornbaum, Zur Politik Nürnbergs 2c. S. 187, Anm. 2.

39. Praefatio M. Buceri in IV. tomum postillae Lutheranae continens summam doctrinae Christi c. 9 (Bibl. des Straßb. Thomasstifts).

40. „uns untereinander vergleichen, wie es . . . . bis of ein gemein frey christlich Concilion oder Nationalversammlung gehalten werden soll", Brand. Instr. f. Saalfeld. Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-Akten t. VII, fol. 61 ff. Man fixierte also jetzt bereits das, was man noch 1528 nur für den Fall des Nationalkonzils vorbereiten wollte, indem man sich daran band, und erklärte sich allerdings de facto unabhängig von dieser Autorität, wenn auch der alte Standpunkt in dem „bis auf ein Konzilium" nachklingt. Das hatte Speier getan.

41. vgl. Corp. Ref. I, 1082.

42. Weim. Arch. Reg. H. pag. 10, K „Verzeichnis der hendell, szo herrn Hannszen v. Minckwitz retten gegen Schwabach mitgegeben", nebst Beiinstruktion, dazu die Daten der Korrespondenz mit Joachim v. Brandenburg. Reg. B, pag. 329, Nr. 87. Credenzbrief an Nürnberg aus d. Nürnb. Kr.-A. (S. I, L. 37, Nr. 2), gedruckt bei Engelhardt, Ehrengedächtnis d. Ref. in Franken S. 227 (1861). Für den Nachweis auch des Folgenden im Einzelnen muß ich auf meinen im Druck befindlichen Artikel in der Zeitschr. für Kirchengesch. verweisen.

43. Kolde's u. Schornbaums Arbeiten s. Anm. 21.

44. Nürnberger Protokoll bei Strobel, Miscell. litter. Inhalts IV, 123 ff.

45. Corp. Ref. I, 1084 (an Camerarius).

46. Über dies Schreiben, Erl. Ausg. 54, 79 (Enders VII, 110 ff.), dessen Schlußsatz J. J. Müller a. a. O. S. 233 unterschlagen hat, s. in meinem obenangef. Aufsatz.

47. Erl. Ausg. 24, 334 ff.

48. Nürnb. Kr.-A. Ansb. Rel.-Akten t. VII, fol. 35—50, vergl. Kolde a. a. O. S. 102 ff. und meinen Aufsatz.

49. Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-Akten, t. XVI, fol. 267 ff.

50. Justus Jonas Briefe, hrsg. von Kawerau (Gesch.-Quellen d. Prov. Sachsen XVII) I, 128.

51. Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-A. t. VII, S. 98—120 Konzept Voglers, nach der Ausfertigung im Weim. Arch. abgedruckt bei J. J. Müller a. a. O. S. 281 ff.

52. Von Kolde im Anhang zu seinem Aufsatz S. 111 ff. zuerst bekannt gemacht.

53. Uber das Folgende vgl. hier vor allem Melanchthon, Corp. Ref. I, 1099. 1102 und Wigand, Argumenta Sacram. 1575, fol. 155 (Schirrmacher, Briefe und Akten z. Augsb. Reichstag S. 6), Hedios Itinerar, Zeitschr.

f. Kg. IV, 416 ff. Das Einzelne wieder in dem genannten Aufsatz, auch über das Verhältnis der Marburger zu den Schwabacher Artikeln.

54. M. Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp, Zeitschr. f. Kg. III., 57 ff., H. Escher, Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft, 1882, S. 123 ff.

55. Bericht der hess. Räte an Philipp über d. Ausgang des Tags v. Schwabach v. 21. Okt.: „die articel und fragestück durch Sachsen und Brandenburk ubergeben, wie E. f. gn. bewost", Marb. Arch. Allgem Sachen Nr. 247.

56. Zum Folgenden vgl. Schornbaum, Zur Politik Georgs ꝛc. S. 90 ff., Zur Politik Nürnbergs ꝛc. S. 191 ff., und meine „Beiträge zur evangel. Bündnis- und Bekenntnisbildung" III. ff „Die Sprengung der protestant. Einigungsversuche auf d. Tage zu Schmalkalden", Ztschr. f. Kg. 1908 (im Druck).

57. J. Bernays, Jakob Sturm als Geistlicher, Ztschr. f. d. Gesch. des Oberrheins N. F. XX, 1905, S. 398 ff. Die ausführliche Bucersche Grundlage, die ich erst nachträglich während des Druckes dieser Arbeit in Ulm gefunden, Gegenbekenntnis und Kritik zugleich, werde ich in der Ztschr. f. Kg. mitteilen.

58. Siehe meinen eben angeführten Aufsatz Ztschr. f. Kg. 1908.

59. Z. B. Nürnb. Kr.-Arch. Ansb. Rel.-Akten t. XII, fol. 36 ff. Es wird a. a. O. veröffentlicht werden.

60. Weim. Arch. Reg. H. pag. 14. N. fol. 75 ff., danach J. J. Müller, S. 345 ff., vgl. das Memorial Brücks, Weim. Arch. ibid. S. 59—68.

61. Der Ton beherrschte schon den Brief Luthers v. 18. Nov. an ihn, Erl. Ausg. 54, 110. Ich gedenke auch diese ganze Frage in einem eigenen Aufsatz zu behandeln.

62. Weim. Arch. a. a. O. f. 82 ff., J. J. Müller S. 350 ff. Das Bedenken Luthers, das Enders (VII, 192 f.) mit De Wette (VI, 105) auf d. 29. Nov. 1529 datiert, kann erst kurz nach Schmalkalden vor dem Nürnberger Tag, auf den hingewiesen wird, gesetzt werden, s. Enders selbst Anm. 4 u. 5.

63. Nürnb. Kr.-A. Ansb. Rel.-Akten VII. XII. XVI. Ich werde sie in dem genannten Aufsatz zum Abdruck bringen.

64. W. Köhler, der katzenelnbogische Erbfolgestreit, Mitt. des Oberhess. Geschichtsvereins XI, 1 ff.

65. In einem weiteren Aufsatz denke ich diese Aktion zu behandeln und dies Schriftstück mitzuteilen.

66. Siehe Förstemann, Urk.-B. zur Gesch. des Augsb. Reichstags S. 49 ff. 127 ff. 162 ff., dazu Brieger, die Torgauer Artikel in Kirchengesch. Studien, Reuter gewidmet. Anh. I, S. 312 ff. und Ehses, Kard.

Lor. Campeggio auf d. Reichst. zu Augsb., Röm. Q.-Schr. XVII, 1903, S. 386.

67. Vgl. darüber Kolde, die ält. Redaktion der Augsb. Konf. 1906 u. Hist. Einl. in d. symbol. Bücher 1907.

68. Förstemann a. a. O. S. 137.

69. Winckelmann, Der Schmalkald. Bund 1530—32 und der Nürnb. Religionsfriede, 1892, S. 52 ff.

70. M. Lenz, Zwingli u. Landgraf Philipp, Zeitschr. f. Kg. III, 429.

71. Erst auf dem Schweinfurter Tag, April 1532, anerkannten die Oberdeutschen formell Augustana und Apologie, seit 1535 wurden die neueintretenden Mitglieder darauf verpflichtet, Straßb. Polit. Korrespond. II, 136 ff. 322, Winckelmann S. 189, Möller-Kawerau [3] S. 118.

72. Kolde, Hist. Einl. in d. symb. Bücher S. XXVI, Art. Augsb. Bek., Haucks Real-Enc. [3] II, 249.

Den Archivvorständen von Weimar, Nürnberg, Marburg und Ulm möchte ich nicht unterlassen, für ihre bereitwillige Hilfe meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter

von

Dr. H. Hermelink

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1908.

Nicht ohne sonderliche Bedeutung ist gerade in dieser gastlichen Stadt Bretten die Tagung unseres Vereins für Reformations-Geschichte an seinem Jubelfest des 25jährigen Bestehens festgesetzt worden. Es wurde in den Begrüßungen schon darauf hingewiesen, und es ist jedem einzelnen von Ihnen gegenwärtig, wie an diese Stadt die Erinnerung anknüpft nicht nur an den Freund des Reformationshelden Luther, an seinen Mitarbeiter und an den Fortsetzer des großen Werks, sondern auch an eine ganz besonders geartete Richtung der Geistesgeschichte, die in der Person des größten Sohnes aus dieser Stadt mit der Reformation sich verknüpft und das Werk Luthers selbständig beeinflußt hat. Wenn mir nun die Aufgabe geworden ist, Ihnen, meine verehrten Festgäste aus hiesiger Stadt und Umgebung, ein Bild zu zeichnen aus dem Arbeitsgebiet unseres Vereins, und Ihnen in einem engen Rahmen zu zeigen, wie nützlich und notwendig unser Verein ist, was läge da wohl näher, als Ihnen von Ihrem Melanchthon zu erzählen, dem sanften Philippus, wie er als Mann der Gelehrsamkeit und diplomatischen Vermittlung dem feurigen Propheten und trotzigen Kriegsmann ergänzend zur Seite trat, wie er hauptsächlich der Begründer der lutherischen Kirche und ihrer Lehre geworden ist. Doch ich fürchte wohl mit Recht, daß ich da Eulen nach Athen tragen würde. Denn über Ihren Melanchthon müssen Sie hier in Bretten doch eigentlich viel mehr wissen als ich; vollends, nachdem vor nicht allzulanger Zeit hier sein 400jähriges Geburtsjubiläum gefeiert und vor wenigen Jahren das seine Erinnerungen bergende Haus eingeweiht worden ist. Sein Name aber kann uns weiter leiten in die Tiefe der Probleme, die die reformationsgeschichtliche Forschung gegenwärtig beschäftigen und noch in geraumer Zukunft beschäftigen werden. Kreuzen

sich doch in ihm die beiden wichtigsten Geistesströmungen, di in irgend welcher immerhin bedeutsamen Weise das Werde der neuen Zeit beeinflußt haben. Wie nun diese Kreuzun gewirkt hat, das ist bis jetzt bei weitem noch nicht genügen geklärt. Wie die humanistische Bewegung das Lebenswe Luthers befruchtet und verändert hat, wie der Humanismu dann selbst auf der ganzen Linie ein anderer geworden is angeregt von den Wittenberger Taten und Gedanken, wie übe haupt mit dem Humanismus auch die übrigen geistigen Nebe strömungen des 16. Jahrhunderts irgend einmal den Haupt strom gekreuzt und dann, mit reformatorischer Fülle gekräftig wieder selbständig neue Betten gegraben haben, um einzeln end lich einzumünden in das große geistige Sammelbecken de Gegenwart, — darüber haben wir bis jetzt nur Ahnunge keine Forschungen.

Der Name Melanchthons führt uns somit mehr noch al der Luthers zum Nachsinnen über die geistesgeschichtliche Be deutung des 16. Jahrhunderts. Er stellt eine Reihe von Frage über die Mächtigkeit und Tiefe der Haupt- und Nebenströmunge in diesem, für das Verständnis der Gegenwart zweifellos wic tigsten Zeitalter. Es sind Fragen, die nach vorwärts und rüc wärts weisen. Wir sehen uns vor Probleme gestellt, dur deren Behandlung aus kräftig reformatorischem Bewußtsei heraus unser Verein im zweiten Vierteljahrhundert seines B stehens mitzuarbeiten haben wird an der Ermittlung der g schichtlichen Wirklichkeit, nachdem bis jetzt im großen und ganz die einzelnen Daten im Leben und Denken unserer Reform toren und die territoriale Verbreitung der Bewegung über d einzelnen Länder festgestellt worden ist.

Aus dieser Flucht von Problemen greifen wir eines herau das durch wissenschaftliche Erörterungen [1]), wie durch konfessi nelle und politische Kämpfe aus der jüngsten Gegenwart [2]) glei nahe liegt: Welchen Anteil hat die Reformation an d Entstehung der Toleranz?

Wir fühlen es ganz instinktiv, irgendwie muß der B freiungskampf, der in der Klosterzelle des Augustinermönchs z

Erfurt ausgerungen wurde, zur Proklamierung des Prinzips der Geistesfreiheit beigetragen haben. Doch sobald wir das laut verkündigen wollen, hören wir die Rufe katholischer Forscher, welche uns haarklein beweisen, wie unduldsam die Vorkämpfer und Helden der Reformation oft gegen die Altgläubigen und deren Gottesdienste nicht nur geschrieben, sondern auch gehandelt haben; ja wie die Klosterfrauen oft allen Prinzipien der Menschlichkeit zum Trotz, am meisten belästigt und vergewaltigt worden seien [3]). Und auch das müssen wir hören, daß nicht nur im Gegensatz zur päpstlich bleibenden katholischen Kirche sich die Unduldsamkeit der Reformatoren äußert, sondern auch gegenüber fast allen Meinungsäußerungen, die freier gerichtet waren, als die Führer der Reformation für gut hielten. Also scheint es nichts zu sein mit der Meinung, die lange ein Glaubenssatz war, daß Luther die Gewissensfreiheit der Welt gebracht habe. Alle die Vorkämpfer für Glaubensfreiheit in der Zeit der Aufklärung, da der Toleranzbegriff seine letzte Ausprägung erhielt, von einem Castellio [4]) und Giordano Bruno [5]) an bis auf Lessing [6]) und Friedrich den Großen [7]), die haben sich immer rückhaltlos auf Luther berufen. Er war ihnen im Gegensatz zu seiner Kirche der Heros der Gewissens- und Geistesfreiheit, der Anfänger der Aufklärung. Sie scheinen also gründlich sich geirrt zu haben? Und irren wir uns auch, wenn wir aus unserem am Evangelium der Reformation genährten Glaubensbewußtsein heraus die feste Überzeugung haben, daß hier der Funke entsprungen ist, der zur leuchtenden Sonne wurde für die verschiedengläubigsten Menschen, die nebeneinander leben und miteinander auskommen müssen?

Nichtwahr, Sie fühlen mit mir das Problem? Lösen können wir es heute abend nicht, dazu sind noch zu viel Einzeluntersuchungen notwendig; aber uns die Grundlinien klar machen können wir, von denen die Lösungsversuche ausgehen müssen.

Wir wollen den Anteil ermessen, den die Reformation an der Ausbildung des Geistes der Duldsamkeit und des Rechts der Gewissens- und Kultusfreiheit gehabt hat. Da können wir nicht umhin, uns zunächst das vor Luthers Auftreten gel-

tende Prinzip der Intoleranz in der alleinseligmachenden mittelalterlichen Kirche nach Ursprung und Begründung näher anzusehen. Der Geist der Unduldsamkeit stammt nicht aus der Predigt dessen, der seine Feinde liebte und den Vater bat: vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Die Intoleranz der mittelalterlichen Kirche ist ein Erbe der Antike. Der Anspruch des Christentums auf universale Geltung, daß das Heil aller Welt gekommen sei, dieser absolute Anspruch des Christentums verband sich mit den antiken, d. h. mit den griechischen, römischen und jüdischen Auffassungen von Welt, Staat und Kirche. In der Stunde des Untergangs der alten Welt, als im Jahre 380 von Kaiser Theodosius die christliche Religion zur ausschließlichen Staatsreligion erklärt wurde, ist in jüdisch-theokratischer Weise das römische Staatswesen mit dem sichtbaren Reich Gottes in der Kirche zur Einheit verbunden worden. Das bleibt so durch allen Wandel der Zeiten und Völkerschicksale bis zu Luthers Auftreten. Und nur kurze Zeit nach Theodosius hat Augustin mit Hilfe der griechisch-platonischen Philosophie die Intoleranz gegen alle nichtchristlichen Religionen und gegenüber allen nichtrömischen Auffassungen des Christentums theoretisch begründet. Er hat die christlich antike Weltanschauung aufgebaut, die an den entscheidenden Wendepunkten der mittelalterlichen Geistesgeschichte durch jeweils neue Stoffzufuhren aus dem Gedankenmaterial der Antike nur immer fester begründet und bis auf Luther wenig verändert worden ist.

Das Wesentliche an dieser antik-mittelalterlichen Weltanschauung ist, daß die Gottheit als ein oberes, überweltliches System von Kräften der Wahrheit, Güte und Schönheit vorgestellt wird. Durch Christus und durch seine Kirche greift das im Jenseits schon fertig vorliegende System der Wahrheit herunter auf diese Erde. Alle an sich von unten, aus der Sünde stammenden Teile der Welt können an der oberen Sphäre der Gottheit teilhaben und dem Verderben entgehen, nur wenn sie in irgend welcher Weise mit der von dort stammenden Kirche in Verbindung treten, mit der Kirche, in der die Wahr-

heit rechtlich formuliert ist. Daraus ergeben sich die Grundsätze.[8])

1. Die **Kirche** ist das sichtbare Reich Gottes mit den aus dem Jenseits stammenden göttlichen Kräften, im Diesseits unter Papst und Bischöfen rechtlich geordnet. In dieser Form hat sie als alleinige Inhaberin der fertigen Wahrheit Ansprüche an jeden Menschen auf der Welt. Und da sie das Verderben keines einzigen verantworten kann, muß sie Widerspenstige zum Glauben zwingen oder durch Strafurteile andere abschrecken.

2. Der **Staat** hat nur dann eine Existenzberechtigung, wenn er sich mit der Kirche in irgendwelcher Weise in Beziehung setzt. Sonst ist er ein Teufelswerk und durch einen heiligen Krieg unter den Fahnen des Kreuzes vom Erdboden zu vertilgen. Die christlichen Staaten, die uns im Mittelalter entgegentreten, decken sich darum an äußerem Umfang mit der Kirche. Dieselben Untertanen gehorchen Kopf an Kopf geistlich den Bischöfen, weltlich den Fürsten ihres Landes. Ein Nebeneinanderbestehen von Staat und Kirche, wie wir es heutzutage haben, gibt es also nicht, sondern es gibt nur ein einheitliches geistlich-leibliches Christenvolk mit doppelter Spitze. Und wie der Himmel höher ist als die Erde und die Seele wertvoller als der Leib, so steht das geistliche Haupt über dem weltlichen. Die staatlichen Organe haben den Willen der kirchlichen auszuführen, wenn ein heiliger Krieg gegen ein unchristliches Volk oder die Ausrottung eines Teufelswerks inmitten der Christenheit für nötig gehalten wird.

3. Das **Verhältnis des Einzelnen zu Kirche und Staat** ist danach leicht zu bestimmen. Nur durch Unterwerfung unter die Kirche kann ein Mensch der Gottheit teilhaftig werden, darum muß er stets unter allen Umständen an ihr sich halten und auch weltlichen Gewalten nur solange gehorchen, als sie mit der Kirche in Frieden leben und deren Befehle ausführen. Wer sich vom Glauben und der Ordnung der Kirche getrennt hat, ist ein Ketzer, schuldig der Verbrechen der Häresie und des Schismas. Er wird von der Kirche abgeurteilt durch Exkommunikation, sodaß kein Christenkind mehr mit ihm ver-

kehren darf; die weltliche Gewalt hat darüber zu wachen. Die christlichen Staaten haben zur Erleichterung dieser Pflicht für Ketzer die Strafe der Verbrennung eingeführt.

Das sind die Grundsätze der Intoleranz, die in der mittelalterlichen Welt gegolten haben. Gerade die vor Luthers Auftreten von jedem Menschen geteilte Grundvoraussetzung, daß alles Weltliche und Diesseitige sich in dem Maß seinem Schicksal des Verderbens entziehen könne, je mehr es an göttlichen und jenseitigen Zwecken Teil habe, gerade diese mittelalterlich-neuplatonische Grundvoraussetzung der Intoleranz ermöglichte eine gewisse, unter Umständen sehr weit gehende Toleranz in Praxis und Stimmung. So verschmäht der typisch starre Vertreter des mittelalterlichen Systems, Papst Gregor VII., es nicht mit Sarazenenfürsten freundlich zu verkehren, denn sie haben Teil an den Zwecken der Kirche; sie unterstützen den Papst gegen den unchristlichen deutschen Kaiser. Und gegenüber allen heidnischen und arabischen Philosophen und Dichtern, deren Gedanken die kirchliche Lehre zu stützen geeignet sind, waltet nach demselben Prinzip durch das ganze Mittelalter hindurch eine ungemein mildherzige Stimmung vor.

Am stärksten finden wir diese Stimmung gegen Ende des Mittelalters, wo aus derselben gemein mittelalterlichen Grundvoraussetzung des Neuplatonismus heraus bei aller prinzipiellen Intoleranz eine neue für die Folgezeit ungemein wichtige Art der Toleranzstimmung entsteht. In der Konsequenz des mittelalterlichen Denkens liegt es, daß man die Ordnungen des äußeren Kirchentums als Symbole, als notwendige, aber stets irdisch unvollkommene Abbilder der oberen geistlichen Ordnung des vollkommen Wahren und Guten und Schönen ansieht. So erheben sich Mystik und Renaissance über die rohen Formen der geistlich-weltlichen Hierarchie. Die Mystiker vertreten mehr eine auf das Heil der Einzelseele allein Bedacht nehmende geistige Auffassung vom Christentum (individualistisch orientierter Spiritualismus), nicht ohne von neuem geschöpft zu haben aus dem im Evangelium fließenden Born der Innerlichkeit und Milde; die hier sich kundgebende Stimmung der Toleranz werden wir

zum Teil in der Bewegung der Wiedertäufer im Reformationszeitalter wiederfinden. Die Humanisten und Männer der Renaissance, nicht unbeeinflußt von neuen Quellen der Antike, zeigen eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber den einzelnen Formen der Religion, wenn nur das Zusammenleben der Menschen in Gemeinde und Staat durch die Verschiedenheit der Religionsauffassung nicht ungünstig beeinflußt und gestört wird (sozial gerichteter Indifferentismus).

Am deutlichsten tritt uns die humanistische Toleranzstimmung in dem Staatsroman entgegen, den der Engländer Thomas Morus[9]) um das Jahr 1516, also kurz vor Luthers Auftreten, verfaßt hat und der den Titel führt: Utopia, d. h. Nirgendort. In diesem Wolkenkuckucksheim gibt es verschiedene Religionen nebeneinander, Sonnen- und Mondanbeter, solche, die als höchstes Wesen den im Universum mächtigen Erzeuger verehren und neuerdings auch Christen. Jeder darf sich wählen, was er glauben will; es erscheint als anmaßend und sinnlos (insolens et ineptum) das, was einmal einer geglaubt hat, von allen zu fordern. Aber ein Mindestmaß von Glauben muß jeder haben, denn auf der Religion ist die Moral und damit das ganze Zusammenleben der Staatsbürger aufgebaut. Wer deshalb einzelne religiöse Grundwahrheiten (Vorsehung und Unsterblichkeit) nicht anerkennt, der kann an den bürgerlichen Ehren keinen Teil haben. Mit Rücksicht auf das staatliche Zusammenleben wird weiterhin auch ein Übermaß von Religiosität bestraft. Als ein christlicher Missionar nicht nur seine Religion über alle anderen erhebt, sondern auch die Anhänger einer anderen in die Hölle verdammt, wird er aus Utopia verbannt. Also herrscht hier Intoleranz gegenüber der im Wesen einer lebendigen Religion liegenden Propaganda, weil sie die Harmonie des ganzen Staates stören könnte. Th. Morus hat die Konsequenzen seiner Staatsreligion gezogen, und als Kanzler in der katholischen Periode der Regierung Heinrichs VIII. von England hat er die Anhänger Luthers verbrannt; später, als Heinrich vom Papsttum sich wegwandte, hat er aus politischen Gründen das Schafott bestiegen.

Diese politische Form der Toleranzidee finden wir
dem größten Humanisten Erasmus, verbunden mit einem
seiner Naturanlage zu verstehenden und unmittelbar aus
Beschäftigung mit der Bibel geschöpften Sinn für die mi
und sanftmütigen Forderungen Jesu.[10]) Und als das gr
Unglück seines Lebens über Erasmus kam, als er den B
Luthers mit Rom und den Kampf der feindlichen Religi
gegeneinander erleben mußte, da war er unermüdlich im
fassen von immer neuen Gutachten und Vermittlungsvorschl
bis an sein Ende. Es sind Gutachten, die von der Pre
christlicher Milde triefen, die aber in der Forderung stren
Strafe für die ungestümen Eiferer auf beiden Seiten,
mangelnde Verständnis ihres Verfassers für die Eigenart religi
Überzeugung genugsam bekunden.[11]) Zu seinen Lebzeite
Erasmus mit seinen Vorschlägen fast ganz ungehört geblie
erst nach seinem Tode haben seine Ideen weitergewirkt und
getragen von einer Mittelpartei der nach ihm genannten „E
mianer" nicht ohne Einfluß gewesen auf die Vorbereitung
Religionsfriedens von 1555.[12]) Und nach demselben h
erst recht viele Unzufriedene in beiden Kirchen sich mit
Erasmus' Forderungen beschäftigt und seine Anregungen
den Gedanken Luthers verknüpft.

Von Erasmus gehen wir zu Luther, vom geschützt f
lingsmilden Tal zu stürmischer Höhe. Die ursprüngliche K
religiöser Überzeugung weht uns herb entgegen. Es la
des Reformators Beruf, daß er nicht duldsam sein ko
gegenüber der katholischen Kirche, so wie er sie vorfand.
feindliche Burg kann man nur nehmen, wenn man gege
anstürmt. Luther hat zeitlebens das Papsttum und die
dem kanonischen Gesetz gegliederte, halb geistliche und halb
liche Hierarchie aufs schärfste bekämpft; in den Zeiten, d
seinen Tod herannahen fühlte, äußerte sich die Genugt
über diesen mit unerbittlicher Heftigkeit geführten Kampf
unmittelbarsten. Das Papsttum erschien ihm als der A
christ, und er hat es als Satanswerk mit der ganzen Derb
der mittelalterlichen Teufelsvorstellung gehaßt. Doch der A

christ soll nach der Schrift von Christus überwunden werden „mit dem Hauch seines Mundes". So verlangt L. von seiner Gottes- und Glaubensvorstellung aus einen geistigen Kampf, einen Kampf des Worts und nicht des Schwerts. Danach bauen sich bei ihm die Grundanschauungen auf:

1. Die Kirche ist das geistige, für jeden natürlichen Menschen durchaus unsichtbare Reich Gottes; nur das Glaubensauge kann Gott und sein Reich erkennen. Christus herrscht hier geistig über die Seelen. „Der Seele soll und kann niemand gebieten außer Gott allein." „Denn der Seelen Gedanken und Sinnen können niemand, denn Gott, offenbar sein; darumb es umbsonst und unmüglich ist, jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, sonst oder so zu gläuben. Es gehört ein anderer Griff dazu, die Gewalt tuts nicht." „Auch so liegt einem jeglichen seine eigen Fahr dran, wie er gläubt, und muß für sich selb sehen, daß er recht gläube. Denn so wenig ein anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich gläuben oder nicht gläuben; und so wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen, so wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben." . . . „Denn es ist ein frei Werk umb den Glauben, dazu man niemand kann zwingen." Die weltlichen Machthaber „kunnten die Leute ja nicht weiter dringen, denn daß sie mit dem Mund und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mügen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreißen. Denn wahr ist das Sprichwort: Gedanken sind zollfrei". „Die Seele ist nicht unter Kaisers Gewalt." [14]) In der Kirche Luthers gibt es keine Rechts- und Zwangsgewalt.

2. Die weltliche Obrigkeit hat durchaus selbständige Bedeutung und hat in erster Linie über die Leiber zu herrschen. Sie ist unter allen Umständen eine Veranstaltung Gottes, auch wenn sie gar keine kirchlichen und geistlichen Funktionen erfüllt. Sie ist von Gott mit dem Schwert, d. h. mit der Zwangsgewalt begabt, weil Gott dem Teufel auf seinem eigenen Gebiet, dem des Unrechts und der Gewalt, entgegenwirken will. L. sagt, der Kaiser sei ein Schalkswirt, die weltliche Obrigkeit

herrsche über lauter Schälk und Bösewichter[15]), d. h. sie darf die wenigen Christen, die unter ihr dienen und mit Liebe nach dem Prinzip der Freiwilligkeit behandelt werden könnten, übersehen, sie muß alle Menschen unter dem einen Gesichtspunkt der Bosheit ins Auge fassen, als ob sie es mit lauter Spitzbuben zu tun hätte. Das ist die eigentliche göttliche Aufgabe der Obrigkeit[16]). Ist sie dazu noch christlich, d. h. ist der Oberherr Glied der Kirche, dann wird er sein priesterliches Amt, das er mit allen Anhängern des Evangeliums gemein hat, besonders ausüben. Er wird seinen Untertanen alle Möglichkeit zu christlichem Gottesdienst verschaffen und ihnen, soweit es in seiner Macht steht, alle Möglichkeit zum antichristlichen Gottesdienst nehmen. Das kann die Obrigkeit aus zwei Gründen: weil sie Besitzerin oder oberste Schutzherrin alles Kirchenguts in ihrem Lande ist, und weil sie weiter nach ihrer obrigkeitlichen Funktion in gewisser Hinsicht für die Religion in ihrem Lande (gegen Gotteslästerung und Übertretung des Apostolikums) zu sorgen hat. Dazu mag als dritter Grund noch bei einem christlichen Fürsten die Liebe zu den Untertanen kommen. Als die Bischöfe und die bisherigen kirchlichen Oberen versagten und im Papsttum verharrten, ist so die weltliche Obrigkeit in den protestantischen Landen aus Luthers Grundvoraussetzungen heraus die Leiterin des Kirchenwesens geworden[17]). Zwei für ihn sehr charakteristische Voraussetzungen vereinigen sich da: die Anerkennung des positiven, darum gottgewollten Rechtszustands, d. h. der Anfänge des Landeskirchentums im Mittelalter, und ferner ein aus der antiken Staatsidee stammender, im sogenannten Naturrecht formulierter Grundsatz, dem wir auch bei Thomas Morus und den übrigen Humanisten begegnen, daß das Staatsoberhaupt die Gottesdienstübung im Land zu bestimmen hat. Es läuft dazu noch eine gewisse patriarchalische Vorstellung von den Aufgaben der Obrigkeit mit unter, daß sie an Gottes Statt ihre Untertanen zur Seligkeit zu erziehen habe, event. auch sie zur Kirche zwingen kann, nur um ihnen den Gehorsam beizubringen[18]).

Wir halten einen Moment inne, ehe wir den 3. grund-

sätzlich wichtigen Punkt, die Stellung des einzelnen zu Staat und Kirche bei L. ins Auge fassen. Für unser Empfinden klafft ein Widerspruch zwischen den Sätzen über die geistige Natur des Glaubens und den Rechten der christlichen Obrigkeit. Luther hat diesen Widerspruch nie empfunden und zeitlebens beides nebeneinander vertreten. Er schreibt in einem Brief vom 26. August 1529, daß man zwar niemand zum Glauben zwingen dürfe, aber die rohen Lästerer des Evangeliums soll man doch in die Kirche treiben zu dem Zweck, daß sie hier aus der Predigt der 10 Gebote wenigstens das äußerliche Werk des Gehorsams lernen[19]). Und in der Vorrede zum kleinen Katechismus äußert er sich: „Wiewohl man niemand zwingen kann noch soll zum Glauben, so soll man doch den Haufen dahin halten und treiben, daß sie wissen, was recht und unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen, sich nähren und leben wöllen; denn wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will. Gott gebe, er gläube, oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder ein Bube" [20]). Aus diesen Worten geht hervor, wie wenig Luther den Widerspruch fühlte. In religiöser Hinsicht, aus der Natur des Glaubens heraus, stellt er bedingungslos den Grundsatz der Glaubensfreiheit auf. Auf weltlichem d. h. staatlichem Gebiet will er den von jedermann in seiner Zeit geteilten Grundsatz, daß die Obrigkeit über Gottesdienst und Lehre mit zu bestimmen habe, nicht umstoßen. In die Rechtssphäre der weltlichen Obrigkeit soll sein kirchlicher Kampf unter keinen Umständen eingreifen[21]). Dadurch der Widerspruch.

3. Das wird vollends klar, wenn wir die Stellung des Einzelnen zu Kirche und Staat ins Auge fassen. „Christus will keinen haben in seinem Reich, er sei denn freiwillig fromm" [22]). „Jeder gläube oder gläube nicht" auf seine eigene Verantwortung hin. In der Kirche des Glaubens herrscht Freiheit; und wenn einer gegen die Ordnung dieser Kirche, gegen das Wort Gottes verstößt, wird er brüderlich ermahnt nach der Regel Christi (Matth. 18, 15—17), und eventl. äußerlich sein Ausschluß aus der Gemeinschaft ausgesprochen, nachdem er sich innerlich von

ihr getrennt hat. Eine Exkommunikation als Strafe, wie im Mittelalter, gibt es nicht[23]; auch keine Ketzer gegenüber der Kirche, sondern nur Ungläubige[24]. Das ist so einfach und klar, als nur irgend etwas sein kann. Nun kommen aber die Verwickelungen bei der Stellung des Einzelnen gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Ihre Rechte will Luther in keiner Weise angetastet wissen. Soll er das Reichsrecht umstoßen, das die Gotteslästerung bestraft? Soll er die Grundlage der einzelnen Staaten verändern, die, wie wir sahen, auf der Verbindung mit der apostolisch-kirchlichen Lehre aufgebaut sind? Er denkt nicht daran. Er hat sich sogar eine Zeitlang besonnen, ob ein Christ den Befehl eines ungläubigen Staatsoberhaupts auf kirchlichem Gebiet auch nur unausgeführt lassen dürfe. Das schreibt er seinem Kurfürsten in jenem herrlichen Brief vom 5. März 1522, als er im Ungehorsam gegen seinen Herrn und Beschützer von der Wartburg nach Wittenberg zurückkehrte. Damals durch die widerchristlichen Mandate des Herzogs Georg von Sachsen hat er es „erlernet", daß ein Christ solche Anordnungen nicht duldend hinnehmen, sondern sich dagegen wehren dürfe[25]; nicht durch tätliche Auflehnung, denn auch die ungläubige Obrigkeit hat ihr gesetzlich verbrieftes, also von Gott genehmigtes Recht zu kirchlichen Anordnungen, das sie nur momentan mißbraucht. Allein mit dem Maul soll sich der Christ wehren, die Hand soll stille halten[26]. Wird es aber nicht besser, dann muß den christlichen Untertanen von solch ungläubigen Obrigkeiten das Recht der Auswanderung freistehen, wie Luther für die Herren von Einsiedel im Jahre 1527 und für seine Leipziger Anhänger im Jahre 1533 ausführt[27].

Das ist gegenüber einer „unchristlichen" Obrigkeit; bei einer „christlichen", d. h. einer solchen, die das Evangelium angenommen hat, werden die christlichen Untertanen gern in allen Stücken den Anordnungen auf kirchlichem Gebiet freiwillig folgen. Und das christliche Oberhaupt wird seine kirchliche Funktion als Dienst an den Brüdern auffassen, nicht ohne sich nach dem Willen seiner Mitchristen bei deren berufenen Organen, den Pfarrern der Gemeinden, erkundigt zu haben und stets mit

der nötigen Rücksicht auf Schonung und endgültige Gewinnung der schwachen, im Christentum noch unvollkommenen Brüder. Wenn einer die evangelische Gottesdienstordnung seines Landesherrn gar nicht annehmen will, also nicht „schwach", sondern „hartnäckig" ist, dann soll er, wie es von Christen unter einer ungläubigen Obrigkeit verlangt wird, auswandern, oder wenigstens sich ganz still verhalten, andere Untertanen nicht weiter zu verführen.

Soweit wirken die Grundsätze der ersten Reihe über die Glaubensfreiheit ein auf die zweite Reihe über das gesetzlich feststehende kirchliche Recht der Obrigkeit. Mit diesen Milderungen ist die Glaubensänderung dann auch in den evangelischen Landesherrschaften durchgeführt worden, wo nicht die Gier nach dem Kirchengut Verschärfungen zur Folge hatte. Speziell in unseren Gegenden, in Württemberg z. B. wurde große Milde angewandt; unter der ganzen Regierung Herzog Ulrichs war katholischer Privatgottesdienst erlaubt; unter Herzog Christoph war es Mönchen und Nonnen freigestellt, in ihrem Kloster zu bleiben. Bis in die neunziger Jahre des Jahrhunderts finden wir einzelne Nonnen in ihren Klöstern. Und ganz nach dem Beispiel Württembergs ist die Reformation hier in der Pfalz, zu der Bretten gehörte, eingeführt worden. Wie der Einzelne, der mit der Gottesdienstordnung des Landes nicht einverstanden war, geschont wurde, wenn er nur mit seiner Sonderansicht nicht Propaganda machte, zeigt das Beispiel Karlstadts, der von 1525 bis 1528 in Sachsen, bei Wittenberg, in der Stille sich aufhalten konnte, ohne daß je ein Widerruf seiner allgemein bekannten Sonderlehren verlangt worden wäre [28]).

Nur wenn ein solcher Einspänner, wie Luther sagt, „in das Stadtrecht sich nicht fügt," dann mag er anders wohin „sich trollen". Bei fortgesetztem Widerstand aber wird er bestraft, unter Umständen wegen Aufruhrs mit dem Tode. Hier ersteht wieder das Ketzerrecht des Mittelalters, aber auf staatlichem Gebiet, das von den lutherischen Glaubenssätzen aus noch nicht reformiert worden ist. Den Wiedertäufern gegenüber macht es sich geltend.

Die Täufer und die mit ihnen zusammenhängenden Spiritualisten sind als die Propheten und Vorkämpfer der echtesten Gewissensfreiheit in der Reformationszeit gepriesen worden[29]. Daß sie die Grundsätze Luthers über die geistige Natur des Glaubens, verbunden mit spiritualistischen Erinnerungen aus dem Mittelalter, in einseitiger Weise und gegen das Staatskirchentum ihrer Tage geltend machte, das steht ja außer allem Zweifel. Sie trafen damit wirklich den schwachen Punkt der Reformationskirchen, die vorhin besprochene Inkonsequenz in Luthers Haltung, allerdings ohne irgend welche fruchtbaren Vorschläge und Versuche zur Besserung machen zu können. Dagegen das ist sehr zweifelhaft, ob die Spiritualisten oder gar die Täufer irgendwie weiter die nachfolgende Geschichte der Toleranz beeinflußt und zur Erringung der Glaubensfreiheit beigetragen haben. Auch nicht der Schatten eines Nachweises ist bis jetzt geliefert[30]. Vielmehr hat das Täufertum der Reformationszeit mit seiner asketisch weltverneinenden Haltung und mit den alttestamentlich-theokratischen Forderungen noch viel weniger als Luther die Konsequenzen der Gewissensfreiheit gezogen. Es war gegen den Staat und sein nichttäuferisches Christentum in gefährlicher Weise intolerant. Und so verhielten sich die Staaten und Kirchen der Reformation hinwiederum den Täufern gegenüber vorsichtig und, oft bis zur Ungerechtigkeit, ablehnend.

Zur gerechten Beurteilung müssen die Zeitverhältnisse ins Auge gefaßt werden: Auf der einen Seite der Zusammenschluß der territorialen Gewalten mit Hilfe des neuen Rechts, der neuen Staats- und der neuen Religionsauffassung; mißtrauisch müssen alle Regungen im Volke betrachtet werden! Und auf der anderen Seite versuchen sich Adel, Städte und Bauern in letzten selbständigen Zuckungen. Und da hinein platzte nun die deutsche Bibel, in Bruchstücken schon im Mittelalter, ganz seit Luther; das Gotteswort mit den messianischen Schilderungen, den Halljahr- und Schuldaufhebungsgesetzen, den harten Anklagen wider ungerechtes Regiment! Man kann sich die Wirkung nicht revolutionär genug denken. Zu dieser Zeit der Bauern-

riege und der Erhebungen in den Städten, deren eigenartigste
ınd blutigste das himmlische Königreich zu Münster aufrich=
ete; nachdem soeben das Kirchentum in Ordnung gebracht
vorden war, das nach außen der reichsrechtlichen Sicherstellung
och bedurfte, und nachdem von Reichswegen Mandate an die
ürsten beider Religionsparteien erlassen worden waren gegen
lufrührer und Taufgesinnte (4. Januar 1528 und 23. April
529)[31]; da sollten die lutherischen Fürsten und Kirchenmänner
ie Ruhe gehabt haben, um mit der uns Heutigen anstehenden
istorischen Gerechtigkeit das Sektenwesen ihrer Tage zu beur=
ilen! Ja, zur Ehre der lutherischen Theologen muß man
gen, daß sie z. B. in Kursachsen bei der Durchführung der
Nandate und der strengen Visitationsbestimmungen im einzelnen
all immer wieder zur Milde rieten, und von der Belehrung
urch das Wort Besserung erhofften. Sobald aber die Verhörs=
ten vor das Hofgericht oder an den Schöppenstuhl gelangten,
ann war das Schicksal der Ketzer meist besiegelt[32]. Eine
eit, die in ihrem Strafrecht die „Abschreckungstheorie" in
rchtbarer Praxis vertrat, die den Wilderern die Augen aus=
echen ließ, und auf das Fälschen der Münze Todesstrafe
tzte, die kannte für die Fälschung des einheitlichen Glaubens
ine geringere Buße.

Luther war von Anfang an nicht einen Moment im Un=
aren, auf welche Seite er im Kampf der Obrigkeiten gegen
ie Schwärmer sich zu stellen habe. Die unruhigen Elemente
rschienen ihm in erster Linie als Stifter von „Aufruhr" und
Empörung", wovor er die „Christen" vermahnt. Sie sind
erfälscher seines Evangeliums durch neue Vermischung von
eistlichem und Weltlichem und indem sie die positiv=geschicht=
chen Bedingungen der Gottesoffenbarung verkennen. Auch
ie „Sakramentierer" betrachtete er unter solchem Gesichtspunkt,
aß sie Irdisches und Himmlisches nicht zu trennen wissen[33].
nd die Trennung dieser beiden Gebiete erschien ihm doch immer
ieder als seine Lebensaufgabe! Daß hier rein geistige Be=
egungen vorliegen konnten, die gebieterisch das Recht auf

Propaganda forderten, davon haben ihn die Gegner, mit de er es zu tun hatte, nicht zu überzeugen vermocht.

Nicht um das Evangelinm zu schützen — das setzt sich der Kraft Christi und seines Worts ganz von selbst durch! sondern um der Obrigkeit und um des weltlich friedlic Zusammenlebens der Christen willen befürwortet Luther in den Staatsgesetzen ausgesprochene Bestrafung der Ketz Aber in jedem einzelnen Fall will er, daß reichliche Belehru durch berufene und im geschichtlichen Verständnis der Bi herangebildete Pfarrer[34]) vorangehe. Versagt auch die letzte Mittel der Wortwirksamkeit, dann mag die Seele G befohlen, der Leib aber nach dem Gesetz des Staates we Aufruhr und Hartnäckigkeit bestraft werden. Die Strafe nach Luther hauptsächlich als Abschreckung zu wirken; sie „Rotterei und weiteren Unrat vermeiden“, und „jenen, wel alle Frömmigkeit verachten und von der Predigt wegbleib Furcht einflößen“[35]). Bei der Bemessung der Höhe der Str sucht Luther zu mildern durch Unterscheidung von Fällen, die Ketzerei zu wirklichem Aufruhr führt und wo eine öffe liche Lästerung wider Gott und wider „die klärlich in der Sch gegründeten und in aller Welt von der ganzen Christenh geglaubten Artikel“ des Apostolikums vorliegt[36]). In jen Fall ist Todesstrafe unumgänglich; hier sollte Landesverweisu genügen. Doch ließ sich für Luther unter Einfluß des weit drängenden Melanchthons die Unterscheidung nicht rein a recht erhalten[37]). Der hartnäckige Widerstand gegen die S des Glaubens schloß in sich die Verdammung des von der Obr keit eingesetzten ministerium verbi (des Amtes am Wo und die Zerstörnng der regna mundi (der Reiche der We So ist Luther, ohne seine Grundvoraussetzungen eigentlich verleugnen, zur Befürwortung der Landesverweisung, bezw. Fällen hartnäckigen Ungehorsams) zur Anerkennung der Tod strafe für Ketzer weitergedrängt worden[38]).

Aber schwer wurde es ihm und immer wieder brach persönliche Mitleid mit dem armen irregeleiteten Volk der A führten hindurch: „Ich bin langsamer“, sagt er einem Stür

gegenüber, „zum Blutgericht, selbst wo der Fehler übergroß ist. Es erschreckt mich in dieser Sache die Nachfolge des Beispiels, das wir bei den Papisten sehen und bei den Juden vor Christo. Als man nämlich da beschlossen hatte, die Lügenpropheten und die Ketzer zu töten, ist es im Lauf der Zeiten geschehen, daß in Kraft jener Einrichtung nur die heiligen Propheten und die Unschuldigen getötet wurden, indem die Obrigkeiten jeden Mißliebigen zum Lügenpropheten und Ketzer stempelten. Ich fürchte, daß dasselbe bei uns erfolgen würde, wenn man erst einmal aus der Bibel beweisen wollte, daß die Verführer getötet werden müssen; da wir noch immer sehen, wie bei den Papisten durch Mißbrauch dieser Einrichtung das unschuldige Blut vergossen wird statt des schuldigen, deswegen kann ich auf keine Weise zugeben, daß die falschen Lehrer getötet werden; es genügt, sie auszuweisen. Sollten aber spätere diese Strafe mißbrauchen, so werden sie doch gelinder sündigen und nur sich selber schaden". „Ja, lieber Gott, wie bald ist es geschehen, daß einer irre wird und dem Teufel in Stricke fällt; mit der Schrift und Gottes Wort sollte man ihnen wehren und widerstehen; mit Feuer wird man wenig ausrichten"[39]).

Ähnlich wie Luther hat auch unser schwäbischer Reformator Brenz sich mit dem Problem auseinandergesetzt, das durch das Ketzerrecht der weltlichen Obrigkeiten jedem um seinen Glauben besorgten Christen jener Tage aufgegeben war. Auch Brenz sieht den Staat als Ordnung Gottes an, gegen die der Christ nur mit dem Mund, nicht mit dem Schwert etwas unternehmen kann. „Ob ein weltlich Oberkeyt mit gottlichem und sittlichem Rechten möge die Wiedertäufer durch Feuer und Schwert vom Leben zu Tode richten lassen", hat er in einer besonderen Schrift untersucht; und er kommt zu dem Resultat, daß der Obrigkeit nicht gebühre, den Glauben mit dem Herzen, er sei recht oder unrecht, zu bestrafen, da sie nicht Herr über die Gewissen sei. Breche der Glaube aber herfür, daß man sich öffentlich oder heimlich zusammenrotte und ein neu Lehramt aufrichte, da wills anfahen der weltlichen Obrigkeit gebühren, solches zu wehren, nicht als Richter der Lehre, sondern des

Unfriedens und öffentlichen Ärgernisses, das daraus entsteh
Wie Luther hat Brenz Bedenken gegen die Todesstrafe wege
Irrlehre, weil das Beispiel der Papisten und der Juden vo
Christi Zeit zu abschreckend wirke. Nur bei Aufruhr ist au
Tod zu erkennen; sonst gibt es im Christentum ein geistliche
Töten mit dem Wort. Der Rat von Hall, für den Bren
schreibt, möge es vorerst mit Warnungen gegen die Wieder
täufer versuchen. Natürlich mußte auch Brenz in hartnäckige
Fällen zur Befürwortung strengerer Strafen fortschreiten, um
somehr, als die Lehren der Wiedertäufer bei aller persönliche
Bescheidenheit und Zurückhaltung ihrer Verkündiger an de
Grundlagen der damaligen Gesellschaftsverfassung rüttelten.

Man kann bedauern, daß gerade die Mitarbeiter Luthers
denen in stärkerem Maße ein Sinn für Politik und die Einsich
in die Bedingungen des staatlichen Lebens zustand, daß Me
lanchthon, Zwingli und Calvin die von uns gerügte In
konsequenz des Vorkämpfers der Reformation nicht gut machten
Die Zeit war eben noch nicht so weit, daß seine Glaubens
anschauung die allgemeine Auffassung vom Staat regulier
hätte. Die drei genannten Reformatoren, namentlich Melanch-
thon und Calvin gehen vom Staatsbegriff der Renaissance aus
sie verbinden aber die antike und humanistische Auffassung vo
dem Recht der Obrigkeit, den Gottesdienst im Lande anzu
ordnen, mit einem alttestamentlichen Biblizismus. Und so gehe
sie in der Frage der Ketzerverbrennung weiter als Luther u
Brenz. Es ist ihnen möglich, die jüdisch-theokratischen Gesetze üb
blutige Ausrottung des Baalsdiensts den armen Täufern gege
über anzuwenden. Von diesen Voraussetzungen aus ist dann au
Servet, ein übrigens höchst anmaßender und intoleranter „Fre
denker", im Jahre 1553 in Genf durch Calvin verbran
worden, und Melanchthon hat seinen Segen dazu gegeben.

Die Bluttat wurde zum Anlaß, daß die tolerant gesinnte
Elemente sich überall regten und Castellio seine Grundsätz
entwickelte, ein interessantes und merkwürdiges Gemisch vo
humanistisch-sozialen Moralismen und spiritualistischen Theolo
gumenen und lutherischem Verständnis für die wahre Natu

des Glaubens[40]). Die lutherische Kirche im ganzen war aber damals durch Melanchthon schon zu weit in den Geist der Unduldsamkeit hineingeführt worden. Durch Melanchthons Auffassung „vom Fürstenamt" ist, wie ein kompetenter Beurteiler sagt, „eine solche Verkettung des Religiösen mit dem Staatlichen zum Sieg gelangt, daß dadurch der ganze Gewinn der reformatorischen Erkenntnis vom Unterschied des weltlichen und geistlichen Gebiets in Frage gestellt wird"[41]).

Luther hat zu seinen Lebzeiten gegen die Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments mit solchen Konsequenzen immer wieder angekämpft. Er hat beklagt, daß die weltlichen Fürsten aus dem Faustamt ein mündlich Amt machen, wie umgekehrt unter dem Papsttum die Bischöfe zu weltlichen Fürsten worden sind. „Und ist alsdann das weltlich und geistlich Regiment wieder eine Küche." „Wo die Fürsten solches ineinander mengen wollen, wie sie das jetzt tun, so helf uns Gott gnädiglich, daß wir nicht lange leben, auf daß wir solch Unglück nicht sehen"[42]). Durch solch Unglück wurde geradezu Luthers Lebenswerk in Frage gestellt. Denn wenn auch die Unterscheidung zwischen dem geistlichen, unsichtlichen Gebiet des Glaubens und dem weltlichen und leiblichen Gebiet der Obrigkeit nicht ganz glatt durchgeführt werden konnte, wenn diese Scheidung auch, auf mittelalterlichen Grundbegriffen aufgebaut, von den meisten Zeitgenossen falsch verstanden wurde, so ist sie doch, wie sie uns vorliegt und wie sie in ihrer Zeit gewirkt hat, eine Tat allerersten Rangs: die Parallele auf dem Gebiet der Kultur zur Entdeckung des neuen Glaubensbegriffs auf dem Gebiet der Religion. Nichts Geringeres ist gewonnen als die prinzipielle Überwindung des mittelalterlichen Neuplatonismus, der in allen Köpfen bis dahin spukte; eine Überwindung vom christlichen Gottesbegriff aus, der durch den reformatorischen „Glauben" wiedergewonnen ist. Gott regiert unmittelbar hinein in jedes einzelnen Herz; deshalb gibt es kein „Teilhaben" mehr von Göttlich-Geistlichem am Weltlichen und umgekehrt. Und deshalb muß auch die weltliche Zwangsgewalt des Staats ihre Existenzberechtigung nicht mehr verdienen durch Unterstützung

der Kirche in deren eigenen Aufgaben des Gottesdiensts und der Lehre. Dieser Tat Luthers kann gar nichts zur Seite gestellt werden in der ganzen Geschichte der Toleranz.

Doch achten wir auch der Schranken Luthers! Nicht nur fehlt bei ihm aus leicht verständlichen Gründen die Übertragung seiner Konsequenzen auf das staatliche Gebiet, es fehlt bei ihm auch die vollendete Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit aller Glaubensüberzeugung[43]). Für ihn ist das, was er mit seiner religiös heiß-stürmischen Natur erlebt hat, „das Evangelion", das Christentum. Der Sieg seiner Sache ist der Sieg des „Reiches Gottes". Und was dagegen war, ist vom Antichristen: vom Papsttum und den radikalen Schwärmern an bis auf Zwingli und Butzer. Da ist ein Stück Neuplatonismus[44]) vom Mittelalter geblieben. In vielen Äußerungen ist für Luther das Unsichtbare und Geistliche eine fertige Wahrheit, die Gott in die Herzen seiner Gläubigen senkt. Und alles, was dagegen streitet, ist ein Stück vom Teufelswerk. Doch hat Luther auch hierfür die Überwindung vorgebahnt von seinem persönlichen Gottesgedanken aus. Immer wieder kommt er darauf: Gott hat auch das Papsttum und die Täufer erstehen lassen; aus sonderlichen, ihm wohlbekannten Ursachen. Und betont er in allen Perioden seines Lebens die Notwendigkeit und das geschichtliche Recht auch des für ihn falschen Gottesdienstes. „Es ist nie eine Ketzerei gewesen, die nicht auch etwas Wahres gesagt habe."[45])

Es wäre nun äußerst interessant, weiterhin zu verfolgen, wie die Grundsätze Luthers zusammen mit den aus dem Mittelalter und der Antike stammenden und durch den Humanismus vermittelten Gedanken gegen Ende des Reformationszeitalters weiter wirken; wie namentlich der Augsburger Religionsfriede, aus denselben politischen Realitäten heraus, die bei Luther seine Inkonsequenzen auf staatskirchlichem Gebiet veranlaßten, eine „Toleranz" bringt,[46]) eigentlich nur für die Fürsten. Schon das war ja ein ungeheurer Fortschritt. Die Preisgabe der Glaubensfreiheit auch an die Untertanen wurde von evangelischer Seite beantragt[47]) und besonders von Ott Heinrich

von der Pfalz befürwortet[48]). Aber es muß noch untersucht werden, wieviel daran politische Mehrforderung war und wieviel evangelisches Verständnis für die Eigenart des Glaubens. Durch die Bemühungen der evangelischen Stände ist neben der Religionsfreiheit der Fürsten wenigstens das Auswanderungsrecht der Untertanen gesetzlich verbrieft worden. Und die nicht zum Reichsgesetz erhobene „Ferdinandeische Deklaration" stellte in den geistlichen Fürstentümern die Religion den Untertanen frei.

Untersucht muß ferner noch werden, wie die Gedanken Luthers sich in den Köpfen der politisch leitenden Persönlichkeiten wiederspiegeln. Ein Philipp von Hessen z. B., der gewiegte Politiker, zeigt von seiner theologischen Belesenheit und seinen Unionsinteressen aus ein weitgehendes Verständnis für die Ideen der Toleranz: „Es kann so genau nicht abgehen, denn es hat zu Zeiten der ein ein ander Meinung, denn der ander." „Es ist nit allenthalben so vollkommener Glaube in uns, daß wir müssen sprechen: Herr ich gläube, hilf meinem Unglauben." Es kann darum auch unter den Rechtgläubigen keine völlige Übereinstimmung geben; aber die Unterschiede bestehen in „Menschen-Gedanken und -Worten." Wer dürfte aus diesen das Recht schöpfen, die anderen zu verdammen, oder „den Anderen allen einen Weg zu weisen in Sachen der Religion, dem sie glauben und folgen müßten?" „Der Glaube wäre eine Gabe Gottes, den der Mensch durch äußerlichen Zwang in niemand bringen könnte oder gießen, sondern allein Gott müßte den durchs Wort eingeben."[49]) Oder hören wir einen Lazarus von Schwendi, den katholischen Staatsmann, der von humanistischen Voraussetzungen aus mit deutlichen Anklängen an Luthers beste Worte seinem Kaiser Maximilian am 5. Dez. 1569 schreiben konnte: „Es wäre Milterung und ein leidliche Tolleranz am besten, Fried und Einigkeit in dem geliebten Vaterland zu erhalten und besserer Zeiten zu erwarten. Das allgemeine Gebet der Kirchen ist: da pacem diebus nostris. In der Religion müssen die Geistlichen die Gemueter gewinnen durch Lehr und Exempel und nit zwingen durch das weltliche Schwert und Tyrannei. Die Heiden und Türken haben sich's in ihren Sekten nie unter-

standen, viel weniger die alt christlich Kirch gegen den Arianern oder andern offentlichen Ketzereien. Man hat den Böhmen vor hundert Jahren nach langwierigen Kriegen etwas Tolleranz und Milterung nachgeben und zulassen muessen, und das will bei unseren Zeiten auch sein, es geschehe mit Lieb oder Unlieb, nach viel Blutvergießens und Jammers oder bei Zeiten." [50])

Aus praktisch-politischen Notwendigkeiten heraus ist diese Toleranzstimmung unter protestantischen und katholischen Staatsmännern Deutschlands erwachsen. Sie liegt in derselben Linie, wie die Erasmische Betonung der „Ruhe" als der ersten Bürgerpflicht. „Das protestantische Interesse muß der Sorge zur Erhaltung des Friedens nachstehen," meint August von Sachsen bei Beginn des Kölner Streits [51]). Und indem er mit Kurbrandenburg zusammen auf dem Regensburger Reichstag von 1576 solche politisch motivierte „Toleranz" betätigte, entfernte er sich von den Lutherischen Grundsätzen der Glaubensfreiheit, die dem Antrag der übrigen evangelischen Reichsstände auf reichsgesetzliche Bestätigung der Ferdinandeischen Deklaration zu Grunde lagen; er gab damals um des politischen Einvernehmens der Konfessionen willen die bis dahin allgemein protestantische Forderung preis, daß die Untertanen geistlicher Territorien sich selbst die Religion wählen dürfen! So verschlungen sind die Wege, die in der Geschichte der Toleranz zum Ziele führten.

Im einzelnen muß ferner noch untersucht werden, wie in den Ländern mit geschwächter Staatsgewalt, wo die politischen Einzelkräfte sich die Wage hielten (in Polen, Mähren und Ungarn), oder wo um nationale Selbständigkeit gekämpft wurde (in Siebenbürgen und Holland), oder wo Handelsinteressen im Spiel standen (in Venedig und in den kommerziellen Zentren Frankreichs), wie in solchen Ländern der Toleranzgedanke praktische Fortschritte machte, indem noch nicht den einzelnen Menschen, wohl aber den kleineren politischen und sozialen Körperschaften (Adelsherrschaften, Städten, Provinzen und Fremdenkolonieen) die Duldung zuerkannt und dadurch auf engerem Gebiet der Sinn für gegenseitige Anerkennung gefördert

wurde. Gerade auf solchem Boden ist auch die Theorie der Toleranz weitergepflegt worden, unter Rückerinnerung an Luthers Errungenschaften, unter Anlehnung an den Platonismus und die Sozialideen der Renaissance und unter Weiterentwicklung des Indifferentismus zur Irenik, ja bis zur Abneigung und zum Spott über jede ausgeprägte Form der Religiosität. Toleranzforderungen unter Sozinianern, Arminianern und Flüchtlingsgemeinden in Holland und England sind von diesen drei Momenten in verschiedener Schichtung beeinflußt. Wesentlich von humanistischen Voraussetzungen aus ist der Heptaplomeres von Bodin geschrieben, an dem später der aus dem Luthertum stammende Vorkämpfer der Toleranz, Thomasius, wegen mangelhaften Verständnisses der Religiosität scharfe Kritik üben konnte.

Durch den Überdruß am Theologenregiment der Staatskirchentümer und durch die Unlust an den Glaubenskriegen ist dann die Stimmung zur Toleranz allenthalben weiter verbreitet worden. Auf dem Gebiet der Theorie ist das Aufkommen einer neuen Weltanschauung mit mathematisch-mechanischer Grundlage von entscheidender Bedeutung gewesen; inwiefern dabei Humanismus und Reformation und ältere Einflüsse wechselseitig beteiligt waren, muß erst noch in langer Arbeit untersucht werden. Spinoza, der übrigens auch aus praktischen Gesichtspunkten von der niederländischen Friedenspartei zu seinen entscheidenden Äußerungen veranlaßt wurde, ist für die Geschichte der Toleranzidee fast ebenso wichtig geworden, wie Luther. Durch seine mathematische Weltanschauung ist der Menschheit erst der Sinn vollends aufgegangen für die bei jedem einzelnen Individuum aus einer unendlichen Reihe von Ursachen verschieden bedingte Form der Religiosität. In einer durch und durch gesetzlich bestimmten Welt (des bewußten Determinismus) sind Bekehrungsversuche und Verdammungsurteile sinnlos!

Wenn man unter „Toleranz" das Prinzip der religiösen Nivellierung versteht, die von mechanistischen Voraussetzungen aus jede Überzeugung als gleichberechtigt bestehen läßt, dann

muß man Spinozas Bedeutung für die Toleranz aufs Höchste einschätzen. Wenn man aber größeres Verständnis hat für die Eigenart der Religion und wenn man im persönlich-individuellen Glauben an den Gott der vielgestaltigen Offenbarungsgeschichte bei aller, aus der Liebe fließenden Achtung vor fremder Überzeugung den freien Kampf der Geister mit sieghafter Zukunftshoffnung nicht ausschließt, dann wird man in der Reformation die Anfängerin und in der Geschichte bedeutsamste Förderin zu erblicken haben, des für unsere heutige Gegenwart, und namentlich in einer konfessionell gemischten Stadt, so wichtigen Gutes der Toleranz [52]).

Anmerkungen.

1. W. Köhler, Reformation und Ketzerprozeß, 1901; N. Paulus, Luther und die Gewissensfreiheit, 1905 („Glaube und Wissen", Heft 4) N. Paulus, in Straßburger theol. Studien II 1895 (vgl. dazu die Kritik E. Friedbergs in D. Zeitschr. f. Kirchenrecht 1896 S. 436 f.); P. Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melanchthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit. 1908. Vgl. Fr. Ruffini, La libertà religiosa I. Storia dell' idea. Torino 1900; Am. Matagrin, Histoire de la tolérance religieuse Paris 1905 und E. Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in Deutschl. Freiburg 1891, in den hierher gehörigen Partieen. Dazu neuestens Fr. von Bezold und E. Gothein in „Staat und Gesellschaft der neueren Zeit" (Kultur der Gegenwart II, 5. 1) 1908 S. 84. 194—197.

2. Zu den Schriften über den Toleranzantrag von B. Erzberger und J. Hieber (1902), vgl. H. Mirbt, D. Tol.-Antrag 2. A. 1902; W. Kahl, Bedeutung des Tol.-Antrages, Halle 1902 u. W. Kahl, Über Parität. 1895.

3. Außer N. Paulus a. a. O. vgl. K. Rothenhäusler, Standhaftigkeit der altwürttembergischen Klosterfrauen im Ref.-Zeitalter. 1884.

4. F. Buisson, Séb. Castellion I 1892, S. 374 ff.

5. In seiner Oratio valedictoria 1588, wo Br. Wittenberg als Athen Deutschlands preist und das Deutschland Luthers als Wall und Bollwerk der Geistesfreiheit, wo der Herkules L. über die ehernen Pforten der Hölle den Sieg davongetragen hat. Op. ed. F. Fiorentino I 1879 S. 21.

6. H. Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche 1907, S. 72 f.

7. R. Eckart, Luther im Urteile bedeutender Männer, 1905, S. 52 f.

8. Die Prinzipien sind am deutlichsten herausgestellt bei R. Sohm, Kirchenrecht I 1892; K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, 1893, S. 7 ff.; W. Kahl, Die Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1886, vgl. Deutsch-Evang. Blätter 1903 S. 439 ff.

9. Vgl. die Ausgabe von Michaelis und Ziegler in den latein. Literatur-Denkmälern des 15. und 16. Jahrhdts. XI 1895 S. XXII und 100—104. Gothein übersieht bei Beurteilung der Florentiner Platoniker

(Staat und Gesellschaft a. a. O. S. 194), daß sie von ihren Sozialideen aus nur für die Gemeinsamkeitszüge der Religionen Verständnis hatten, daß dagegen für eigenartige Äußerungen einer einzelnen Religiosität (z. B. Missionstrieb) ihnen Verständnis und Duldung abging. Daß in der Reformation, sofern sie ein Verständnis brachte für die persönliche innere Natur des „Glaubens", „an sich ein Element der Toleranz" lag, ist doch (gegen Gothein a. a. O.) ganz zweifellos.

10. Die Toleranzäußerungen des Erasmus haben m. E. eine doppelte Quelle: Die Verehrung des göttlichen Plato, des Socrates, Cicero usw. (z. B. op. ed. Le Clerk I, 682 A. 683 E; III, 596 f. 1881 F) liegt prinzipiell in der Linie des mittelalterlichen Neuplatonismus. Neu dagegen im Sinne des sozial gerichteten Indifferentismus der Renaissance ist die Polemik gegen jeden „Tumult" im Zusammenleben der Christen (vgl. die Schrift De amabili ecclesiae concordia V, 469 ff; Summa nostrae religionis pax est et unanimitas III, 694 C; unter Umständen ist fucus und dissimulatio nach Plato erlaubt, nur um die Einheit festzuhalten III, 641 AB; vgl. zahlreiche Stellen bei Fr. Lezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus 1895, S. 50 f. Anm.). Der zweite Gedanke stärkt das äußere Kirchentum, das durch den ersten aufgelöst zu werden in Gefahr ist (um der publica tranquillitas willen ist die externa societas ecclesiae catholicae nicht zu verachten, V, 337 B). Sehr bezeichnend ist die Definition der „Ketzerei": So nenne ich nicht jedweden Irrtum (der kommt bei jedem außer der heil. Schrift vor, V, 432—435), sondern die beharrliche Bosheit, die irgend eines Vorteils wegen durch verkehrte Glaubenssätze die Ruhe der Kirche stört (V, 1081 B). Auch die Bestrafung der Ketzer hat nach diesem Gesichtspunkt der tranquillitas vor sich zu gehen.

11. Vgl. Fr. O. Stichart, Erasmus von Rotterdam 1870, S. 276 bis 291.

12. Das Aufkommen des „Erasmismus" von 1536 an und sein Einfluß auf Religionsgespräche und Friedensverhandlungen muß noch gründlicher untersucht werden.

13. Ein Beitrag zur Geschichte der Toleranz im humanistischen Zeitalter ist der Streit über den im pfälzischen Krieg 1504 gefangenen Judenknaben, ob er getauft werden müsse oder nicht. Wimpfeling, Geiler, Zasius stehen in diesem Kampfe für „Glauben, Wahrheit und Gerechtigkeit" auf Seiten derer, welche die Beseitigung aller Irrlehre herbeiführen und Türken wie Juden „unterdrücken" wollen. Vgl. R. Stintzing, Ulr. Zasius, 1857, S. 113 ff.; L. Geiger, Joh. Reuchlin 1871, S. 205 ff.; Jos. Knepper, Jak. Wimpfeling, 1902. S. 244 f.

14. In „Von weltlicher Obrigkeit", 1523, E. A. 22, 82—88. W. A. 11, 263 f.

15. E. A. 50, 316 f. Gott hat neben dem geistlichen das weltliche Regiment verordnet, „welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich müssen Frieden halten und still sein ohne Dank", E. A. 22, 68.

16. Daß damit (in scheinbar Augustinischem Gewand) der Verweltlichung und Rationalisierung des Staatswesens (im Sinne der Renaissance) das Wort geredet wird, hat M. Lenz in Pr. Jahrbücher 75 (1894) S. 432 f. deutlicher gesehen, als E. Brandenburg in den Schriften unseres Vereins, Nr. 70, S. 11. Vgl. auch Th. Kolde, Der Staatsgedanke der Reformation und die römische Kirche, 1903, S. 10—12. Der über die Staatsanschauung der Renaissance hinausführende religiös-positivistische Gedanke, daß alles (auch aus Sünde) Gewordene gottgewollt sei, und alle geschichtlichen Ordnungen „Larven", „Handröhren" oder Mittel Gottes sind, ist ebenfalls von M. Lenz deutlich ausgeführt. S. 431.

17. Zwar scheint dem der Wortlaut L.s entgegenzustehen, wenn es in der Vorrede zum Visitationsbuch (1528) zweimal heißt, daß „Sr. Kurfürstlichen Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist" (E. A. 23, 9 und 6). L. will damit aber nur sagen, daß das geistliche Regiment dem Fürsten aus ganz anderen Gründen und mit anderen Konsequenzen anhängt, als das weltliche Regiment. Es könnte gerade so gut jemand anderen in der Christenheit anvertraut sein. Da aber zur Zeit sonst niemand den Beruf hat, als eben die Obrigkeit aus den oben angegebenen (2—3) Gründen, ist es, wie Th. Brieger in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 2, 1892, S. 530 schon geurteilt hat, (aus L.s Grundvoraussetzungen aus) ihre „einfache Christenpflicht". Vgl. M. Lenz a. a. O. S. 433 und 435 f.: „persönliche Verantwortung". Zu den zwei von Brieger betonten Gesichtspunkten, dem sachlichen und persönlichen, glaube ich den auch von Brieger nicht versäumten Hinweis (S. 522 oben, 526) auf die geschichtlich-positiven Rechtszustände des spätmittelalterlichen Landeskirchentums besonders betonen zu müssen, da dieser Gesichtspunkt uns in den Gutachten und Vorschlägen L.s zwischen 1523 und 1526 hauptsächlich entgegentritt (vgl. meinen Aufsatz in Zeitschr. f. K. Gesch. 1908, S. 267 ff.).

18. Neben der Rationalisierung des Staatslebens (Anm. 16) ist hierin und in den darin eingeschlossenen Aufgaben mit Brieger (a. a. O. S. 530 oben) und Kolde (a. a. O. S. 15) das neue kulturfördernde Element in L.s Staatsanschauung zu erblicken, seine Vorarbeit für den aufgeklärten Despotismus und den deutschen Idealismus. Vgl. D. Schäfer, Weltgeschichte I, 89. 139 f.

19. Enders 7, 150.

20. E. A. 21, 7.

21. Das ist der springende Punkt, daß Luther, der sich den Bauern gegenüber als den Evangelisten ausspielt (E. A. 24, 282), auch den Herren gegenüber kein Jota am bestehenden Staatsrecht verändern will. Das haben W. Köhler und ihm nach P. Wappler übersehen und sind ungerecht geworden. Einseitig ist auch die geschichtliche Orientierung, daß hier die Luft des Mittelalters wehe (Köhler a. a. O. S. 21 ff.; Wappler S. 7 und an vielen anderen Orten); es ist ganz spezifisch die (allerdings auf mittelalterlicher Grundlage entstandene) Staatsidee der Renaissance, daß das Zusammenleben der Bürger nur durch die Uniformität der (wenn auch mageren) religiösen Grundüberzeugungen sich harmonisch gestalte.

22. E. A. 50, 307.

23. Bezeichnend ist, daß L. das Übergeben an den Teufel, 1. Tim. 1, 20, nicht als Bann im Sinne von Verdammung verstehen will. Er glaubt, daß Paulus die beiden Ketzer habe eine Weile lang durch den Teufel plagen lassen, zur eventuellen Besserung. Als das nichts half, ließ er sie wohl (ungestraft) gehen. Vgl. Lektion wider die Rottengeister (1525), E. A. 51, 314.

24. „Der ist ein Ketzer, der halsstarrig in einem Artikel des Glaubens irret und das bekennet", E. A. 31, 124. „Ketzer legen einen anderen Grund", mit Beziehung auf 1. Kor. 3, 11, E. A. 25², 319.

25. E. A. 53, 111. Vgl. Zeitschr. f. K. Gesch. 1908, S. 289.

26. E. A. 50, 319.

27. De Wette 3, 264 ff. Enders 6, 161 f., 198 f., 213 f., 277 f., 9,230 f., 270 f. E. A. 31, 227 ff.

28. Vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt, 1907, S. 190 ff. Nur eine persönliche Abbitte, nicht ein sachlicher Widerruf, war verlangt worden. Wie beengend trotzdem der Glaubenszwang des obrigkeitlichen Kirchenregiments wirkte, dafür ist der Brief Karlstadts an Kurfürst Johann vom 13. Dez. 1526 ein erschütterndes Beispiel: K. hat sein „Biblien und alle heyligen bucher beiseitz gelegt". „Halte mich als einer, der von der gantzen Biblien gar nichts weiß". H. Barge, A. Bodenstein von Karlstadt II, 1905, S. 582. Vgl. auch das Verhalten gegen Hans Mohr in Koburg Köstlin-Kawerau, M. L. II⁵, 97.

29. Zuletzt, mit bedeutenden Einschränkungen, E. Tröltsch in „Die Kultur der Gegenwart", herausg. v. P. Hinneberg I, 4, 1906, S. 304 f.

30. Es handelt sich darum, ob bei den Anfängen der durchgeführten staatlichen Toleranz (Cromwell, Penn, Niederlande, Polen, Ungarn) spiritualistische Traditionen und kontinuierliche Zusammenhänge mit den Täufern wirksam waren. Man erwartet das am ehesten in den Niederlanden und in Ungarn. Aber gerade hier stehen Gründe des humanistisch-sozialen Raisonnements und Nötigungen der politischen Realitäten im Vordergrund. Wenn dazu im England Cromwells und in Pennsylvanien die lebendige Einsicht in die eigene Natur des

Glaubens kommt, so kann letztere auf dem Boden jeder Reformationskirche (letztlich von Luther veranlaßt) erwachsen sein, wie wir auch in den Niederlanden bei Coornhert, Oldenbarneveld und Genossen beobachten können (vgl. Dilthey in Archiv f. Gesch. d. Philosophie V, 487 ff.). Die Annahme der täuferischen Vermittelung ist nicht notwendig. Insbesondere Fox und das Quäkertum bedeuten einen Neueinsatz. Beim Täufertum der Reformationszeit lassen sich gar keine Möglichkeiten und Zeitpunkte angeben für die Abstreifung seines supranatural engherzigen Charakters. Vgl. W. Koehler in Theol. Jahresbericht 1906, S. 387. Und über S. Franck, der als einseitigster Vorkämpfer des Spiritualismus in Betracht kommen könnte, vgl. A. Hegler in Theol. Realencyclopädie VI³, 150 Zeile 10 ff.

31. Es sollen „alle und jede Wiedertäufer und Wiedergetauften, Mann und Weibspersonen verständigen Alters, vom natürlichen Leben zum Tode mit Feuer und Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Person ohne vorhergehende der Geistlichen Richter Inquisition gerichtet und gebracht werden". Der wichtige Zusatz beweist, wie die mitbeschließenden lutherischen Stände die Aktion aufgefaßt wissen wollen. Wir haben es hier nicht mit mittelalterlichem Ketzerrecht, sondern mit einem Gesetz des seiner Selbständigkeit bewußt werdenden Staates zu tun (gegen P. Wappler a. a. O. S. 56).

32. Das geht ganz deutlich aus den Zwickauer Wiedertäuferakten hervor, die P. Wappler bearbeitet hat. Vgl. Spalatins Bitte S. 19; die Fürbitte der Herrn Visitatoren S. 38 N. 3; die Bitte des Rats, der nach dem ganzen Kontext mit den Visitatoren einer Meinung ist S. 41; auch an der Bestrafung des hartnäckigen Sturm mit ewigem Gefängnis statt mit dem Feuertod (S. 53 f.) scheint Luther schuldig gewesen zu sein. Und andererseits S. 48 f., 78 f.

33. Eine exakte Zusammenstellung all der Urteile, die Luther im Kampf gegen das Schwärmertum fällt, wird das noch deutlicher hervortreten lassen, als oben im Text durch den Hinweis auf den Titel der ersten und auf den Grundgedanken der wichtigsten von den hierhergehörigen Streitschriften geschehen ist. Vgl. übrigens Th. Kolde, Luther über Sektierer und Ketzer in Christl. Welt, 1889, S. 425 ff.

34. Das höhnische Wort von der Bewahrung der Schäflein vor jedem Irrsal falscher Lehre durch Hirten, deren man sich vorher versichert (Köhler a. a. O. S. 28; Wappler 63), übersieht völlig die geschichtliche Situation und die tatsächliche Aufgabe, vor welche die Reformatoren gestellt waren. Zwei Gesichtspunkte sind für Luther maßgebend: 1. der göttliche Wille, der in der Kontinuität der geschichtlichen Institution sich kundtut und 2. das philologisch-geschichtliche Bibelverständnis der „berufenen" Geistlichen („das Evangelium werden wir nicht wohl erhalten, ohne die Sprachen; sie sind die Scheide, darin dies Messer des Geistes

steckt“ u. s. w. E. A. 22, 183 f.). Luther hat zu allen Zeiten „berufe
Geistliche von den Hörern unterschieden (gegen Wappler S. 61); auch
„reine Lehre“ ist bei Luther und Melanchthon etwas ganz anderes,
was Köhler S. 28 f. und Wappler S. 61 darunter verstehen.

35. E. A. 54, 97; Enders 9, 365.

36. Vgl. Auslegung des 82. Psalms von 1530. E. A. 39, 250—2

37. Die Unterscheidung Luthers zwischen aufrührerischen und n
gotteslästerlichen Ketzern, scheint verwischt lediglich in den Zusätzen
Gutachten Melanchthons Corp. Ref. IV, 737 ff. und III, 195 ff. (v
Zeitschr. f. histor. Theologie 1858 S. 560 ff.). Doch auch hier ist
Hauptnachdruck gelegt auf die Zerstörung der regna mundi (die als z
sammenfassende Hauptsache am Schluß betont wird) und auf den Ung
horsam, daß etliche landesverwiesene Führer der Täufer ihre Zusa
oder Eid nicht gehalten haben.

38. Die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens der bleibend
Einsicht in die wahre Natur des Glaubens und der Nachgiebigkeit geg
das neue Ketzerrecht liegt bei Luther in der scharfen Unterscheidu
zwischen „geistlich“ und „körperlich“, bzw. „weltlich“, die aber gera
andererseits den Fortschritt gegen das Mittelalter bedeutet.

39. An Wenc. Linck 14. Juli 1528; Enders 6, 299. Von
Wiedertaufe 1528; E. A. 26, 256.

40. Das Nähere vgl. Ferd. Buisson, Seb. Castellion II 1
Castellio unterscheidet sich von dem ihm zunächst stehenden Spirituali
Seb. Franck durch den Gesichtspunkt der sozialen Notwendigkeit
Zusammenlebens der Menschen. Eben damit kann er auf die Folge
positiv eingewirkt haben, aber untersucht ist es bis jetzt noch nicht (
Buch von Buisson versagt in diesem Punkt, II, S. 285 ff.). In
Ländern, wo er unter den Sozinianern nachgewirkt haben könnte (Vene
Polen, Ungarn), ist der Fortschritt in der Geschichte der Toler
jedenfalls nicht in erster Linie durch Erstarken der gedanklichen Tra
tion, sondern durch realpolitische Notwendigkeiten bedingt gewesen.

41. Chr. E. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete d
Moral, 1884, S. 56.

42. Erklärung des Johannesevangeliums 1537/38. E. A. 4
184 f. 187.

43. Deshalb möchte ich auch die Formulierung Th. Koldes nic
annehmen, die so ziemlich den von mir entwickelten Gedanken entsprid
daß Luther „für Gewissens- und Glaubensfreiheit“ eintrat, „die Folgeru
der Religions- und Kulturfreiheit nicht gezogen hat“. (Der Staatsg
danke der Ref., S. 18.) Unter „Glaubensfreiheit“ verstehen wir eb
heutzutage die Anerkennung der Glaubensindividualität, nicht nur d
von Luther in den Tagen von Worms mit dem Gamalielwort erkämpf

Recht des individuellen Glaubensirrtums. Vgl. Th. Kolde, Martin Luther I 1884, S. 349 f.

44. Der Ausdruck ist von mir im Anschluß an Hunzinger und Loofs übernommen für die Reste a parte potiori aus der mittelalterlichen Weltanschauung; vgl. Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1908, S. 293.

45. Vgl. das massenhafte Stellenmaterial aus allen Perioden von Luthers Leben, das W. Köhler a. a. O. S. 13 zusammengestellt hat.

46. Wann wurde zum erstenmal das Wort „Toleranz" gebraucht? Brenz unterscheidet 19. Sept. 1555 in einem Gutachten über den geistlichen Vorbehalt zwischen „ein legitima et ordinaria tolerancia" und „ein tentacio Dei oder illegitimus consensus". Vgl. Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, herausg. v. Viktor Ernst III, 1902 S. 327 f.

47. Wie unklar die Vorstellungen sind, bezw. inwiefern die „Sekten" nicht nach ihrer Gewissensüberzeugung, sondern entsprechend dem Kriminalgesetz des Staates beurteilt werden, beweist schlagend eine Bemerkung des Wirtembergischen Rats Kaspar Ber: „nota nit zu vergessen, das zu dem wort „„stand"" auch der underthonen expresse meldung beschehen sollt, auf die augspurgisch confession restringiert, omnibus sectis exclusis, das also keiner wider sein gewisse zu tringen". Vgl. A. Druffel, Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts III, 1882 S. 485. Der Theologe Ottheinrichs, Mag. Michel Tiller fordert Freiheit für die Untertanen katholischer Stände, sich „dem Wort Gottes" anschließen, aber Verweigerung der Bekenntnisfreiheit für die Untertanen protestantischer Stände. Vgl. G. Wolf, Der Augsburger Religionsfriede 1890 S. 31 f.

48. In der Verhandlung am 17. Juni 1555 bittet Ottheinrich, eingedenk zu sein, daß er stets für Freistellung der Untertanen votiert habe, und dafür, daß keiner der Religion halb „das sein verlassen oder verkaufen muste". Aber schon am Abend des 3. April war Christoph von Wirtemberg vom jüngeren Zasius im Namen des Königs Ferdinand und des Herzogs Albrecht von Bayern bedrängt worden, die Bekenntnisfreiheit der Untertanen sei durchaus unannehmbar und aussichtslos. So gab er diese Forderung auf und versprach, auch die Einigen zum Nachgeben in diesem Punkt zu bestimmen. Vgl. Briefwechsel des Hz. Christoph a. a. O. III S. 232 Anm. u. 113 Anm.

49. Vgl. A. Heidenhain, Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen 1557, 1562. 1890 S. 76 und 78. Fr. Herrmann in der vom histor. Verein für Hessen herausgegebenen Festschrift, Philipp der Großmütige von Hessen. Marburg 1904 S. 19.

50. Briefe und Akten zur Gesch. d. 16. Jahrhunderts V herg. v. W. Goetz 1898 S. 585 f. Für die Nachwirkung des „Erasmismus" vgl. Schwendis Urteil über den Straßburger Städtemeister Sigmund Wormser:

ist „in der religion ein catholicus erasmianus, dem vil ding ubel gefelt". a. a. O. S. 555. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs vgl. den Bericht des Augsburger Bischofs Johann Egolf von Knöringen an Albrecht von Bayern, Schwendi habe in Religionssachen Ihr K. Majestät „zu allerlai beschwerlichen neuerungen und, wie mans am hof getauft, tollerantias zu bereden sich bisher ernstlich unterstanden, und, als wol zu vermuethen, nit wenig erhalten". a. a. O. S. 735.

51. D. Schaefer, Weltgeschichte I, 133.

52. Der nach dem Vortrag stattgehabten persönlichen Aussprache mit den Herren Th. Brieger, Th. Kolde und O. Scheel und dem Austausch mit meinen Leipziger Kollegen P. Herre und H. Hoffmann verdanke ich manchen Hinweis und einige schärfere Formulierungen. Herzlichen Dank dafür!

Verzeichnis der noch vorhandenen Vereinsschriften.

Heft 1—95. 1883—1907.

1. **Kolde**, Th., Luther und der Reichstag zu Worms 1521.
2. **Koldewey**, Friedr., Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation.
3. **Stähelin**, Rudolf, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum vierhundertjährigen Geburtstage Zwinglis dargestellt.
4. **Luther**, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von K. Benrath

5/6. **Bossert**, Gust., Württemberg und Janssen. 2 Teile.

12. **Iken**, J. F., Heinrich von Zütphen.

17. **Aleander**. Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, übersetzt und erläutert von Paul Kalkoff.

19. **Erdmann**, D., Luther und seine Beziehungen zu Schlesien, insbesondere zu Breslau.
20. **Vogt**, W., Die Vorgeschichte des Bauernkrieges.
21. **Roth**, F., W. Pirkheimer. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation.
22. **Hering**, H., Doktor Pommeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation.
23. **von Schubert**, H., Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie.
24. **Ziegler**, H., Die Gegenreformation in Schlesien.
25. **Wrede**, Ad., Ernst der Bekenner, Herzog v. Braunschweig u. Lüneburg.
26. **Kawerau**, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation.
27. **Baumgarten**, Hermann, Karl V. und die deutsche Reformation.
28. **Lechler**, Gotth., Viktor Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation.
29. **Gurlitt**, Cornelius, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Ein Bild aus dem Erzgebirge.
30. **Kawerau**, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation.
31. **Walther**, Wilh., Luthers Beruf. (Luther im neuesten römischen Gericht, 3. Heft.)
32. **Kawerau**, Waldemar, Thomas Murner und die deutsche Reformation.
33. **Tschackert**, Paul, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder.
34. **Konrad**, P., Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter.
35. **Walther**, Wilh., Luthers Glaubensgewißheit.
36. **Freih. v. Wintzingeroda-Knorr**, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft I: Reformation und Gegenreformation bis zum Tode des Kurfürsten Daniel von Mainz (21. März 1582).
37. **Uhlhorn**, G., Antonius Corvinus, Ein Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am Mittwoch nach Ostern, 20. April 1892.

38. Drews, Paul, Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit.
39. Kawerau, Waldemar, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts.
40. Preger, Konrad, Pankraz von Freyberg auf Hohenaschau, ein bayrischer Edelmann aus der Reformationszeit.
41. Ulmann, Heinr., Das Leben d. deutsch. Volks bei Beginn d. Neuzeit.
42. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft II: Die Vollendung der Gegenreformation und die Behandlung der Evangelischen seit der Beendigung des dreißigjährigen Krieges.
43/44. Schott, Theodor, Die Kirche der Wüste. 1715—1787. Das Wiederaufleben des franz. Protestantismus im 18. Jahrhundert.
45. Tschackert, Paul, Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit.
46/47. Bossert, Gustav, Das Interim in Württemberg
48. Sperl, August, Pfalzgraf Philipp von Neuburg, sein Sohn Wolfgang Wilhelm und die Jesuiten. Ein Bild aus dem Zeitalter der Gegenreformation.
49. Lenz, Max, Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation.
50. Götzinger, Ernst, Joachim Vadian, der Reformator und Geschichtsschreiber von St. Gallen.
51/52. Jakobi, Franz, das Thorner Blutgericht. 1724.
53. Jacobs, Ed., Heinrich Winkel und die Reformation im südlichen Niedersachsen.
54. von Wiese, Hugo, Der Kampf um Glatz. Aus der Geschichte der Gegenreformation der Grafschaft Glatz.
55. Cohrs, Ferdinand, Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897.
56. Sell, Karl, Philipp Melanchthon u. d. deutsche Reformation b. 1531.
57. Vogler, Wilhelm, Hartmuth von Kronberg. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit. Mit Bildnis.
58. Vorberg, Axel, Die Einführung der Reformation in Rostock.
59. Kalkoff, Paul, Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521.
60. Roth, Friedrich, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das gleichzeitige Erziehungs- und Schulwesen bis in die ersten Jahrzehnte nach Melanchthons Tod.
61. Kawerau, Gustav, Hieronymus Emser. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte.
62. Vahlow, F., Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlaß seines 400jährigen Geburtstages dargestellt.
63. Kolde, Th., Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation.
64. Schreiber, Heinrich, Johann Albrecht I., Herzog von Mecklenburg.
65. Benrath, Karl, Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien.
66. Roth, F., Leonhard Kaiser, ein evang. Märtyrer aus d. Innviertel.
67. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Erste Hälfte.

(Fortsetzung auf Seite 2 des Umschlages.)

Verzeichnis

der

Schriften für das deutsche Volk

herausgegeben vom

Verein für Reformationsgeschichte.

Bisher sind folgende Hefte erschienen:

1. Georg Rietschel, Luther und sein Haus.
2. Heinrich Rinn, Die Entstehung der Augsburgischen Konfession.
3. Gottlieb Linder, Die Reformationsgeschichte einer Dorfgemeinde.
4. Adolf Henschel, Valerius Herberger.
5. Otto Rasemann, Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen.
6. P. Gennrich, Das Evangelium in Deutschösterreich und die Gegenreformation (1576–1630).
7. Julius Schall, Ulrich von Hutten. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation.
8. Fritz Baumgarten, Wie Wertheim evangelisch wurde.
9. H. Meinhof, Dr. Pommer Bugenhagen und sein Wirken. Dem deutschen Volke dargestellt.
10. Adolf Henschel, Johannes Laski, der Reformator der Polen.
11. Franz Blankmeister, Dresdner Reformationsbüchlein.
12. Georg Rietschel, Luthers seliger Heimgang.
13. Julius Ney, Die Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speyer 1529.
14. A. Kurs, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Calenberg, geborene Prinzessin von Brandenburg.

15/16. Julius Köstlin, Die Glaubensartikel der Augsburger Konfession erläutert.

17. Friedrich Hülße, Die Stadt Magdeburg im Kampfe für den Protestantismus während der Jahre 1547–1551.
18. K. Schmidt, Das heilige Blut von Sternberg.
19. A. Splittgerber, Kampf und Sieg des Evangeliums im Kreise Schwiebus.
20. Adolf Henschel, Petrus Paulus Vergerius.
21. Heinrich Rinn, Luther, ein Mann nach dem Herzen Gottes.

22. W. Höhn, Kurze Geschichte der Kirchenreformation in der gefürsteten Grafschaft Henneberg.
23. R. Foß, Lebensbilder aus dem Zeitalter der Reformation.
24. Julius Schall, Doktor Jakob Reihing, einst Jesuit, dann (Konvertit) evangelischer Christ 1579–1628.
25. Th. Förster, Luthers Wartburgsjahr 1521–1522.
26. Fr. Baumgarten, Der wilde Graf (Wilhelm von Fürstenberg) und die Reformation im Kinzigtal.
27. Karl Fr. Stark, Die Reformation im unteren Allgäu: in Memmingen und dessen Umgebung.
28. Otto Albrecht, Die evangelische Gemeinde Miltenberg und ihr erster Prediger.
29. G. Zeitler, Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirche in Unterfranken.
30. H. v. Schubert, Was Luther ins Kloster hinein- und wieder hinausgeführt hat.
31/32. Solle, R. W., Reformation und Revolution. Der deutsche Bauernkrieg und Luthers Stellung in demselben.
33. Th. Harten, Eine Hochburg der Hugenotten während der Religionskriege.
34. H. Schnell, Die Einführung der Reformation in Mecklenburg.
35. Heinrich Rocholl, Aus dem alten Kirchenbuch einer freien Reichsstadt. Warnende Bilder aus der Vergangenheit für die Gegenwart in der Jesuitenfrage.
36. Heinrich Rocholl, Anna Alexandria, Herrin zu Rappoltstein, eine evangelische Edelfrau aus der Zeit der Reformation in Elsaß.
37. Adolf Henschel, Dr. Johannes Heß, der Breslauer Reformator.
38. L. Nottrott, Versuch einer römischen „Reformation" vor der Reformation.
39. Julius Schall, Durchs Feuer der Trübsal bewährt! Eine Leidensgeschichte aus der evangelischen Kirche Frankreichs.
40. H. v. Schubert, Feiern wir Gustav Adolf mit Recht als evangelischen Glaubenshelden?
41. Walter Friedensburg, Die ersten Jesuiten in Deutschland.
42. Adolf Henschel, Johann Heermann.
43. Hermann Dechent, Geschichte der Stadt Frankfurt in der Reformationszeit oder Frankfurter Reformationsbüchlein.
44. Gustav Krüger, Philipp Melanchthon. Eine Charakterskizze.

Preis des einzelnen Heftes 15 Pfennig.
Je 10 Hefte 1 Mk. franko.

Wischau & Burkhardt, Halle a. S.

Ir. 99. Preis: Mk. 2.40.

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.

echsundzwanzigster Jahrgang. Zweites bis viertes Stück.

Johannes Calvin

n Lebensbild zu seinem 400. Geburtstag am 10. Juli 1909

von

Lic. August Lang
Domprediger und Privatdozent in Halle a. S.

Leipzig 1909.
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Kiel,
Professor Dr. Unzer,
ger für Schleswig-Holstein.

Dresden,
Justus Naumanns Buchhandlung,
Pfleger für Sachsen.

Stuttgart,
G. Pregizer,
Pfleger für Württemberg

70. Brandenburg, Erich und Eberlein, Gerhard, Vorträge, gehalten auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau.

71. Beck, Herm., Kaspar Klee von Gerolzhofen. Das Leben eines elsässischen ev. Pfarrers um die Wende d. 16. z. 17. Jahrh.

72. Schnell, Heinrich, Heinrich V., der Friedfertige, Herzog Mecklenburg. 1503—1552.

73. Kawerau, Gustav, Die Versuche, Melanchthon zur katholisch Kirche zurückzuführen.

74. Schreiber, Heinrich, Die Reformation Lübecks.

75. Herold, Reinhold, Geschichte der Reformation in der Graffc Oettingen. 1522—1569.

76. Steinmüller, Paul, Einführung der Reformation in die K mark Brandenburg durch Joachim II.

77. Rosenberg, Walter, Der Kaiser und die Protestanten in Jahren 1527—1539.

78. Schäfer, Ernst, Sevilla und Valladolid.

79. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Nie landen. Erster Teil.

80. Zahn, W., Die Altmark im dreißigjährigen Kriege.

81. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Nie landen. Zweiter Teil.

82. Schultheß-Rechberg, Gustav von, Heinrich Bullinger, Nachfolger Zwinglis.

83. Egelhaaf, Dr. Gottlob, und Diebl, Lic. Dr. Wilhelm, Vortr gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins Reformationsgeschichte am 7. April 1904 in Kassel.

84. Mulot, R., John Knox, 1505—1572. Ein Erinnerungsblatt vierten Zentenarfeier.

85. Korte, Aug., Die Konzilspolitik Karls V. i. d. J. 1538—1543.

86. Schnöring, Dr. Wilhelm, Johannes Blankenfeld. Ein Leb bild aus den Anfängen der Reformation.

87. Benrath, Karl, Luther im Kloster 1505—1525. Zum Verstän und zur Abwehr.

88/89. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Un drückung. Erstes Heft: Der Reformationsversuch.

90. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sä schen Kurkreise vom Jahre 1555. Erstes Heft: Die kirchlichen sittlichen Zustände.

91. Niemöller, Heinrich, Reformationsgeschichte von Lippstadt, ersten evangelischen Stadt in Westfalen.

92. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sä schen Kurkreise vom Jahre 1555. Zweites Heft; Die wirtschaftli Verhältnisse.

93. Kawerau, Gustav, Paul Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt.

94. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Un drückung. Zweites Heft: Die Unterdrückung.

95. Westphal, F., Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottsel zu Anhalt. Zum 400jährigen Geburtstage am 15. August 1907.

96/97. Müller, Nikolaus, Georg Schwartzerdt, der Bruder Melanchth und Schultheiß in Bretten. Festschrift zur Feier des 25jähr Bestehens des Vereins für Reformationsgeschichte.

98. von Schubert, H., und Hermelink, H., Vorträge, gehalten auf XXV. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgesch am 22. und 23. April in Bretten.

Johannes Calvin

Ein Lebensbild zu seinem 400. Geburtstag

am 10. Juli 1909

von

Lic. August Lang.

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1909.

Inhalt.

Vorbemerkung.

Wenn ich auf den folgenden Seiten dem Leser ein Lebens-
ld des Genfer Reformators in knappen Zügen darbiete, so
ınn es nicht meine Aufgabe sein, mit den großen Biographien
nes Henry, E. Stähelin, Kampschulte oder gar Doumergue's
ı wetteifern. Zwar haben diese Werke trotz der Vorzüge, die
des unter ihnen besitzt, längst nicht das Ideal einer Lebens-
:schreibung erreicht, die in jeder Beziehung, durch wissenschaft-
che Gründlichkeit, inneres Verständnis und künstlerische Ge-
altung der Bedeutung Calvins angemessen wäre. [1]) Aber was
ort mangeln mag, kann hier nur in sehr beschränktem Maße
:rgänzung finden: wie diese Zeilen dem äußeren Anlaß des
:alvin-Jubiläums ihren Ursprung verdanken, so wollen und
ȷnnen sie die Calvinforschung nur dadurch fördern, daß sie,
ıit einer vorläufigen Lösung der schwebenden Fragen zufrieden,
ısammenfassen und zur Einheit verbinden. Mein Ziel ist nur,
as Wissenswerteste, ja unumgänglich Notwendige zur Charakte-
:ftik der Person und des reichen Lebenswerkes Calvins in
hlichter Erzählung vorzutragen. Dabei soll mein Hauptaugen-
ıerk darauf gerichtet sein, die religiöse Eigentümlichkeit des
teformators in seinem Werden, Wollen und Wirken zu zeichnen:
uf die Ereignisse, die Begleitumstände, die mithandelnden Per-
ȷnen soll nur so viel Licht fallen, als sie zur Erklärung dessen,
ıas Calvin als religiöser Charakter war und erstrebte, Licht
eben. Ich hoffe zur Lösung gerade dieser Aufgabe durch die
esondere Richtung meiner langjährigen Calvinstudien einiger-
ıaßen gerüstet zu sein.

1. Kapitel.

Calvins Jugend und Bekehrung.

I.

Das Frankreich des 16. Jahrhunderts, in das C
Jugend fällt, herbergte ein aufstrebendes, kinderreiches,
damals finanzkräftiges, an allen Aufgaben der Zeit emsi
arbeitendes Volk. Sein geistiges Leben durchdrang sich j
und mehr mit den Idealen der Renaissance und des Hu
mus. Der König, der Adel auf dem Lande, aber auch
Bürger in den Städten bauten sich ihre Schlösser und
in dem neuen klassischen Stil Italiens; berühmt ist vor
das Königsschloß von Blois als ein bezaubernd frisches, d
Denkmal der Frührenaissance. Der heitere Hofpoet C
Marot und der sprudelnde, tollgroteske Humorist Rabela
echte Gestalten jener entbundenen und doch in den Men
keitsidealen der Renaissance sich zusammenfassenden G
Überall in den Städten entstanden humanistische Latein
mit neuer Methode des Unterrichts, an den Universitäten
außer der theologischen alle Fakultäten neue Bahnen der W
schaft auf Grund der erwachten klassischen Studien. All
denzen des Volkes aber entfalteten sich um so glücklic
mehr sie, auch seine wirtschaftlichen und politischen Kräft
der bunten Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenstrebten
folge der geschichtlichen Entwicklung, infolge des im Na
charakter liegenden Zuges zur Zentralisation war Frankreich
und straffer zu einem Staat zusammengewachsen, als irgend
deres Land Europas. Auf den Stadttoren las man wohl
zeichnenden Spruch: ein Gott, ein König, ein Gesetz, ein G
Auch die Kirche ordnete sich willig dem nationalen Ganzen ein
dazu hatte der junge, lebensfreudige, von Geist und Tatkraf
hende, aber auch von Sinnlichkeit, Leichtfertigkeit und unstetem



umgetriebene König Franz I. durch das Konkordat von 1516 die Ernennung der Bischöfe, also die entscheidende Gewalt wie im Staate, so auch in der französischen Kirche erlangt. So reiche Hilfsmittel machten es ihm möglich, den jahrzehntelangen Kampf mit der habsburgisch-spanischen Weltmacht und seinem großen Gegner Karl V. ruhmvoll auszuhalten.

Auch in der religiösen Frage des Reformationsjahrhunderts traten in Frankreich gleichzeitig, ja noch früher als in Deutschland, hoffnungsreiche Keime hervor. Wie der Reformation Luthers die des Erasmus vorauslief, so gab es auch hier einen biblischen Humanismus, ernster noch und religiös tiefer, als die Reform, die der niederländische Humanist anregte. Le Fèvre d' Etaples (Faber Stapulensis), um die Mitte des 15. Jahrhunderts in der Picardie geboren, hatte durch Übersetzung und Auslegung — den fünffältigen Psalter (Psalterium quincuplex) 1509, den Kommentar zu den Paulinischen Briefen 1512, zu den Evangelien 1522 und den katholischen Briefen 1525, endlich durch seine Übertragung der Vulgata in die Landessprache (die einzelnen Teile zusammengefaßt in der Antwerper Bibel 1530) — dem französischen Volke das Studium der Bibel als der vom h. Geist eingegebenen Quelle der Wahrheit nahe gelegt. Die Bibelforschung aber leitete Le Fèvre selbst bis an die Pforte reformatorischer Erkenntnis. „Nicht die Werke rechtfertigen", so führt er schon im Kommentar zum Römerbrief aus, „sondern wenn sie gut sind, bereiten sie höchstens zur Aufnahme der Rechtfertigung Gottes vor." „Die Werke des Glaubens sind die Zeichen des Glaubens, und zwar des lebendigen Glaubens, welchem die Rechtfertigung zuteil wird, wie dem gesunden zur Sonne gekehrten Auge die Erleuchtung, und sie bewahren die Rechtfertigung." Zu Jak. 2, 18 aber lesen wir: „Es ist unmöglich, daß einer gläubig sei und den Glauben zwar habe, aber nicht die Werke des Glaubens, wenn aus dem Glauben durch die Liebe eine Gelegenheit zum Wirken hervorgeht. Und auf der andern Seite ist es unmöglich, daß einer gute Werke habe, welcher den Glauben nicht hat." Das klingt fast ganz evangelisch; gleichwohl trennt Le Fèvre ein weiter

Abstand von den wirklichen Reformatoren. Die Grundlehre der letzteren von der allgemeinen Verderbnis des natürlichen Menschen ist dem ersteren fremd. Daher beklagt er wohl die römischen Mißbräuche, er polemisiert gegen Cölibat, Fasten und lateinische Liturgie, aber zu einem nachhaltigen Angriff auf das römische System brachte er es nicht. Nicht nur Alter und die Sanftmut seines Charakters hielten ihn davon zurück. Was ihn auszeichnet, ist vorzüglich sein Biblizismus, und dann eine gewisse mystische Innerlichkeit im Gegensatz zu der katholischen Veräußerlichung der Religion, aber noch nicht das Evangelium der Reformation. Selbst der Gegensatz gegen die Scholastik — er hatte 1517—1521 einen heftigen Streit mit den Theologen der Sorbonne über die drei Marien im neuen Testament —, nicht einmal das Auftreten Luthers verhalf ihm zur Klarheit. Er blieb zeitlebens ein biblischer Humanist, ähnlich wie Erasmus, nur mit einem mystischen Einschlag frommer Innerlichkeit. [2])

Der greise Le Fèvre, vor allem verehrungswürdig als Persönlichkeit und christlicher Charakter, sammelte um sich einen bedeutsamen Schülerkreis: um nur einige zu nennen, den Bischof Wilhelm Briçonnet, Gérard Roussel, den gelehrten Hebraisten Vatable u. a. Doch sie blieben an Entschiedenheit reformatorischer Gesinnung meist noch hinter ihrem Meister zurück. Im Bistum Briçonnets, in Meaux, machte Le Fèvre mit seinen Gesinnungsgenossen einen Reformationsversuch nach seiner Weise in den Jahren 1521—1525. Treulich bemühten sie sich, dem Volke das lautere Wort Gottes, so wie sie es verstanden, darzubieten, und zu diesem Zwecke gab Le Fèvre 1525 auch eine französische Uebersetzung und Erklärung der sonntäglichen Perikopen heraus. Ein frischer, hoffnungsreicher Zug ging durch jene Tätigkeit: aber eine nachhaltige Wirkung blieb doch nicht bloß infolge der Ungunst der Umstände aus. Der einzige unter Le Fèvres Schülern, der zum Reformator ausreifte, war Wilhelm Farel. Ein Südfranzose, 1489 als Sprößling einer Familie des niedern Adels zu Gap in der Dauphiné geboren, trat er, 1509 in Paris studierend und später am Collège des

Kardinals Le Moine auch lehrend, in den innigsten Verkehr mit Le Fèvre. Mit ihm war er wahrscheinlich auch eine Zeitlang in Meaux. Doch verließ er jedenfalls schon Ende 1523 Frankreich und siedelte nach Basel über, wo er, von Oekolampad freundlich empfangen, 13 reformatorische Sätze verteidigte und damit seine stürmische Wirksamkeit in der Schweiz begann, durch die er der verdiente Reformator des romanischen Teils derselben wurde. Über seine innere Umwandlung, die sich noch in Frankreich stufenweise unter jahrelangen inneren Kämpfen vollzog, hat sich Farel selbst mehrfach geäußert. Darnach hat er von Le Fèvre nur gelernt, daß wir nicht auf Verdienst, sondern allein auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes bauen sollen. Später ist er, noch in der Heiligenverehrung befangen, von einem andern „frommen Bruder" unterwiesen worden, daß Gott allein zu ehren und zu lieben sei, er, der allein durch Christum, unsern Versöhner, die Sünden vergebe. Jetzt sei ihm, so hören wir, ein neues Verständnis der Schrift, die er lange vorher mit Inbrunst studierte, aufgegangen; aber noch lange habe es gedauert, bis er den verführerischen Reiz, den die Messe noch immer auf ihn ausübte, habe abschütteln können. [3])

Diese Bekehrungsgeschichte zeigt deutlicher als manches andere die Grenzen des von Le Fèvre geübten Einflusses. Immerhin hat er den Boden zu fruchtbarer Aussaat vorbereitet. In den zwanziger und noch mehr in den dreißiger Jahren tauchen überall in Frankreich „Lutheraner", wie man auch hier ursprünglich die Protestanten nannte, auf, freilich ohne nachhaltige Bedeutung für das Ganze und sehr rasch von dem harten Arm der Verfolgung unterdrückt. Das Wichtigste war, daß von Le Fèvres Kreise und von seinem Geist auch ein Glied der Herrscherfamilie frühzeitig erfaßt wurde; denn bei der überragenden Stellung der Krone im nationalen Leben des damaligen Frankreichs mußte die Richtung des Königs die Entscheidung geben. Nun aber wurde die geliebte, hochgebildete Schwester Franz' I., Margarete von Angoulême, später Königin des kleinen Grenzreiches Navarra zwischen Spanien und Frankreich, welche seit 1521 mit Briçonnet Briefe wechselte[4]), mehr und mehr zu einer

wirklichen evangelischen Christin, freilich mit einer eigentüm lichen Färbung ihrer tiefen Herzensfrömmigkeit. Eine Ideal gestalt des damaligen Frankreichs, Kennerin der klassischen Spra chen, war sie durch die hingebende Güte ihres Wesens, welch sie zum Hort aller Verfolgten werden ließ, aber vor allem al religiöse Dichterin ausgezeichnet. Sie hat in ihren „geistliche Gesängen“ Lieder geschaffen, welche lange in den hugenottische Gemeinden mit Inbrunst gesungen wurden. Noch hervorragen der ist sie in der Art, wie sie zusammenhängende biblisch Stoffe, nicht zum wenigsten auch aus den paulinischen Briefe poetisch zu erfassen und zu gestalten weiß, z. B. in dem „Triumpl des Lammes“, in welchem sie nach Röm. 5—8 den Kamp zwischen Sünde und Gnade hinausführt bis zur herrliche Schilderung des Reiches des Lammes und der „neuen Freude der geretteten Seelen. Französische Historiker haben derartig Poesien nicht mit Unrecht zu Miltons „verlorenem Paradies in Parallele gesetzt. Einer der Hauptreize der Dichtung aber i ihr Ernst, die Gesinnung, die sich darin ausspricht. Da bleil nun kaum ein Zweifel, daß die fürstliche Dichterin in refo matorischer Neigung und Erkenntnis über ihren Beichtvat Roussel und auch Le Fèvre hinausgeht. Schon in ihrem ält sten, aus dem Jahre 1524 stammenden religiösen Gedicht hei es: „In Christ allein ist sicheres Heil für die Erwählten, d es ihm gefiel, sich zu erlesen . . . Denn er allein, der sterbe wollte, hat alles für uns gewonnen und verdient, nichts bleil mehr zu wünschen, noch zu suchen. Durch seine große Lie schenkt er uns alle seine Wohltaten, Verdienste und Werke. In dem berühmten „Spiegel der sündigen Seele“, der al erste unter ihren geistlichen Dichtungen 1531 ans Licht d Öffentlichkeit trat, giebt Margarete dem sündlichen Verderbe aber auch der Heilsgewißheit, die „kein Mensch noch Heiliger, sondern allein Christus durch den Glauben schaffen kann, i reformatorischer Weise Ausdruck. Die späteren Poesien offe baren sogar prädestinatianische Ideen bei der Verfasserin, augustinischer Form, unter Zurückstellung der Verwerfung. Ab mit dem freudigen Biblizismus und den reformatorischen Ker

gedanken mischen sich doch wieder die Züge echter Mystik: Gott alles, der Mensch nichts, wird in bisweilen recht dunkler, mystischer Sprache gegenübergestellt. So spricht z. B. in einem Dialog zwischen Gott und Mensch der erstere: „Wer gekommen ist vom All, wendet sich zum All zurück, aber Nichts nur allein wendet sich zum All", worauf jener antwortet: „O Herr, mache mich zum Nichts, Nichts, zum geringsten, was es nur sei, damit das All ich mag erreichen." [5]) Die Mystik Margaretens erklärt es, daß doch auch sie bei aller persönlichen Freiheit, die sie sich nehmen mochte, mit der katholischen Kirche nicht vollständig brach, und ferner, daß sie wenige Jahre vor ihrem Tode (1549) unter den Einfluß spiritualistischer Libertiner kam, von denen sie auch die freimütige Warnung Calvins nicht abziehen konnte. [6]) Es ist noch eine ungelöste Aufgabe der Forschung, das Durcheinander von Mystik und reformatorischem Christentum an der Hand der „Perlen der Perle der Prinzessinnen" und ihrer anderen geistlichen Dichtungen näher zu erforschen und zu charakterisieren. [7])

Margarete hatte Einfluß auf ihren Bruder, für dessen Seelenheil sie betete; auch schien Franz I., der gerne für einen Gönner der neuen Kunst und Wissenschaft galt und mit den deutschen Protestanten politische Verbindungen einging, mehrmals ihrer Sinnesart nicht ganz fern zu sein. Aber das war jedesmal nur augenblickliche Laune oder durch die Politik bedingte Stimmung. Franz war zu sehr Welt- und Genußmensch, um innerlich zu der religiösen Frage Stellung zu nehmen; keinesfalls dachte er daran, die einheitliche hierarchische Organisation der französischen Kirche, das große Machtmittel in seiner Hand, gefährden zu lassen. Wie aber der König, so auch die große Masse des Volks. Nicht bloß die theologische Fakultät in Paris, die Sorbonne, der alte Hort der Scholastik, welche schon 1521 Luther verdammte, sondern auch die höchsten Gerichtshöfe des Landes, die Parlamente, erklärten sich entschieden gegen jede religiöse Neuerung.. Auf ihren Antrieb brach schon 1525, nach der unglücklichen Schlacht bei Pavia, die Verfolgung aus, und wenn auch Margarete und ihr Bruder

Le Fèvre und Roussel, welche nach der Vereitelung ihres Reformationsversuchs in Meaux nach Straßburg geflüchtet waren, schützten, wenn 1535 sogar Butzer und Melanchthon nach Frankreich eingeladen wurden, so hörte doch die Verketzerung, ja Verbrennung vieler weniger bedeutenden „Luthériens" seit 1525 nicht auf. Infolgedessen zeigte das geistige Antlitz des französischen Volkes wohl eine seltsame Mischung von humanistischen, biblizistischen, mystischen, auch wohl anabaptistischen Ideen und Strömungen; aber es fehlte an großen, entschiedenen reformatorischen Charakteren. Die religiöse Bewegung wäre wahrscheinlich ohne sonderlich schwere Kämpfe ebenso in ihrer eigenen Unentschiedenheit und Zaghaftigkeit, wie durch die Verfolgung erstickt, wenn nicht in der Stille ein wirklicher Reformator auf dem französischen Boden emporgewachsen wäre, einer der größten, den Gott überhaupt seiner Kirche geschenkt hat.

II.

Johannes Calvin wurde am 10. Juli 1509 in der kleinen Bischofstadt Noyon, „dem heiligen Noyon", in der Picardie geboren. Schon damals waren wie heute viele Städte Frankreichs und so auch Noyon sozial in zwei Hälften geschieden, eine weltlich bürgerliche und eine klerikale, die sich oft heftig befehdeten; der Vater Gérard Cauvin — so lautete der Name ursprünglich — gehörte zur klerikalen Partei. Die Familie stammte aus dem Dörfchen Pont-l'Evêque an der Oise; dort waren die Cauvins von Alters her als Flußschiffer tätig. Gérard war der erste, der aus dem niedern Stande sich emporarbeitete. Durch hellen Verstand und mancherlei Geschäftskunde ausgezeichnet, hatte er in Noyon im Dienste der Klerisei eine angesehene Stellung sich errungen; war Notar (=Schreiber) und Rechtsbeistand (Promotor) des bischöflichen Kapitels, Sekretär des Offizialats und Fiskalprokurator der Grafschaft geworden, und außerdem durch die Heirat in eine vermöglichere Bürgerfamilie, mit Jeanne Lefranc, zu Ansehen gelangt. Er hatte keinen sehnlicheren Wunsch, als seinen drei Söhnen: Karl, Johannes und Anton, sowie den beiden Töchtern, von denen

nur der Name der einen, Marie, bekannt ist, eine gute Erziehung zuteil werden zu lassen. Im übrigen wissen wir gar wenig über den Geist, der im Elternhause Calvins herrschte. Die Mutter soll dem Glauben der katholischen Kirche eifrig ergeben gewesen sein; sie war es wohl, welche den kleinen Johannes zur Verehrung der Bilder und Reliquien mitnahm, von welchen er später erzählte.[8]) Von früh an wurden die Brüder, vor allem der begabte Johannes, zum Studium bestimmt, ebenso wie ein Verwandter, der Sohn eines Kollegen des Vaters, Peter Robert Olivetan. Dank der guten Beziehungen Gerhard Calvins auch zu dem Adel der Nachbarschaft konnte Johannes an dem Unterricht der Söhne der edlen Familie Montmor, eines Zweiges des bischöflichen Hauses der Hangest, teilnehmen; so bot sich ihm schon als Kind auch Gelegenheit zur Aneignung der feineren Sitten und Umgangsformen der höheren Stände. Mit den Montmors siedelte der 14jährige im August 1523 nach Paris über. Hier wohnte er bei einem Bruder seines Vaters, einem Schmied, und hatte das Glück, auf der einem heutigen Gymnasium ähnlichen Studienanstalt (Collège) de la Marche den Unterricht eines ausgezeichneten Pädagogen, Mathurin Cordier's, zu genießen. Durch ihn wurde der Jüngling zuerst mit der neuen Bildung der Zeit in Berührung gebracht; denn Cordier war Humanist und nahm wertvollen Anteil an den Bestrebungen der Humanisten zur Umgestaltung der Lateinschulen, aus denen anderthalb Jahrzehnte später das berühmte Gymnasium Johannes Sturms in Straßburg erwuchs. Calvin hat seinem Lehrer ein dankbares Andenken bewahrt[9]) und ihn später, nachdem jener vielleicht schon 1528 durch den berühmten Drucker Robert Estienne zum evangelischen Glauben geführt war[10]), zu sich in die französische Schweiz gezogen. Leider konnte er in Paris von Cordier nur kurze Zeit Nutzen ziehen, da er bald auf das nach strengen mittelalterlichen Grundsätzen geleitete Collège Montaigu gebracht wurde, an dessen Spitze der berüchtigte Wortführer der Sorbonne, Natalis Beda, stand.

Die Kosten des langjährigen Aufenthalts in der Haupt-

stadt wurden wesentlich vermindert dadurch, daß Johannes a
19. Mai 1521 — wie seinem Bruder Karl drei Jahre früh
— eine der vier Portionen der Kaplanatspfründe verlieh
wurde, welche zur Sicherung des Meßdienstes an dem Alt
de Gésine in der Kathedrale zu Noyon gestiftet war. Da
trat am 27. September 1527 noch die Kuratstelle von S
Martin de Martheville, welche er am 5. Juni 1529 gegen d
gleiche Stelle in Pont-l'Evêque, dem Heimatsort der Famil
vertauschte. Der verderbte Zustand der damaligen kirchlich
Verhältnisse, die es z. B. zuließen, daß der Bruder Colign
mit 16 Jahren Kardinal wurde, gestattete dem jungen St
denten, die Obliegenheiten seiner Ämter durch einen Stellve
treter versehen zu lassen, während er in der Fremde die Ei
künfte bezog. Der Jüngling, dem der Mißbrauch diesmal z
gute kam, lag mit lebendigem Pflichtgefühl und großer G
wissenhaftigkeit seinen Studien ob. Auch nahm er, ernst
Charakters, eifrig an den religiösen Übungen teil, wie sie d
Schulordnung und die kirchliche Gewohnheit mit sich brachten.
Von freundschaftlichem Verkehr, außer mit den Montmo
seinen Kameraden von Noyon her, wird nichts weiter bericht
nur hören wir, er sei nach der ausgeprägten moralischen Ri
tung seiner Natur zu strengem Tadel seiner Mitschüler auf
legt gewesen. Daß er jedoch dafür den Spitznamen „Akku
tivus", Angeber, erhalten habe, ist eine Sage, deren Urspru
sich noch nachweisen läßt.[12])

Nach Abschluß der Gymnasialstudien oder, wie man dam
sagte, des philosophischen Kursus in der Pariser Artistenfakul
Ende 1527 oder Anfang 1528 — gerade zur Zeit, als
Student ganz entgegengesetzter Geistesart, Ignaz von Loy
in das Collège Montaigu einzog — verließ Calvin die Hau
stadt, um sich nach dem Willen des Vaters in Orléans,
auch Olivetan zu Anfang 1528 weilte, dem Studium der Jur
prudenz zu widmen. Gerhard Calvin war nämlich kurz vor
mit der Geistlichkeit zu Noyon über Vermögensgegenstände
einen langwierigen Streit geraten, der sich bis zu seinem T
hinzog. Da alle Aufforderungen des Kapitels, sich über

Ausführung der Testamente zweier Kleriker, zu deren Vollstrecker er ernannt war, zu rechtfertigen, ohne Erfolg blieben, hatte der alte Prokurator sich damit ipso facto die Exkommunikation zugezogen.[13]) Diese Umstände wirkten wohl mit, ihm das anfänglich in Aussicht genommene theologische Studium seines Sohnes Johannes zu verleiden, und ihn die Rechte wählen zu lassen, als ein „besseres Mittel, um zu Gütern und Ehren zu gelangen.“[14]) Der Sohn, gehorsam, studierte demgemäß zunächst in Orléans unter dem berühmten Juristen der alten Schule Petrus Stella; frühestens im Frühjahr 1529 ging er nach Bourges, um dort den Gegner Stellas, Andreas Alciat aus Mailand, zu hören, der die Rechtswissenschaft auf humanistischer Grundlage neu zu erbauen suchte. Calvin blieb jedoch Stellas Anhänger; nur wurde der Aufenthalt in Bourges dadurch für ihn wichtig, daß er mit dem deutschen Humanisten und Professor der griechischen Sprache, Melchior Wolmar aus Rottweil, bekannt wurde, der, nachdem er seit 1527 in Orléans ein Schülerpensionat mit dem 9jährigen Beza als berühmtesten Zögling geleitet hatte, wahrscheinlich schon im September 1530 in Bourges lehrte. Durch ihn wurde Calvin gegen Ende seines Studienaufenthaltes in Bourges in den Anfängen des Griechischen unterwiesen.[15])

Auch aus den Studentenjahren wird von dem bewundernswerten Fleiß berichtet, mit dem der Jüngling sich in die Wissenschaften versenkte. Bis tief in die Nacht habe er am Arbeitstisch gesessen, und um sich wach zu erhalten, nur wenig zu Abend gegessen. Wenn er frühmorgens erwachte, sei er noch einen Augenblick liegen geblieben, um das am Abend Gelernte zu wiederholen und zu durchdenken.[16]) So strebte sein klarer Geist schon damals nach Ordnung und Methode, und die Naturgabe seines wunderbaren Gedächtnisses stärkte sich immer mehr. Begreiflicherweise stand der Hochbegabte bei Lehrern und Mitschülern in bestem Ansehen. Schon in Orléans soll er öfters Lehrer als Hörer gewesen sein; ja, es wird hinzugefügt, man habe ihm das Doktorat im Recht ehrenhalber (pour rien) angetragen.[17]) Es wäre aber weit gefehlt, wenn man sich den

Studenten Calvin als einen abgeschlossenen düstern Geist vorstellen wollte, der für gar nichts anderes als für Wissen und Lernen Sinn hat. Vielmehr erscheint er in einigen glücklicherweise uns erhaltenen Jugendbriefen als Mitglied eines angeregten heitern Freundeskreises, den er allem Anschein nach gleich nach seiner Ankunft in Orléans gewonnen hatte. Dazu gehörten: aus Orléans Franz Daniel, in dessen Familie er auch verkehrte, der etwas ältere Nikolas Duchemin, der ein Studentenpensionat hielt und schon mit einer Schrift gegen Alciat in den Streit der Schulen eingriff, bei dem Calvin sich auch wohl in augenblicklicher Verlegenheit ein paar Kronenthaler borgte, endlich Framberg, und der aus Paris gebürtige Franz Connam. Einige Zeilen aus dem ersten uns erhaltenen Briefe Calvins an Daniel vom 13. September 1530 seien hier als Zeugnis seiner freundschaftlichen Gesinnung wiedergegeben: „Ich danke dir, daß du in deiner Fürsorge alles getan hast, um mein Interesse zu fördern. Ich werde die Gelegenheit, es dir zu vergelten, falls sie sich bieten sollte, nicht vorübergehen lassen; und ich denke, ich werde dir doch einmal wenigstens einen ähnlichen Dienst leisten können. Aber auch dann wird mein Name aus deinem Kalendarium nicht ausgelöscht werden, denn kaum eine Seite ist darin, die mich nicht deinen Schuldner nennte. Doch wenn du dir so viel aus mir machst, so schenke ich dir mich selbst zum Lohn, unter der Bedingung, daß alles Meinige mit mir, seinem Eigentümer, folge."[18])

Die juristischen Studien Calvins kamen Anfang 1531 zum Abschluß. Im März dieses Jahres war er auf einer Reise in Paris, wo er zu der eben erwähnten „Antapologie" Duchemins gegen Alciat eine Vorrede schrieb und die Drucklegung der Schrift überwachte.[19]) Im Frühling brachte er mehrere Wochen am Krankenbett seines Vaters zu. Als derselbe am 26. Mai 1531 entschlief, machte es Mühe, für den Exkommunizierten ein ehrliches Begräbnis in geweihter Erde zu erlangen. Doch ließen sich zuletzt die Kapitelsherren erweichen, auf das Versprechen des ältesten Sohnes Karl hin, er werde die noch unerledigten Streitpunkte begleichen. Doch wurde auch jetzt die Sache nicht

geordnet; vielmehr sah sich nunmehr Karl in Gegensätze zum Kapitel verwickelt, in denen jedoch die religiöse Frage vorderhand eine Rolle spielte.[20]) Das Verhältnis unseres Johannes zur Noyoner Klerisei scheint indessen durch den langjährigen Zwiespalt der Familie gar nicht gestört zu sein. Am 20. Juni 1530 ibt ihm das Kapitel eine Belohnung für einen Prozeß, den er n Gunsten seiner Kapelle führte. Ja, Franz Daniel äußert n einem Brief vom 27. Dezember 1531, wenn wir denselben echt verstehen, den Gedanken, vielleicht könne der Noyoner Bischof ewogen werden, den Freund zu seinem Offizial zu machen oder hn mit einer andern kirchlichen Würde zu bekleiden.[21]) Hat as Scheitern derartiger Pläne mitgewirkt, Calvin, der nach em Ableben des Vaters selbständig über seine Zukunft verfügen mußte, nochmals zu einem Wechsel der Studien zu veranlassen? Wir wissen es nicht. Jedenfalls begab er sich im Sommer 1531 von neuem nach Paris und widmete sich zu den Füßen eines Danesius, Budaeus und Vatable, den königlichen Lektoren, die Franz I. als ersten Anfang des später so berühmten Collège de France angestellt hatte, mit erneutem Eifer und nunmehr ausschließlich den geliebten humanistischen Studien. Die örtliche Trennung hemmte nicht den freundschaftlichen Verkehr mit Orléans; die meisten der Jugendbriefe, welche sich erhalten haben, sind in diesem Jahr des zweiten Pariser Aufenthalts mit den Freunden aus Orléans gewechselt. In ihnen allen „spiegelt sich ein dankbares, anhängliches, für Liebe und Freundschaft überaus empfängliches Gemüt, und daneben eine fast ängstliche Genauigkeit in der Besorgung von großen und kleinen Dingen, die ihm aufgetragen sind, oder die seine Freunde und ihn selber näher angehen; nicht einmal einen Gruß nimmt er leicht.“[22]) Auch den Freuden und Erholungen der Jugend zeigt er sich nicht durchaus abhold; die Hauptsache war und blieb für ihn freilich stets die Arbeit.

Das große Ereignis dieser Jahre war die erste Frucht seines Studiums, seine erste Druckschrift, ein Kommentar zu den 2 Büchern Senecas „über die Milde“ (de clementia)[23]), zu dem die Vorrede am 4. April 1532 datiert ist. „Endlich

ist der Würfel gefallen", schrieb er gleich darauf am 22. April an Daniel, „mein Kommentar zu Seneca ist gedruckt, aber auf meine Kosten . . . Jetzt gebe ich mir alle Mühe, um etwas davon wieder einzubringen. Einige hiesige Professoren habe ich angetrieben, des Buches in ihren Vorlesungen Erwähnung zu tun. In Bourges habe ich einem Freund zugeredet, vom Katheder herab sein Erscheinen anzuzeigen." Wenige Tage später fügt er voll ängstlicher Sorge hinzu: „Schreibe mir doch vor allem, ob mein Kommentar mit Beifall oder mit Kälte aufgenommen wird."[24] Wenn er aber den Erfolg seines Buches außer in Paris vorzüglich in Bourges und Orléans suchte, so kehrte er an die letztgenannte Universität 1532 noch für ein Jahr zurück und wurde dort von den mitstudierenden Landsleuten zu dem „jährlichen Stellvertreter des Prokurators der Picardischen Nation"[25] gewählt. Was er im übrigen dort trieb, wie er das Studienjahr verbrachte, ist uns völlig unbekannt. Wir hören erst wieder von ihm am 23. August 1533; an diesem Tage nimmt er bezeichnenderweise in Noyon noch an einer Sitzung des Kapitels teil, welche Gebete und Prozessionen gegen eine Pestkrankheit verordnete.

Doch in dieser Tatsache liegt zugleich ein Abschluß der Jugendentwickelung Calvins; alles, was wir von da ab von ihm vernehmen, trägt ein völlig anderes Gesicht. Aus dem fleißigen Schüler, dem lernbegierigen Studenten der Rechte, dem aufstrebenden Humanisten wird nunmehr in „plötzlicher Bekehrung" der evangelische Charakter, der Reformator.

III.

Wie war die religiöse Gesinnung des angehenden Gelehrten bei seinem Wandern von Universität zu Universität? Unter allem, was wir über die Jugendzeit des großen Mannes wissen möchten, während wir doch nur das Wenige erfahren, das im Vorstehenden kurz zusammengestellt wurde, ist die Frage nach der religiösen Entwicklung Calvins die Hauptfrage. Sie hat, wie begreiflich, von jeher die Forscher angelockt und, da auch für sie die Quellen nur dürftig fließen, zu den verschiedensten

Vermutungen Anlaß gegeben. Gewiß kann der Historiker, um das tote Tatsachenmaterial zu einer lebendigen Gesamtanschauung zu einen, der Vermutung niemals ganz entraten. Aber eine Hypothese, die geschichtlichen Wert besitzen soll, muß doch einerseits in sich selbst und in den Umständen, auf die sie sich stützt, ein hinreichendes Maß von Wahrscheinlichkeit besitzen, andererseits darf sie um keinen Preis mit einer Quelle obersten Ranges, d. h. in diesem Falle mit irgend einer sichern Erkenntnis aus Calvins eigenster Hinterlassenschaft, im Widerspruch stehen.

Prüfen wir an diesem methodischen Grundsatz die mancherlei Behauptungen, die über den Werdegang der religiösen Eigenart Calvins aufgestellt sind, so wird vieles als völlig haltlos abgewiesen werden müssen. Der Streit der Meinungen dreht sich hauptsächlich darum, ob die Umwandlung, die der Reformator selbst seine „plötzliche Bekehrung" nennt, nicht gleichwohl Vorstufen, eine langsame, allmähliche Vorbereitung gehabt habe. So sagt z. B. ein Forscher: „Die Bekehrung Calvins gab ihm nicht die Überzeugung von der Wahrheit der protestantischen Dogmen, denn er besaß sie schon; sie hauchte ihm auch nicht erst ein warmes Interesse für die Dinge des Reiches Gottes ein, er war schon ganz davon durchdrungen; sie war vielmehr bloß der feste Entschluß seines Herzens, fortan sein Verhalten mit ängstlicher Sorgfalt seinen Überzeugungen anzupassen und jedwede Verbindung mit den Irrtümern zu brechen, welche er im Grunde seines Herzens schon früher abgeschworen hatte."[26]) Man hat diese Vorstufen aus den Einwirkungen erschließen wollen, die Calvin aus seiner Umgebung zugeflossen seien, und dabei wechselweise an die Vaterstadt Noyon, den Verwandten Olivetan, an Melchior Wolmar, endlich an den Freundeskreis in Orléans und Bourges gedacht. Doch dabei gelangt man wohl zu dunklen Möglichkeiten, aber keineswegs zu einer einigermaßen gegründeten Wahrscheinlichkeit. Um mit den letztgenannten zu beginnen, so ist das erste Zeugnis für evangelische Neigungen bei Daniel, Duchemin und den andern Freunden ein hernach zu erwähnender Zirkularbericht Calvins vom Oktober 1533[27]) — doch was kann

man daraus für die frühere Zeit schließen? Wieviel bedeuten einige Jahre in der Entwicklung jugendlicher Charaktere! Über den sicher protestantischen Melchior Wolmar aber sagt Calvin selber in dem Schreiben vom 1. August 1546, mit dem er ihm die Auslegung des 2. Corintherbriefs widmete, daß ihre Freundschaft in der ersten Zeit, d. h. in Bourges nur eine anhebende (aliquantula) gewesen sei, und daß er ihm damals nur die Anfangsgründe des Griechischen zu danken hatte.[28]) Noch mehr verflüchtigen sich die behaupteten Noyoner Einflüsse. Die Existenz einer evangelischen Partei in der bischöflichen Stadt schon im Jahre 1532 oder noch früher läßt sich auf keinen Fall erweisen, weder durch einen Brief Calvins an Butzer, „den Bischof von Straßburg", „Noviod. (Noyon?), den 4. September" unterzeichnet, ein Schreiben, das bisher noch niemand mit Sicherheit zu datieren vermochte, aus dem daher für die Anfänge des Reformators nichts zu entnehmen ist[29]), noch auch durch die Streitigkeiten seiner Familie mit dem Noyoner Kapitel. Allerdings bekannte sich der Bruder Karl, als er am 1. Oktober 1537 starb, offen zur Häresie und wies die Sterbesakramente zurück; auch wird ihm schon im Mai 1534 eine ketzerische Meinung zum Vorwurf gemacht.[30]) Aber liegt es nicht näher, dies alles der Einwirkung des neu bekehrten Johannes zuzuschreiben?

Mehr Gewicht ist der Angabe sämtlicher drei alten Biographien beizulegen, wonach Calvin durch Olivetan schon vor seinem ersten Studienaufenthalt in Orléans einiges Verständnis der reinen Religion empfangen habe, infolgedessen sei auch seine persönliche Neigung dem Wunsche des Vaters, statt Theologie die Rechte zu studieren, entgegengekommen.[31]) Dies Zeugnis ist gewiß nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Olivetan, der spätere Bibelübersetzer, war schon frühe für den evangelischen Glauben gewonnen; wäre nur im übrigen sein Lebenslauf uns etwas genauer bekannt! Wir wissen nur, daß er am 1. Mai 1528, vor einer sonst unbekannten Verfolgung aus Orléans geflüchtet, in Straßburg weilt, mit dem Studium der griechischen und hebräischen Sprache beschäftigt; 1531 taucht er in der französischen Schweiz auf und nimmt 1532—35 mit kurzer Unterbrechung

dauernden Aufenthalt bei den Waldensern. Der so früh seiner Heimat Entrissene müßte demnach den entscheidenden Einfluß auf seinen 18jährigen Verwandten spätestens in den ersten Monaten, in Wochen 1528, sei es in Paris, sei es in Orléans, ausgeübt haben. Dann aber sollte man doch meinen, hätte der in Calvins Seele gesenkte Keim in den Studienjahren irgend eine Entfaltung zeigen müssen. Doch man sagt, Calvin sei vorerst nur ein Protestant nach der Weise Le Fèvres geworden, der sich äußerlich dem Katholizismus anpaßte und nur eine gewisse Neigung zum Bibelstudium und ein gewisses Maß von Erkenntnis besaß. Indes wenn dem wirklich so war, so hat der Jüngling seine innere Herzensstellung so gut verborgen, daß der Historiker sie nicht mehr erfassen kann. Mag man auch einzelne Züge aus seinen Jugendbriefen, z. B. das Kaufen einer Bibel oder sein Verhalten bei der Einkleidung einer Nonne allenfalls noch zu Gunsten eines Le Fèvre'schen Protestantismus ausdeuten — obwohl ein unvoreingenommener Leser dies schwerlich tun würde[32]) —, so ist dies m. E. unmöglich bei dem Kommentar zu Seneca. Es kann nicht scharf genug betont werden: dies erste größere Denkmal aus der Feder Calvins selber ist der Prüfstein für alle Theorien über seine religiöse Jugendentwicklung, an dem sie ihr Recht erweisen müssen. Hier aber tritt uns der junge Gelehrte durchaus als Humanist entgegen. Mit Behagen versenkt er sich in die reiche Welt der Alten. In erster Linie sucht er seinen Autor philologisch zu erklären und zieht zu diesem Behufe mit staunenswerter Belesenheit Parallelen aus den entlegensten antiken Schriftstellern und Dichtern heran. Auch die verhältnismäßig seltenen Zitate aus den Kirchenvätern dienen meist nur zur Worterklärung. Doch tritt der Verfasser durch historische, juristische und philosophische Bemerkungen auch sachlich für Seneca ein, ja er hat im Gegensatz zu dem ungünstigen Urteil in der Ausgabe des Erasmus eine Ehrenrettung des Römers im Auge. Vor allem preist er ihn wegen seines Ernstes in der Behandlung der ethischen Fragen. An diesem Punkte hätte sich doch, sollte man meinen, das christliche Urteil in der Betonung der Überlegenheit der Sittenlehre Christi und

seiner Apostel kund geben müssen. Aber Calvin spricht wohl zweimal von „unserer Religion“, doch nirgends klingt ein Herzenston durch, nirgendwo ein tieferes Interesse für das christliche Urteil über die berührten Fragen. Am meisten setzt in Erstaunen, daß bei der Fülle der Zitate aus der klassischen Literatur die Bibel in fast unbegreiflicher Weise vernachlässigt wird; nur drei Schriftstellen werden bei untergeordneten Gelegenheiten, wie aus zufälliger Erinnerung zitiert, und zwar charakteristischer Weise nach der Vulgata. Bei der Gründlichkeit, welche dem Gelehrten Calvin schon in dieser Jugendschrift inne wohnte, bei seiner Aufmerksamkeit auf alles, was Erasmus, der König der Wissenschaften, veröffentlichte, liegt darin der Ausschlag gebende Beweis, daß das Studium der h. Schrift — der Herzpunkt der Le Fèvre'schen Reform — noch nicht in den Kreis der Interessen Calvins getreten ist; die Bibel ist ihm noch ein verschlossenes Buch, weil sein Herz noch nicht für sie schlägt.[33])

Wenn demnach bis zum Jahre 1532 alle Anknüpfungspunkte, die für ein allmähliches Werden der religiösen Überzeugung Calvins angeführt werden, uns aus den Händen gleiten, so bleibt uns nichts anderes übrig, als uns ausschließlich an die einzige Stelle zu halten, in der Calvin selbst den Schleier über das lüftet, was ihn zum Reformator gemacht hat. In dem Drang zu strenger Ordnung und Gesetzlichkeit, entgegen der freien Bewegung des individuellen Gefühls- und Gemütslebens, liebte er es, die eigene Person so viel wie möglich zurücktreten zu lassen. Aber einmal, freilich viele Jahre nach seinem Erlebnis, 1557 in der Vorrede zu seinem Psalmenkommentar hat er doch von sich gesprochen.[34]) Hier erzählt er, sich mit dem Psalmsänger David vergleichend, wie sein Vater ihn von der Theologie zum Rechtsstudium hinübergeführt habe; so schien er seinem späteren Berufe fern genug. Gleichwohl aber, heißt es dann, „gab Gott endlich durch den geheimen Zügel seiner Vorsehung meinem Lauf eine andere Richtung. Und zwar hat er zuerst, da ich dem abergläubischen Wesen des Papsttums hartnäckiger ergeben war, als daß es leicht gewesen wäre, mich aus so tiefem Schmutz herauszuziehen, meine Seele, die sich

für ihr Alter allzusehr verhärtet hatte, durch eine plötzliche Bekehrung zur Gelehrigkeit unterworfen. Nachdem ich so ein gewisses Verständnis der wahren Frömmigkeit empfangen hatte, entbrannte ich im Eifer fortzuschreiten so sehr, daß ich die übrigen Studien zwar nicht ganz aufgab, aber nur kühler fortsetzte. Und noch war das Jahr nicht um, als alle, die nach der reineren Lehre verlangten, zu mir, dem Neuling und Anfänger, kamen, um von mir zu lernen."

Diese knappe Erklärung enthält zwar lange nicht alles, was wir gerne wissen möchten, aber sie gibt doch höchst wichtige Aufschlüsse. Die Umwandlung war eine völlige; sie bedeutete den Bruch mit allen seinen bisherigen Idealen und Bestrebungen und den Anbruch einer neuen Lebensauffassung und Lebensanschauung. Es ist keine Rede von einem längern Schwanken, von einer Vorbereitungszeit, in welcher Erkenntnis und Willenshingabe miteinander gekämpft, evangelische Gesinnung und äußerliches Beharren im Papsttum nebeneinander hergegangen wären.[35] Selbstverständlich soll das nicht heißen, daß Calvin bisher von dem Werk und Ziel der Reformatoren gar nichts erfahren hat; welcher Gebildete, zumal welcher Humanist hätte damals von der Welt so abgeschlossen gelebt? Vielleicht hat Olivetan, sei's mündlich, sei's schriftlich, versucht, ihn zu seiner Überzeugung hinüberzuziehen; aber solcher Vermittlung bedurfte es zu einer oberflächlichen Kenntnis der reformatorischen Bewegung nicht einmal. Indessen von bloßer Bekanntschaft zu näherer Beschäftigung und von da auch nur zu dem Standpunkt Le Fèvres und Roussels ist noch ein weiter Weg, und diesen Weg ist Calvin in den Jahren zuvor nicht gegangen; vielmehr sagt er selbst, er sei im Papsttum über sein Alter hinaus verhärtet gewesen. Jetzt aber ist's anders geworden. Die plötzliche Bekehrung ist mit so unwiderstehlicher Gewalt eingetreten, hat einen so schroffen Riß für sein Bewußtsein herbeigeführt, daß er sie noch datieren kann, wenn er auch das Datum nicht geradezu angibt. Ich brauche nicht hervorzuheben, wie sehr diese Bekehrungsgeschichte in ihrer Plötzlichkeit und Gewaltsamkeit etwa im Unterschied von der Luthers für die ganze Kirche Calvins und die Eigen-

art ihrer Frömmigkeit bedeutsam geworden ist. Aber ein anderes ist noch wichtiger. Calvin führt seine Bekehrung nicht auf irgend ein menschliches Werkzeug, sondern auf Gott selbst zurück. Gottes Hand hat ihn ergriffen, und er mußte gehorchen. Das Ergebnis dieses direkten Eingreifens Gottes aber war die Erkenntnis, daß in der Schrift alle Erkenntnis beschlossen, und daß darum ihre Erforschung und Verbreitung der würdigste Gegenstand für Gaben und Eifer eines ganzen Menschenlebens sei. So ward Calvin durch seine Bekehrung der Mann, dem alle Frömmigkeit im Gehorsam Gottes beschlossen liegt, und der Bibeltheologe, dem stets der gewaltige Riß zwischen Gotteswort, d. h. der Schrift, und Menschenwort vor der Seele steht.

Das Ereignis muß vor dem Oktober des Jahres 1533 eingetreten sein; denn von da ab handelte Calvin so, wie er es im Psalmenkommentar als die Folge seiner Bekehrung beschrieben hat. In diesem Jahre war in Paris, wo wir ihn von neuem antreffen, eine bedeutsame Bewegung zugunsten der neuen Lehre entstanden: Gérard Roussel hatte vor mehr als tausend Zuhörern gepredigt; Franz I., gerade durch ein ungünstiges Gutachten über die Ehescheidung Heinrichs VIII. gereizt, hatte die Häupter der Sorbonne aus der Stadt verbannt. Inwieweit diese Bewegung an der religiösen Umwandlung Calvins beteiligt ist, ob dabei ein frommer Kaufmann de la Forge, der bald als Märtyrer für seinen Glauben starb, eine Rolle spielte, darüber wissen wir ebenso wenig mit Sicherheit, als sich die Einflüsse Olivetans und der andern feststellen lassen. Jedenfalls aber widmete der Neubekehrte nunmehr der evangelischen Sache die lebendigste Teilnahme: am 27. Oktober sandte er an Daniel und den Freundeskreis einen Zirkularbericht über die durch jene Bewegung veranlaßten Unruhen in den Schulen und an der Universität, in welchem er das Vorgehen der Altgläubigen „Schlechtigkeit", „böse, verwegene Tat" nennt. Doch noch mehr. Fünf Tage später, am Allerheiligenfest 1533, fand in der Mathurinerkirche zu Paris eine feierliche, nicht bloß akademische Versammlung statt, in welcher ein Freund Calvins, der junge Mediziner Nikolaus Cop, ein Sohn des berühmten

ibarztes Franz' I., das Rektorat der Universität übernahm.
i dieser Gelegenheit hielt Cop eine offenbar von evangelischer
erzeugung durchdrungene Rede oder vielmehr Predigt über
Evangelium des Tages, die Seligpreisungen; die Predigt
r hatte nach alter Tradition Calvin für den Freund ver-
. Wenn diese Tradition recht hat — und ich möchte noch
ier daran festhalten[36]) —, so liegt in jener Rede das erste
kmal des neuen reformatorischen Geistes ihres Verfassers
Daß der Prediger selbst in seiner Stellung noch nicht
befestigt ist, verrät das Suspirium zwischen Einleitung
Textauslegung, in welchem neben Christus noch die „seligste
igfrau“ angerufen wird; doch weiß man nicht, ob die auf
ria bezüglichen Worte nicht schon vor dem Halten der Rede
richen sind. Auch der Stil ist unbeholfen, wie es bei einem
ling in religiöser Rede, auch bei dem 24jährigen Calvin
l erklärlich ist. Doch der Inhalt ist ein offenes Bekenntnis
en Grundlehren der Reformation über Gesetz und Evan-
im, Gnade und Rechtfertigung. Zugleich verrät sich deutlich,
en Beistand der Prediger die neuen Erkenntnisse zu danken
nicht etwa Le Fèvre und seinem Kreise, sondern Erasmus
Luther. Die Einleitung ist nämlich in ihren Gedanken,
um Teil in ihrem Wortlant einer Vorrede des Erasmus
3. Ausgabe seines Neuen Testaments von 1524, und der
ptteil der Predigt in ähnlicher Weise einer Predigt Luthers
denselben Text in der von Butzer ins Lateinische über-
n Kirchenpostille entlehnt. Auch die weiteren Ausführungen,
die sich eine Quelle mit gleicher Bestimmtheit nicht entdecken
, bewegen sich in bekannten Gedankengängen der Witten-
er Reformation. Daher ist es schwer, aus dem Über-
menen das Eigengut herauszuschälen. Doch klingt hie und
ein Herzenston durch. „Wer will nicht lieber“, so fragt
Redner, „mit seinen Dummheiten (nugis) den Menschen,
mit der Wahrheit des Evangeliums Gott gefallen? O un-
re Torheit der Menschen, o eitler Ruhm!“ „Das Evan-
m hat in mir die Überzeugung erweckt, daß dem Christen
s Schlimmeres zustoßen kann als Zweifel.“ Darum laßt

uns beten: „Herr, hilf meinem Unglauben!“ Dann haben wi obwohl an uns selbst verzweifelnd, dennoch die Gewißheit d Heils, der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung. · Doch man mag über das Maß selbständiger, persönlicher G dankenentwicklung in dieser Rede urteilen, wie man wol jedenfalls bietet sie, wenn anders sie wirklich aus Calvi Feder geflossen ist, ein wertvolles Zeugnis, daß auch sei religiösen Anfänge bei aller Eigenart seines Erlebnisses in d gleichen Heilserfahrung von Sünde und Gnade wurzeln, w die Luthers und der Seinen. Gott hat ihn plötzlich zum Geho sam unterworfen, aber wie jenen, durch die gleiche Erkennt der eigenen Sündhaftigkeit und des alleinigen Heils in der ve gebenden Gnade Christi. So wurde er zu Luther geführt, u er hat zeitlebens bei aller Selbständigkeit seines religiös Charakters und seines reformatorischen Werkes kein ander Evangelium verkündigt, als das Luthers.[37])

Das kühne Unternehmen, dem Evangelium an der Parif Universität Eingang zu verschaffen, scheiterte völlig; Cop muß so eilig fliehen, daß er sogar das Siegel der Universität na Basel, in die Heimat des Vaters, mitnahm. Auch Calv mußte sich unverzüglich entfernen; er soll indes bald dara die Vermittlung der Königin Margarete angerufen und d durch die Niederschlagung der Anklage bewirkt haben. Für i beginnt jetzt ein unruhiges Wanderleben, das jedoch im Gege satz zu seinen früheren Bestrebungen von Tätigkeit für d Evangelium erfüllt ist. Am 4. Mai 1534 legte er in Noyon · nahe an dem kanonischen Alter, das ihn genötigt hätte, fürd hin die Pflichten seiner Ämter selbst zu erfüllen — seine kir lichen Benefizien nieder; wenige Wochen später wurde er seiner Vaterstadt wegen eines am Vorabend vor Trinitatis der Kirche entstandenen Tumultes — Näheres ist unbekannt · ins Gefängnis geworfen. Die feindselige Legende hat spä dies Ereignis dahin weiter gesponnen, als sei er wegen wid natürlicher Unzucht mit einem Brandmal gezeichnet worden. Außerdem finden wir ihn im Jahre 1534 in Orléans, n einmal in Paris, und wahrscheinlich auch in Nérac,

Hofe der Königin Margarete. Hier grüßte er den sterbenden Le Fèvre; in Paris war eine Unterredung mit dem bekannten Antitrinitarier Michael Servet geplant, die aber dann doch nicht stattfand; in Orléans unterzeichnete er eine Vorrede zu seiner Schrift wider den Seelenschlaf (de psychopannychia). Diese Schrift, gegen eine mit anabaptistischen Irrtümern zusammenhängende schwärmerische Idee gerichtet, die Seele verfalle nach dem leiblichen Tode mit dem Körper in einen fühllosen Schlaf, aus dem sie erst am jüngsten Tage erwache, blieb auf den Rat des Straßburger Reformators Capito, dem Calvin sie zugesandt hatte, vor der Hand ungedruckt[39]; erst im Jahre 1542 wurde sie wirklich veröffentlicht. Die längste Zeit aber verweilte er bei einem hochgestellten und begüterten Freunde, dessen Fürsorge ihm als ein Werk der Vorsehung erschien, bei dem Kanonikus du Tillet in Angoulême. In seinem mit Büchern reich ausgestatteten Hause kam sich der Flüchtige wie in einem stillen Neste vor, und hier begann er nachweislich die Arbeit an der Institutio. Als aber nach den Pariser Plakaten wider die Messe, welche in der Nacht vom 17. auf den 18. Oktober an Kirchtüren und Mauern, selbst am Schlafkabinet des Königs angeschlagen wurden, eine so heftige Verfolgung ausbrach, daß vorderhand jede Hoffnung abgeschnitten wurde, der heimatliche Boden werde noch dem Evangelium eine Heimat bieten, wanderte Calvin mit du Tillet Ende 1534 oder Anfang 1535 über Straßburg nach Basel aus. Damit war seine Jugendzeit, sein Werden und Suchen abgeschlossen, und nun beginnt bald die reformatorische Tat.[40]

Als Calvin seinen Wanderstab nach Westen richtete, hatte Frankreich viel verloren. So viel Dunkel auch auf seiner Jugendgeschichte lagert, so ist doch so viel deutlich geworden: in ihm ging ein Mann zartester Gewissenhaftigkeit, eines in Gott gefangenen Gewissens, dahin.

---

2. Kapitel.

Calvin in Genf und in Straßburg.

I.

Am 23. August 1535 unterzeichnete Calvin die Vorrede zu seinem „Unterricht im Christentum" (Institutio christianae religionis), seinem berühmtesten und gesegnetsten Werke, dessen erste Ausgabe, lateinisch geschrieben, im März 1536 im Druck vollendet war.[41] Es war die Frucht der erwünschten Zurückgezogenheit, in welcher der Verfasser, seit er das Vaterland verlassen, in Basel im Hause einer Frau Katharina Klein lebte, studierend, schreibend, im Umgang mit den Männern der Reformation, seinen späteren Freunden und Mitarbeitern, deren Kreis sich nach und nach erweiterte: z. B. schloß er schon hier mit Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, und dem Walliser Peter Viret bei gelegenem Anlaß Bekanntschaft.

Die Institutio vom Jahre 1536 war ein Buch von 514 Seiten im kleinsten Oktavformat, nahm also kaum ein Viertel des späteren Umfangs ein. Als Calvin an ihr zu arbeiten begann, leitete ihn, wie er an der Spitze der Vorrede selbst bemerkt, zunächst die Absicht, für seine gallischen Landsleute nur „einige Grundlinien zu zeichnen", „ein Buch in einfacher, kunstloser Lehrform" zu schreiben, damit sie, „nach Christus hungernd und dürstend, aber nur mit geringer Kenntnis begabt", „dadurch zur wahren Frömmigkeit angeleitet würden". Demgemäß wird das Buch im vertrauten Kreise bei seinem Erscheinen einfach „Katechismus" genannt[42], eine Bezeichnung, die es um so eher führen konnte, als sich seine 6 Kapitel, wenn auch nicht in Frage- und Antwortform, an die hergebrachten Katechismusstücke anschließen. Die Schrift behandelt nämlich der Reihe nach 1. das Gesetz, 2. den Glauben, 3. das Unser Vater, 4. die Sakramente, 5. die falschen Sakramente, 6. im letzten Kapitel

christliche Freiheit, die Kirchengewalt und die staatliche Ordnung. Höchst charakteristisch für den Reformator, daß sein später sein durchgebildetes Lehrbuch der christlichen Dogmatik und ik aus einem populären, katechismusartigen Handbüchlein uchs! So gewiß er eine Unterscheidung zwischen Religion Theologie, Katechismus und Dogmatik kannte und später t handhabte, so galt ihm doch im Grundzug die Wahrheit tes, die er verkünden wollte, als ein einheitliches Ganze, die Gelehrten, wie für das Volk. Ebenso bemerkenswert daß er von Anfang an es für nötig hielt, seinem Katechismus t bloß eine ausgedehnte Polemik gegen die fünf falschen kathoen Sakramente, sondern auch eine Abhandlung über Staats- Kirchen-Verfassung, sowie ihr Verhältnis zueinander eingen.

Diese Erweiterung des Stoffes hängt jedoch auch mit einer ten Tendenz zusammen, die Calvin, schon an der Arbeit, m Buche gab. Er erzählt davon in der Vorrede zum lmenkommentar: „Als ich in Verborgenheit in Basel weilte, e die Verbrennung vieler frommer Leute in Frankreich [in Verfolgung nach dem Anschlag der Plakate] hin und her eutschland ein Feuer der Erbitterung und des Zornes erregt; es zu löschen, wurden Schriften voll Falschheit und Lüge königliches Edikt vom 1. Februar 1535] verbreitet: man ihre so grausam nur mit Anabaptisten und Aufrührern, he mit ihrem Wahnwitz nicht nur die Religion, sondern die e staatliche Ordnung einzureißen suchten. Die höfischen Ränkeiebe wollten es also erreichen, daß sie nicht allein ihr schänds Vergießen unschuldigen Blutes unter der falschen Lästerung ger Märtyrer begrüben, sondern auch noch weiterhin in Mord Totschlag wüten dürften, ohne daß irgend jemand Mitleid te. Als ich das sah, würde ich es für Perfidie gehalten haben, zu eigen und mich nicht nach Kräften entgegenzustemmen. Deshalb ich die Institutio heraus, um meine Brüder gegen die unchte Verleumdung zu schützen.[43]" Demnach sollte der Katemus zugleich Bekenntnis- und Verteidigungsschrift der untercten französischen Protestanten sein, und diese Absicht forderte

besonders eine über den ursprünglichen Rahmen hinausgehende Erörterung der Sakramentslehre, sowie des Verhältnisses von Evangelium und Staat.[44]) Vor allem aber diente dem Zwecke der Schutzschrift die berühmte Vorrede an den König Franz, vielleicht die beste Apologie, die die reformatorische Bewegung überhaupt gefunden hat, jedenfalls eine der schönsten Blüten der reformatorischen Literatur. Sie ist ausgezeichnet durch eine bewundernswerte Kraft und Fülle der Gedanken, zur Abwehr, zur Rechtfertigung, zum Angriff auf des Königs Herz oder doch zu seiner Warnung, ausgezeichnet durch den pathetischen Schwung, der Calvins Schreibart stets so glücklich belebte und durchwärmte, ausgezeichnet endlich durch die knappe, ausgemeißelte Sprache, die den flutenden Strom der Ideen so zu meistern und zu zügeln versteht, daß — fern von allem Schein hohler Geschwätzigkeit — jedes Wort und jeder Satz die Tiefe der Empfindung mehr ahnen läßt, als direkt ausspricht. Wenn der König nur diese Vorrede gelesen hat, so mußte er merken, daß einer der größten Söhne des Landes der Anwalt der Verfolgten geworden war. Zugleich aber gibt ein Vergleich dieser Vorrede mit der Auslegung Senecas zu erkennen, daß Calvin für seine hohe Begabung jetzt erst das rechte Feld gefunden hatte, wo sich nicht nur sein Scharfsinn und sein feiner Stil, sondern auch der Schwung seiner Begeisterung, die hinreißende Energie seines Gott unterworfenen Willens auswirken konnten. — Zu dem Inhalt der Vorrede sei, indem ich für das Buch selbst auf das folgende Kapitel verweise, nur bemerkt, daß Calvin in theokratischem Geiste das nach der Analogie des Glaubens ausgelegte Schriftwort als das bleibende Grundgesetz auch für die weltlichen Königreiche hinstellt. Er hofft, auch Frankreich werde noch zu dieser Richtschnur sich hinkehren. Wenn den protestantischen Forderungen die Überlieferung und das Ansehen der Kirche entgegengehalten werde, so scheut Calvin sich nicht, die katholische Tradition als einen „öffentlichen Irrtum", dem das Alter nimmermehr Wahrheit verleihen könne, ja als eine Pest zu bezeichnen, die darum nicht weniger töte, weil sie Scharen darniederstrecke. In schier unüberbietbarer Siegeszuversicht prei

der Reformator gegenüber solchem verderblichen Wahn das Leben spendende Gotteswort als das einzige Mittel zur Herstellung der wahren Kirche und zur Erneuerung des gesamten französischen Volkstums. Die reformatorische Zuversicht zu der Schrift, der Schatzkammer aller Wahrheit und Kraft, verleiht der Vorrede die ihr eigene Größe; zugleich aber kündet der schroffe Gegensatz zwischen Tradition und Gotteswort, zwischen der alten und neuen Ordnung der Kirche und des gesamten Volkslebens, wenn auch leise, den Staat im Staate an, zu dem der Calvinismus gerade in seiner Heimat sich ausgestalten sollte, und den doch das zentralistische Frankreich am wenigsten zu dulden geneigt war.

Nach Vollendung des Druckes der Institutio im März 1536 verriet Calvin, der während seines Basler Aufenthaltes sich wie in Frankreich eines Pseudonyms bedient hatte, niemandem, daß er der Verfasser sei; so wenig dürstete er im Gegensatz zu seinem Verhalten beim Seneca-Kommentar nach Schriftstellerehren, jetzt wollte er nichts als ein Werkzeug Gottes sein.[45] Mit seinem Freunde du Tillet begab er sich unverweilt auf die Reise, und zwar nach Ferrara, an den Hof der Herzogin Renata, der Tochter des französischen Königs Ludwigs XII. und Gemahlin Ercoles von Este. Während dieses Ausfluges nach dem Süden schrieb er zwei Briefe an den ehemaligen Studienfreund Duchemin und an den Beichtvater Margaretens Gérard Roussel, der kurz zuvor Bischof von Oloron geworden war. In diesen Schreiben, welche, natürlich ohne Nennung der Namen, im März 1537 in Basel herausgegeben wurden, verurteilte er auf das heftigste das Verhalten vieler französischen Protestanten aus Le Fèvres Schule, welche, das Evangelium im Herzen, dennoch glaubten, an den katholischen Zeremonien, auch an der von Calvin verfluchten Messe teilnehmen, sogar wie der ehemals, mindestens seit 1533 von ihm hochgeschätzte Roussel, Abteien und Bistümer übernehmen zu dürfen.[46] Mit solchen Gedanken beschäftigt, wird der Reformator ihnen auch mündlich, wohin er kam, Ausdruck geliehen haben. Renata, die Gönnerin aller Franzosen auf italienischem Boden, mit ihrem Gatten aus poli-

tischen und auch religiösen Gründen zerfallen, hatte in ihrem Hofstaat damals mehrere evangelisch gesinnte Franzosen, so den um jene Zeit entschieden reformationsfreundlichen Dichter Clément Marot. Calvin gibt der Herzogin das Zeugnis, „er habe in ihr Furcht Gottes und treues Verlangen, ihm zu gehorchen, erkannt“[47]); sie stand jedenfalls in ihrer Glaubensrichtung ihrer Verwandten, der Königin Margarete, nicht ganz ferne. Offenbar war es dieser Umstand, der den Reformator zu seinem Besuch in Ferrara veranlaßte; der Ruf ihrer Frömmigkeit hatte ihn angezogen, und er suchte sie, dort angelangt, in ihrer Erkenntnis zu stärken und zu fördern. Wie weit ihm das in den wenigen Wochen seines Aufenthaltes gelungen ist, können wir nicht genauer sagen; doch gewann er an ihrem Hofe warme Verehrer und richtete schon 1537 an die Herzogin selbst ein langes Schreiben, in dem er sie vor falschen Beratern warnte und sie in der Frage der Messe zur Entschiedenheit antrieb.[48]) Später, um dies schon hier vorwegzunehmen, scheint der Briefwechsel Jahre hindurch gestockt zu haben, da sich die nächste Spur einer brieflichen Verbindung erst aus dem Jahre 1548 erhalten hat.[49]) Aber dann ward er der geschätzte und verehrte Gewissensrat der mannigfach heimgesuchten Fürstin, der ihr in den Nöten ihrer eigentümlichen Lage beistand, ihr immer wieder Botschaft und Boten sandte, sie tröstete, aufmunterte, aber auch freimütig tadelte — ein Beispiel der wunderbaren Feinheit und Zartheit des Geistes, der Ruhe und des Ernstes seines Charakters, die ihn bekanntlich einer langen Reihe hochstehender Persönlichkeiten in ähnlichem Verhältnis überaus wert gemacht haben.[50])

So hatte Calvin bei seinem Ausflug jenseits der Alpen nicht bloß „Italien von ferne gegrüßt“, sondern durch die persönliche Anknüpfung mit Renata auch einen bleibenden Gewinn für sein reformatorisches Werk davongetragen. Die schmückende Sage hat diesen Ausschnitt aus seinem Leben mehr als andere umrankt; doch ist's auch deutlicher, daß die romantischen Erzählungen im Lichte der Geschichte nicht bestehen können. In der zweiten Hälfte des Mai war er wohl schon wieder in Basel. Von hier unternahm er, gesichert durch das den Ketzern freund-

lichere Edikt von Coucy vom 16. Juli 1535, eine letzte Reise nach Frankreich, war Anfang Juni in Paris und kehrte nach Ordnung des elterlichen Nachlasses mit dem Bruder Anton und der Schwester (oder Halbschwester?) Marie auf den sichern deutschen Boden — er dachte zunächst an Straßburg — zurück.[51]) Doch durch den neuen Krieg zwischen Franz I. und Karl V. gehindert, die kürzeste Strecke einzuschlagen, kam er Ende Juli oder Anfang August auf dem südlichen Wege zunächst nach Genf. Hier wollte er ursprünglich nicht länger als eine Nacht verweilen; aber hier mußte er aufs neue den Zügel der göttlichen Vorsehung spüren; hier wurde seinen Wanderfahrten ein unerwartetes Ende gesetzt. „Durch eine erschreckliche Beschwörung Wilhelm Farels", erzählt Calvin selber, „wurde ich zurückgehalten, als wenn Gott mit Gewalt seine Hand vom Himmel her auf mich legte." Du Tillet hatte seine Anwesenheit verraten. Sofort strengte Farel alles an, um den Reisenden zum Bleiben zu bewegen. Der weigerte sich um seiner Studien und literarischen Arbeiten willen, auch hielt er sich infolge seiner „Schüchternheit und Furchtsamkeit" für den praktischen Kampf nicht geeignet. Aber zuletzt „brach Farel in die Verwünschung aus: Gott werde seine Muße verfluchen, wenn er sich weigere, ihm in seiner großen Notlage Hülfe zu leisten". Vor solchem „heroischen" Anfall verstummte Calvin, gab seine früheren Absichten auf und blieb — in Genf.[52])

II.

Was war das für eine Notlage, für die Farel den jungen Landsmann gebrauchte, und wie war er selbst nach Genf gekommen?

Wenn Calvin in der Zubereitung durch seine bisherige Lebensführung die Hand Gottes erblickte, so hatte dieselbe Hand auch einen Wirkungskreis gerade für ihn gleichsam geschaffen: ein reformatorisches Neuland war soeben fürs Evangelium gewonnen worden, das erste und zuletzt einzige Gebiet romanischer Zunge, ein Ableger der bisherigen schweizerischen Reformation, und doch von Anfang an von eigenartigem Charakter. Der Kanton Bern, seit dem Religionsgespräch im Januar 1528

reformiert, dessen aristokratisches Regiment nicht ohne Grund von Historikern mit dem römischen Senat verglichen wurde, hatte schon seit den Siegen von Grandson und Murten 1476 in der heutigen französischen Schweiz Fuß gefaßt. Er schaute jetzt ebenso aus Machthunger wie aus religiösem Eifer begierig nach weiteren Erwerbungen aus, und war bereit, jede reformatorische Regung nachdrücklich zu unterstützen. Das Werkzeug zur Ausnützung dieser günstigen Lage aber war Wilhelm Farel, der nachdem er selbst zur völligen Erkenntnis gelangt war, nur den einen Wunsch hegte, den falschen Götzendienst mit allen irgend erreichbaren Mitteln zu zerstören. In diesem kleinen unansehnlichen Manne mit bleichen, sonneverbrannten Zügen, ungepflegtem Barte, aber einem feurigen Auge wohnte eine Heldenseele, die vorwärts stürmte, kein Wagnis, auch den Tod nicht scheute. Seit seiner Ankunft in Basel hatte er schon vieles versucht: Disputationen, Schriftstellerei — er ist Verfasser des „Sommaire", der ersten evangelischen Glaubenslehre in französischer Sprache —, auch ein reformatorisches Wirken in Mömpelgard. Aber erst als er 1526 in Aigle, in dem Bern und Freiburg gemeinsam gehörigen Untertanenlande, anfing, hatte er das Urbild eines wandernden Evangelisten, sein Feld gefunden. Überall in den umliegenden Gebieten französischer Zunge wußte er eine Anknüpfung zu gewinnen; mit glühender Begeisterung predigte „der Donnerer", wie man ihn nannte, in Häusern, auf der Straße, auf Friedhöfen, in den Kirchen, wo er den Meßpriester unversehens in die Messe fiel. Dabei begegnete ihm freilich der heftigste Widerstand; aus sich heraus wäre das Volk in diesen Landschaften wohl nicht so bald der Reformation zugefallen, hätte nicht hinter dem stürmischen Prediger die politische Macht gestanden. Doch so oft er auch blutig geschlagen, ins Gefängnis geworfen wurde, stets schützte ihn vor dem Äußersten der starke Arm Berns, und mit kaum geheilten Wunden begann er alsbald sein Werk von neuem. So wurde nicht nur an den verschiedensten Orten, z. B. in Lausanne, ein hoffnungsreicher Anfang gemacht, sondern in den Jahren 1530 bis 1532 in Neuenburg die Reformation wirklich eingeführt. Auch

gesellten sich zu dem „welschen Luther“ mehrere brauchbare Gehülfen, freilich nur ein einziger aus den Landeskindern selbst, der liebenswürdige, 1511 im Städtchen Orbe geborene Peter Viret.

Der Schlüssel zu den Gebieten zwischen Alpen und Jura aber war Genf; dahin blickten verstohlen die Berner Machthaber, dahin auch Farel. In dieser alten, volkreichen, von Handel, üppigem Leben und frohem Sinn erfüllten Bischofsstadt, in deren Herrschaft sich seit dem 14. Jahrhundert eine eigentümliche Dreizahl von Gewalten, der Bischof, der savoyische „Vizedom“ und die demokratisch-bürgerlichen Behörden der Stadt selbst, teilten, hatte sich seit etwa 1507 ein an blutiger Parteiung, aber auch an heroischen Zügen reicher Freiheitskampf abgespielt. — Die aufstrebenden savoyischen Herzoge, welche schon die angrenzenden Lande am See besaßen, trachteten längst, auch Genf sich ganz zu unterwerfen, und sie hatten zu diesem Behufe es verstanden, bereits seit 1444 den Bischofsstuhl mit Prinzen des eigenen Hauses oder doch mit gefügigen Werkzeugen zu besetzen. So regierte im 16. Jahrhundert als geistlicher „Fürst von Genf“ während des 2. Jahrzehnts der grausame savoyische Bastard Johann, von 1523 ab der genußsüchtige, träge Pierre de la Baume. Doch den savoyischen Ansprüchen stellte sich, gerade als sie ganz nahe am Ziele schienen, eine patriotische Freiheitspartei entgegen, unter Männern wie dem leichtfertigen Philibert Berthelier, der doch für die Freiheit Genfs zu sterben wußte, und dem opferwilligen, tatkräftigen und klugen Bezanson Hugues; diese „Eidgenossen“ (Eidguenots oder Eiguenotz) fanden an den benachbarteu Schweizer Kantonen einen Rückhalt, indem zuerst 1519 Freiburg, 1526 auch Bern die Stadt ins Burgrecht aufnahm. Nun hätte die Stunde der Freiheit bald schlagen können, wenn nicht Bern, teils um sich selbst nicht in Gefahr zu begeben, teils in der selbstsüchtigen Berechnung, das völlig erschöpfte Genf müsse zuletzt sich dem Nachbarkanton bedingungslos in die Arme werfen, mit der Hülfeleistung längere Zeit gezögert hätte. Erst durch den kurzen Feldzug des Jahres 1530 entsetzten die Berner

Waffen Genf von seinen Bedrängern und sicherten seine Freiheit. Seitdem regierten die althergebrachten städtischen Behörden — die Generalversammlung der Bürger, welche zweimal jährlich, im Februar und November, zu den Wahlen und zur Entscheidung aller wichtigsten Fragen zusammentrat, die 4 Syndike und die beiden kleinen Räte der Zwanzig und der Sechszig, denen 1527 nach bernischem Muster noch ein mehr aristokratisches Mittelglied, der große Rat der Zweihundert, hinzugefügt wurde — die kleine Republik im wesentlichen selbstständig.

Es lag in der Natur der Dinge, daß dem Freiheitskampfe die reformatorische Bewegung auf dem Fuße folgte. Der Bischof im Bunde mit Savoyen, dem gehaßten Landesfeind, der einzige Schutz der deutsche Kanton, dem die Ausbreitung seiner Religion natürlich ebenso sehr als die seiner Macht am Herzen lag, der Klerus mit ganz wenigen Ausnahmen versunken in Unwissenheit und Unsittlichkeit, so daß die Priester einer Kirche sogar selbst ein Bordell unterhielten[53] — wo wäre der Boden für die religiöse Neuerung mehr vorbereitet gewesen als hier? Daher vollzog sich die Umwälzung auch rasch genug. Farel erschien zuerst im Herbst 1532; er mußte nach wenigen Tagen weichen; aber er fand einen gewandten Schüler, den jungen Froment, welcher, anscheinend nichts weiter als ein Sprachlehrer, zuerst heimlich, zuletzt auch öffentlich das Evangelium verkündete und eine evangelische Partei ins Leben rief, die bald ihren katholischen Gegnern blutige Zusammenstöße lieferte. Nachdem dann noch der altgläubige Gegenprediger, der Dominikaner Furbity, durch einen rauhen Eingriff Berns zum Schweigen gebracht, und im Januar 1534 Farel, Viret und Froment durch dasselbe Bern als „seine Diener" zurückgeführt waren, kam es bald zu dem völligen Siege der Reformation. Im Juni 1535 wurde eine wochenlange Disputation gehalten, zu der man freilich einen Verteidiger der alten Kirche erst mühsam suchen mußte, da keiner von dem bisherigen Genfer Klerus die Rolle zu übernehmen wagte oder vermochte. Man half sich so, daß e

eben angekommener Franzose, der Doktor der Sorbonne Peter Caroli, halb und halb als Wortführer der katholischen Sache auftrat. Dieser Mann hatte schon in den zwanziger Jahren, mit dem Le Fèvre'schen Kreise in Berührung, in Paris evangelische Sätze gepredigt, hatte aber widerrufen und war dann doch nach dem Plakatanschlag 1534 an die Spitze der proskribierten Häretiker gestellt worden. Vor der Verfolgung geflüchtet, gefiel er sich jetzt in Genf darin, zwar in Bezug auf Rechtfertigung und Willensfreiheit Farel und Viret zuzustimmen, aber, sei es aus Überzeugung, sei es aus Eitelkeit, in mehr praktischen Punkten, beim Abendmahl, Marien- und Heiligenkult u. a., für die hergebrachte Auffassung sich auszusprechen; auch unterzeichnete er die Akten der Disputation nicht.[54]) Auch nach dem Gespräch zögerte der Rat aus Rücksicht auf das katholische Freiburg noch mit entscheidenden reformatorischen Maßnahmen. Doch da brachen am 8. und 9. August die erhitzten Leidenschaften in einem wilden Bildersturm aus, der all den alten Schmuck der Kirchen und des bisherigen Gottesdienstes, Hostien, Reliquien, Altäre, Kruzifixe, Heiligenstatuen, Bilder, Chorstühle — darunter auch hervorragende Kunstwerke — in roher Zerstörungssucht vernichtete. Da der Klerus, aufs neue vorgefordert, auch jetzt nichts zu sagen wußte, so wurde nunmehr der katholische Gottesdienst in der Stadt gänzlich verboten. Als nun noch im Januar und Februar 1536 Bern, endlich aufgeschreckt durch Verhandlungen der Genfer mit den Franzosen, und die günstige Lage des Krieges zwischen Franz I. und Karl V. ausnutzend, die alten Bedränger der Stadt, Savoyen und den Bischof in einem neuen Feldzug geschlagen und dem ersteren alle seine Besitzungen im Waadtlande abgenommen hatte, war der Freiheitskampf ebenso wie die kirchliche Umwälzung zum glücklichen Abschluß gebracht.[55])

Aber die in noch nicht 3 Jahren vollendete Reformation des jungen evangelischen Freistaates war freilich vor der Hand nur eine durchaus äußerliche. Sie war das Werk fremder Prediger, wesentlich unter dem politischen Gesichtspunkt eingeführt. Noch bestand eine starke katholische Partei, die nur der

Ungunst der Umstände sich fügte, aber doch von der Messe nicht lassen wollte. Von den Häuptern der reformatorischen Partei aber galt nur ganz wenigen wie Ami Porral und vielleicht noch Baudichon[56]) das Evangelium als Herzens- und Gewissenssache auch in dem Sinne, daß es ihren Wandel und Charakter beeinflußt hätte. Vielmehr war die sittliche Leichtfertigkeit des Volkes, schon ein Laster des alten Genfers, unter den jahrzehntelangen Kämpfen, die auch den Wohlstand der Bevölkerung schwer geschädigt hatten, bei all den Unruhen, unter dem fortwährenden Parteitreiben erst recht zur Zügellosigkeit ausgeartet. Für viele bedeutete die Freiheit vom Papsttum nichts als Freiheit zu aller Ausgelassenheit und Lasterhaftigkeit. Welch eine Aufgabe erwuchs aus diesen Zuständen der neu gegründeten evangelischen Kirche! Jetzt erst mußte sich das Recht der Reformation erweisen. Farel und Viret taten alles nur Mögliche. Sie predigten täglich, stellten auch die alte Genfer Schule für niederen und höheren Unterricht wieder her, an deren Spitze als Rektor der Schüler Farels Antoine Saunier trat. Aber es fehlte allzusehr an fähigen Mitarbeitern. Über einen der übergetretenen Kleriker, den ehemaligen Guardian der Franziskaner im Riveklofter, sagt Calvin später, er habe, schon als Mönch höchst schändlich lebend, so lange dem Evangelium widerstrebt, „bis ihm Christus in der Gestalt eines Weibes aufgegangen sei."[57]) Doch das Schlimmste war, daß auch Farel selbst der vor ihm liegenden Aufgabe sich nicht gewachsen fühlte; hier bedurfte es nicht mehr des stürmenden Evangelisators, wohl aber des gegründeten Theologen und des Organisators. Welche Freude daher für ihn, als er den Verfasser der Institutio in Genf wußte!

Indes auch dem Scharfblick Calvins selber konnte es nicht lange verborgen bleiben, daß der Ort, an den ihn die Fügung der göttlichen Vorsehung geführt hatte, für ihn und sein Lebenswerk Aussichten bot, wie kein anderer. „Freistadt (Villefranche)" ist das Pseudonym, mit welchem er Genf am 31. Januar 1538 in dem ersten Brief an den untreu gewordenen Freund, den Kanonikus du Tillet, bezeichnet[58]). In Frankreich verfolgt, hatte

das Evangelium nun doch eine Freistadt an den Pforten der romanischen Welt gefunden — eine Freistadt auch in dem Sinne, daß gerade die Unordnung aller Verhältnisse eine Fülle von Möglichkeiten für die Zukunft bot. Hier war noch keine evangelische Tradition, wie in den andern Schweizer oder deutschen Städten; hier konnte ein Neubau von Grund aus ohne Rücksicht auf die Vergangenheit aufgeführt werden. Wenn in dem jungen Reformator, der soeben aus der französischen Nation hervorgegangen war, eine Kraft nicht nur zur Neubelebung, sondern auch zur Bereicherung und Neuentfaltung des reformatorischen Geistes wohnte, so konnte sie hier unter einer der heimatlichen nahe verwandten Bevölkerung ungehindert sich auswirken. Wohl war der kleine Freistaat inmitten der großen Mächte politisch dauernd gefährdet; aber um so leichter konnten von hier aus auch neue Ideen in die gesamte damalige Kulturwelt eindringen.

III.

Calvin begann seine Tätigkeit in Genf als Lektor der heiligen Schrift durch Vorlesungen in der St. Peters Kathedrale; am 13. Februar 1537 wird ihm dafür auch ein kleines Gehalt ausgesetzt.[59]) Vom 1.—8. Oktober 1536 fand zur grundlegenden Ordnung der evangelischen Landeskirche in dem von Bern neuerworbenen Waadtlande ein stattlich besuchtes Gespräch in Lausanne statt, an welchem Calvin nur einen nebensächlichen, aber seine überlegene theologische Bildung bekundenden Anteil nahm. In der Folge wurden Caroli, der nach einem Aufenthalt in Basel und Neuenburg auf dieser Disputation als einer der Hauptverfechter der neuen Lehre aufgetreten war, als erster, Viret als zweiter Prediger in Lausanne angestellt. An die Stelle des letzteren trat in Genf ein kürzlich aus Frankreich flüchtiger, alter und erblindeter Augustinermönch Elie Coraud. Bald übernahm auch Calvin neben den Vorlesungen ein Predigtamt; er wird mehr und mehr die Seele der ganzen Genfer Kirche. Es ist rührend, die Selbstlosigkeit zu beobachten, mit welcher Farel, das bisherige anerkannte Haupt

der gesamten Reformation in der französischen Schweiz, de
geistigen Überlegenheit seines jungen Freundes sich unterordnet

Die entscheidende reformatorische Tat Calvins, mit welche er seine Arbeit auf dem Genfer Boden begann, war die Auf stellung von „Artikeln", welche am 16. Januar 1537 i kleinen und großen Rat vorgelegt und beraten wurden.[60] Si enthalten die Grundzüge einer Kirchenordnung, aber einer vo den bisher in Deutschland und der Schweiz entstandenen höch verschiedenen Kirchenordnung! Sie fordern nämlich nicht nu die Einführung des Psalmengesangs, eines geregelten Kate chismusunterrichts, einer evangelischen Eheordnung, sonder ihr Hauptstück ist der Vorschlag einer eigentümlichen Abend mahlsordnung. Das Abendmahl soll demnach von der ganze Gemeinde gemeinsam am besten allsonntäglich oder, da es be der Schwäche des Volkes dann leicht in Verachtung käm wenigstens allmonatlich gehalten werden. Die Hauptsache ab ist die Auseinandersetzung über die Art der Feier selbst. Ste ist im Auge zu behalten, so wird in dem Schriftstück ausg führt, daß das Abendmahl, welches die Glieder Christi m ihrem Haupt und untereinander zu einem Leibe und eine Geiste verbinden soll, nur für gewissermaßen approbierte Glied Christi („comme approuvéz membres de Jésucrist") b stimmt ist, dagegen keineswegs für die, welche durch offenba grobe Sünden deutlich kund tun, daß sie Christo gar nic angehören. Daher ist ein Doppeltes nötig: zunächst muß d im Papsttum ganz verdorbene biblische Zucht wieder eingefüh werden, welche den dreifachen Zweck hat: die Lästerung d Namens Christi zu verhüten, die in Zucht Genommenen z Reue zu treiben und die Übrigen vor der Ansteckung dur das böse Beispiel zu bewahren. Zu diesem Behufe sollt Männer eines guten Lebenswandels und guten Rufes sow von standhaftem Charakter über die einzelnen Quartiere d Stadt gesetzt werden, welche im Verein mit den Predigern a alle achten, die Fehlerhaften ermahnen, die Unbußfertigen öffen lich der Gemeinde anzeigen, und falls alles vergeblich blieb sie zuletzt vom Abendmahl ausschließen sollten. Doch bev

diese Zuchtordnung ins Leben treten könne, müsse noch ein anderes vorangehen. „Da sehr zu vermuten, ja fast offenbar ist, daß es noch viele Einwohner dieser Stadt gibt, welche dem Evangelium sich ganz und gar nicht angeschlossen haben, sondern in ihrem Herzen allen Aberglauben nähren, so wäre es sehr ersprießlich, damit anzufangen, daß man die, welche sich zur Kirche Jesu Christi bekennen wollen, und die es nicht wollen, unterscheide." Zu dem Ende solle ein Bekenntnis aufgestellt, zuerst von der Obrigkeit selbst beschworen und dann allen Einwohnern vorgelegt werden, damit man „erkenne, welche sich zum Evangelium halten, und welche lieber dem Reiche des Papstes, als dem Reiche Christi angehören wollen."

In diesen Artikeln haben wir den Keim der späteren Genfer Kirchenordnung und damit der Presbyterialverfassung überhaupt. Ihr Ausgangspunkt ist der Gedanke, daß die Kirche mehr ist, als eine bloße Anstalt zur Predigt und zur Sakramentsverwaltung. „Welche Meinung auch andere haben mögen", verteidigt sich Calvin ein Jahr später,[61] „wir denken unseresteils unser Amt nicht in so enge Schranken eingeschlossen, daß, wenn nur die Predigt zu Ende, unsere Aufgabe erfüllt wäre, und wir uns der Ruhe hingeben dürften. Wir sind eine viel unmittelbarere, viel lebendigere Sorge denen schuldig, deren Blut von uns zurückgefordert wird, wenn es durch unsere Nachlässigkeit verloren geht." Die Kirche ist für Calvin eine Lebensgemeinschaft, das Königreich Jesu Christi, welche sich zumal bei der Feier der Eucharistie durch ihr Bekenntnis und durch ihren Wandel als eine soweit möglich heilige Gemeinde der Gläubigen darstellt. Wer sich ohne innere Zugehörigkeit bloß äußerlich ihr zugesellt, wird schon mit der Zeit in so grobe Sünden fallen, daß man seinen wahren Herzenszustand erkennt, und dann ist es Zeit, daß die Gemeinde ihn von sich tue als einen Schandfleck ihres Hauptes und Herrn. So wird die Exkommunikation als von der Gemeinde durch die ihr angehörigen Vertrauensmänner ausgeübte Gemeindezucht ein wesentliches Kennzeichen der wahren Kirche, die Grundforderung jeder rechten Kirchenverfassung. Wir werden im folgenden Kapitel den theologischen Zusammen-

hang und Ursprung dieser Gedanken andeuten; hier genügt noch eine doppelte Bemerkung. Zucht, eine nach unsern Begriffen äußerst drückende und kleinliche Beaufsichtigung der gesamten Lebensführung der Bürger, war in den Schweizer Kantonen Zwinglischen Bekenntnisses schon länger im Brauch, nur nicht als Sache der Kirche, sondern als staatliche Polizei. Calvins Forderung war, daß die kirchliche Gemeinde in der Handhabung der Zucht sich als eine eigentümliche soziale Lebensordnung mit eigentümlichen Organen bewähren sollte; und dies war, wo man ähnliches erstrebt hatte, wie in Basel, Ulm und Straßburg, bisher überall mißlungen.[62]) Aber weiter: augenscheinlich war zur Erreichung des dem Reformator vorschwebenden Zieles sein zweiter Antrag, die Bekenntnisablegung, nicht unbedingt notwendig. Schon die Exkommunikation hätte genügt, um die noch dem Katholizismus anhängigen Elemente ans Licht zu ziehen und auszuscheiden. Der Wortlaut der Artikel könnte die Meinung nahe legen, als habe Calvin bei der Bekenntnisablegung eine Freiwilligkeitskirche im Sinn, der sich jeder nach Belieben anschließen oder auch fernbleiben dürfe. Da er jedoch an solche Freiheit keineswegs dachte, so schwebte ihm wahrscheinlich etwas der Konfirmation in den heutigen Verhältnissen Verwandtes vor.[63]) Jedenfalls aber ließ der Antrag der gesamten Genfer Bevölkerung nur die Möglichkeit eines runden Ja oder Nein, und machte so ein allmähliches Einleben der calvinischen Ideale unmöglich. Daran sollte das ganze Unternehmen sehr bald scheitern.[64])

Die Reformatoren versäumten ihrerseits nichts, um die Durchführung ihrer Wünsche zu fördern. Calvin schrieb den ersten Genfer Katechismus, einen in paragraphenähnlichen Abschnitten, also auch jetzt noch nicht in Fragen und Antworten verfaßten, nicht ganz unselbständigen Auszug aus der Institutio. Wiederum ein Auszug aus dem Katechismus ist die wahrscheinlich von Farel entworfene Bekenntnisformel, welche die Katechismusstücke wiederholte und durch allgemeine Erläuterungen verband; beides erschien 1537 in französischer Sprache unter dem Titel: „Unterricht und Bekenntnis des Glaubens, wie sie in der Genfer Kirche im Brauche sind.“[65]) Beide Männer drängten auch den

Rat wiederholt zur Entscheidung und zu kräftigem Vorgehen in ihrem Sinne; aber sie erreichten nur halbe und zögernde Maßnahmen. Zwar wurden die Artikel am 16. Januar im ganzen angenommen, nur mit der Maßgabe, daß das Abendmahl nicht allmonatlich, sondern vierteljährlich gehalten werden solle. Aber dann bleibt die Angelegenheit liegen; im April werden 1500 Exemplare des Bekenntnisses an die Bezirksvorsteher verteilt, aber noch immer geschieht nichts Rechtes, bis in den Sitzungen des 27. und 29. Juli zwar die allgemeine Bekenntnisablegung, bei den Bezirksvorstehern anfangend, beschlossen und eingeleitet, aber zugleich die beantragte Zuchtordnung abgelehnt wird. Nicht die Vertreter der Kirche, sondern der weltlichen Behörde sollen die Aufsicht über die Sitten üben, nicht Exkommunikation, sondern Verbannung wird als strengste Strafe in Aussicht genommen. Diese wenig günstige Aufnahme war nicht sowohl in dem mangelnden guten Willen des damaligen Rates, als in der Haltung des größten Teils der Bevölkerung begründet. Als man im Gefolge des Beschlusses vom 29. Juli die Leistung des Eides auf das Bekenntnis nachhaltig betrieb, blieben derselben sehr viele Bürger trotz wiederholter, verschärfter Strafandrohungen fern. Die ganze Stadt ergriff Erregung und Parteiung. Allerdings kam die Eidesleistung zuletzt bei der Mehrzahl zustande, aber eine ursprünglich aus persönlichen Ursachen entstandene Opposition gegen den den Reformatoren im ganzen willfährigen Rat schwoll gefahrdrohend an. Man stieß Beleidigungen gegen die Prediger aus und rief sich höhnisch zu: „Bist du von den Brüdern in Christo?“ Das Ende war, daß die Oppositionspartei bei den Wahlen im Februar 1538 einen vollständigen Sieg gewann.[66]) Damit standen die Reformatoren nahe vor einer Krisis, die unvermeidlich schien, sobald zu den Nöten in Genf selbst auch noch Schwierigkeiten von außen bereitet wurden.

Daran aber hatte es das ganze Jahr 1537 nicht gefehlt. Im März drang ein Antitrinitarier Claude, der Savoyer, der sich jedoch bald bekehrte, ihm nach mehrere niederländische Anabaptisten in die Stadt ein, mit denen am 16. und 17. März

auf Betreiben der Prediger selbst eine öffentliche Disputation gehalten wurde. Man darf Beza wohl glauben, daß die beiden Wortführer derselben gründlich besiegt wurden, trotz der Bedenklichkeiten, die die Ratsprotokolle verraten, und trotzdem noch einige Zeit hernach hie und da anabaptistische Regungen in der Stadt auftauchen, da der Calvinismus später überall, wohin er drang, das Täufertum aufsog.[67]) Viel aufregender war ein anderer Streit, den plötzlich der scharfsinnige, aber auch charakterschwache und selbstsüchtige Caroli angestiftet hatte. In seinem unruhigen Ehrgeiz brachte er während der Abwesenheit seines Kollegen Viret ein neues Dogma, nämlich, daß die Fürbitte für die Verstorbenen, auch wenn man nicht ans Fegefeuer glaube, doch von Wert sei, auf die Kanzel; und als Viret heimeilend ihm darüber Vorhaltungen machte, zieh er ihn zuletzt, wohl mit dem Blick auf das Sommaire Farels, das in einfach-praktischer Darlegung des zum Heil Notwendigen die Trinitätslehre übergangen hatte, der schlimmsten Ketzerei, des Arianismus. Ja, den Vorwurf hielt er sogar gegen Calvin aufrecht, als dieser Mitte Februar 1537 Viret zu Hilfe kam, falls sie nicht bereit seien, die drei alten Symbole zu unterschreiben. Calvin entgegnete: „Wir haben den Glauben an den einen Gott beschworen, aber nicht an Athanasius, dessen Symbol eine wahre Kirche nie gebilligt haben würde!" Ein großes Wort! Nichtsdestoweniger waren die drei Freunde in begreiflicher Erregung. Was sollte werden, wenn dem eben begonnenen Werk der französischen Reformatoren eine solche Anklage sich dauernd anheftete? Calvin schrieb an Megander, den damaligen ersten Geistlichen Berns: „Dieser Flecken, den der ruchlose Verleumder uns eingebrannt hat, darf nicht an uns hängen bleiben, wenn nicht das ganze Evangelium den Schmähungen der Gottlosen ausgeliefert werden soll." Doch die Berner waren von den Zänkereien wenig erbaut, und scheinen auf einer resultatlosen Verhandlung in Bern Ende Februar sich durchaus noch nicht von dem gänzlichen Unrecht Carolis überzeugt zu haben.[68]) Erst auf einer Synode der waadtländischen Kirchen in Lausanne am 14. Mai und gleich darauf Anfang Juni auf einer noch größeren

Synode in Bern wurde die Unschuld der drei Beschuldigten anerkannt und ihnen am 7. Juni ein feierliches Rechtsgläubigkeitsattest ausgestellt; Caroli dagegen wurde abgesetzt und aus dem Berner Gebiet verbannt.[69])

Indessen, warum hatte der Reformator den Streit nicht im Keime erstickt, indem er Caroli willfahrte und die alten Symbole unterschrieb? Es war doch ein eigener Kontrast: die Genfer wurden gezwungen, die neue Bekenntnisformel zu beschwören, und deren Verfasser weigern sich, die ehrwürdigen alten Grundbekenntnisse der Christenheit zu unterzeichnen. Zumal Calvin sowohl in der Institutio als in dem Genfer Katechismus das Wesentliche der alten Trinitätslehre und Christologie vorgetragen hatte, in der ersteren mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß die alten technischen Ausdrücke: Hypostasen, Personen, Essenz, wesensgleich, konsubstantial, zur Abschneidung ketzerischer Meinungen unentbehrlich seien. Den Katechismus gab er im März 1538 zum Zeugnis der Rechtgläubigkeit der Genfer Lehre lateinisch heraus.[70]) Unter diesen Umständen könnte man das Verhalten Calvins aus verletztem Ehrgefühl, das sich gegen die ungerechte Beschuldigung eines eitlen Menschen auflehnte, erklären. Aber sein Beweggrund liegt doch tiefer: es zeigt sich hier seine reformatorische Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegen jede Art kirchlicher Überlieferung. Der Mann, welcher das Apostolikum in vier Artikel teilte und — in den Fußtapfen des Züricher Katecheten Leo Jud — dem 2. Gebot im Dekalog sein Recht wiedergab, erstrebte auch eine Neubearbeitung der altkirchlichen Dogmen, die ihnen ohne sachliche Abweichung eine einfachere, schlichtere Form gäbe auf Grund der Schrift und der Glaubenserfahrung der Reformation. So erklärt er in dem Bekenntnis, welches er in Lausanne in seinem und seiner Kollegen Namen vorlegte: „Gottes Majestät dürfen wir nirgendwo als in seinem Wort suchen, über ihn nichts denken als mit seinem Wort, über ihn nichts reden, als durch sein Wort." Ein Religionsbekenntnis ist nichts als ein Zeugnis des Glaubens, der in uns lebt; damit es sicher und lauter sei, müssen wir es allein aus dem reinen Quell der Schrift schöpfen."[71]) In

diesen Sätzen ist der Keim zu den eingehenderen Ausführungen über die Quellen der christlichen Wahrheitserkenntnis enthalten, welche Calvin zur Orientierung für Jahrhunderte dogmatischen Denkens im Protestantismus seit 1539 an die Spitze der Institutio stellte: daß nämlich alle Gotteserkenntnis aus der Schrift, ausgelegt und bestätigt durch das Zeugnis des h. Geistes in dem Herzen der Gläubigen, abzuleiten sei. So hat der Streit mit Caroli das Verdienst, dem Reformator zur Klarheit über die methodische Grundfrage seiner Theologie mitverholfen zu haben.

Dieser Gewinn mußte jedoch teuer erkauft werden. Caroli, seitdem zwischen Katholizismus und Protestantismus einherschwankend, bereitete den Genfern noch manche Not, auch zumal durch seine Tätigkeit in Metz 1543 der evangelischen Sache Schaden genug. Zuletzt, nach mehrfachen Auseinandersetzungen, Versöhnungen und erneuten Kämpfen, schrieb Calvin im Sommer 1545 gegen ihn eine sehr scharfe Schrift, welche die Händel mit ihm erzählend, den kläglichen Charakter des ehrgeizigen Menschen ins Licht stellt, aber zugleich nach der Sitte der Zeit und leider auch Calvins so voll der verletzendsten Schimpfworte ist, daß selbst Viret daran Anstoß nahm. Diese Eigentümlichkeit der Streitschrift, im Kontrast mit den Lobeserhebungen, die darin den drei Reformatoren gespendet werden, berührt um so peinlicher, als sie, obwohl zweifellos von Calvin allein verfaßt, unter dem Namen seines Amanuensis Nikolas des Gallars erschien.[72]) Für die Situation im Jahre 1537 war das Schlimmste, daß trotz der erwähnten Ehrenerklärung die ganze Angelegenheit in Bern eine Mißstimmung gegen die Genfer Reformatoren hinterließ[73]), welche noch verschärft wurde durch einen Ende 1537 in dem deutschen Kanton sich vollziehenden kirchlichen Umschwung. Infolge der Sakramentsstreitigkeiten, die mit der Wittenberger Konkordie zusammenhingen, mußte nämlich der zwinglisch gesinnte Megander weichen, und eine mehr lutheranisierende Partei, an ihrer Spitze ein Calvin sehr unsympathischer Bauernsohn Peter Kunz, kam empor.[74]) Das alles mußte fernerhin die Verständigung zwischen Bern und Genf nicht wenig erschweren. Infolgedessen genügte bei de

llerseits gereizten Stimmung ein kleiner Funke, um einen großen
brand zu entfachen. In Genf flogen seit der Ratswahl 1538
hässige Schmähungen zwischen den Parteien hin und her; eine
elsorgerliche Einwirkung seitens der Prediger wurde nicht
ne ihre Schuld fast unmöglich. Am heftigsten erging sich der
inde Coraud, aber auch Calvin nannte von der Kanzel herab
e Obrigkeit der Stadt einen „Teufelsrat".[75]) Da brachte die
tastrophe ein Zwiespalt, über den man unter ruhigen Ver=
ltnissen mit Leichtigkeit hinweggekommen wäre.

Zwischen der Berner Landeskirche einer=, dem Waadt=
nd und Genf andererseits bestand, wie auch sonst vielfach in
r Schweiz je nach dem Grad des Radikalismus in der Reform,
n Unterschied in den Zeremonien: Farel hatte, wo er die ersten
ttesdienstlichen Einrichtungen traf, entgegen der Berner Ge=
hnheit statt der Oblaten gewöhnliches Brot zum Abendmahl
wandt, auch die Tauffsteine und alle nicht auf den Sonntag
llenden Feiertage abgeschafft, während Bern noch Weihnachten,
ujahr, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt beibehalten
tte.[76]) Nun wünschte Bern diese Verschiedenheit aufzuheben,
nächst in den ihm gehörigen Waadtlande, wenn möglich, um
le Verwirrung zu vermeiden, auch in Genf. Calvin und
rel waren an sich keineswegs abgeneigt, hierin entgegenzu=
mmen, wenn sie auch in der Verschiedenheit nichts so sehr
schwerliches erblickten.[77]) Anders jedoch wurde ihre Haltung,
s die Genfer gerade diesen Punkt für geeignet hielten, ihre
ediger zu demütigen. Am 5. März lief ein Schreiben von
rn ein, welches auf den 31. eine Synode in Lausanne zur
gelung der Zeremonienfrage ankündigte und um Entsendung
rels und Calvins dorthin bat. Sofort beschloß der große
t am 11. März, ohne das Gutachten der Prediger ein=
holen, ja ohne sie irgendwie zu Worte kommen zu lassen, die
rner Gebräuche anzunehmen. Die Reformatoren sahen darin
cht nur eine persönliche Beleidigung, sondern vor allem einen
gen Übergriff in das kirchliche Gebiet. Daher glaubten sie,
ne auf die eindringlichen Mahnungen zu Friedfertigkeit und
lbstloser Nachgiebigkeit, die der treugesinnte Baseler Prediger

Simon Grynäus gerade am 12. März an sie richtete[78]), zu achten, auch ihrerseits von jeder Rücksicht entbunden zu sein. Sie gingen nach Lausanne, aber nahmen an der Synode keinen Teil, sondern forderten, daß die Angelegenheit erst auf einer bevorstehenden allgemeinen schweizerischen Synode in Zürich beraten würde; erst einem solchen kirchlichen Entscheid wollten sie in Genf sich unterwerfen. Von ihrem Verhalten aber erhielt der Genfer Rat nicht durch sie selber nähere Kenntnis, sondern erst durch ein Schreiben Berns, das am 19. April, an dem in Genf nicht gefeierten Karfreitag, eintraf. Alsbald wurden Farel und Calvin vorgefordert und gefragt, ob sie das Abendmahl am Ostersonntag nach Berner Ritus halten wollten oder nicht. Zugleich verbot man Coraud die Kanzel wegen allzu heftiger Ausfälle gegen den Magistrat; als dieser nichtsdestoweniger am Samstag die Frühpredigt zu halten versuchte, wurde er ins Gefängnis geworfen. Ebenso hartnäckig blieben Farel und Calvin; mehrfach im Laufe des Freitags und Samstags schickte der Rat, der in dieser schwierigen Situation das Äußerste lieber vermieden hätte, zu ihnen, um sie auf irgend eine Weise zur Anerkennung seiner Obergewalt auch in kirchlichen Dingen zu bringen; doch sie kannten kein Zurückweichen. Da wurde auch ihnen am Samstag Abend verboten, am Osterfest zu predigen; indes sie mißachteten das Verbot, gingen am Ostersonntag auf die Kanzel und erklärten dem Volke, sie könnten das Sakrament nicht austeilen, nicht etwa wegen der an sich gleichgültigen Frage der Oblaten, sondern weil bei dem Aufruhr und der Verachtung der göttlichen Ordnung niemand bereit sei, es würdig zu empfangen. Damit aber hatten sie selbst die Brücke hinter sich abgebrochen; am Dienstag nach Ostern sprach die allgemeine Volksversammlung die Absetzung und Verbannung der Prediger aus Genf aus.[79])

Wie schnell faßte man doch in so einem kleinen Freistaat die schwerwiegendsten Beschlüsse! Vor noch nicht drei Jahren war die Reformation eingeführt, und jetzt werden die Reformatoren wegen einer Meinungsverschiedenheit über einige gleichgültige Zeremonien vertrieben!

„Recht so!" rief Calvin, als er den Spruch vernahm; „wenn wir den Menschen gedient hätten, so wären wir schlecht lohnt, aber wir dienen einem großen Herrn, der wird uns hnen." [80]) Gewiß war die Hartnäckigkeit, deren er sich fähig zeigt hatte, für den von Natur schüchternen Gelehrten nur e ihm von Gott auferlegte schwere Pflicht; noch auf dem Sterbe-tt, in seiner ergreifenden Abschiedsrede an die Amtsbrüder, nnerte er daran, wie ihn die 50, 60 Büchsenschüsse, mit denen s wütende Volk des Nachts vor seinem Hause ihn begrüßt be, erschreckt hätten. [81]) Nicht minder war das Prinzip, das Vertriebenen vertraten, die Selbständigkeit und Unabhängig-t der kirchlichen Ordnung, ein der höchsten Opfer wertes; i der im Protestantismus so oft bewiesenen unwürdigen Will-hrigkeit gegenüber der Staatsgewalt steht Calvin auch im terliegen groß da als der Vertreter der reformierten Christo-atie, als der Vorfahre einer Reihe starker Charaktere, die der eschichte Westeuropas den Stempel aufgedrückt haben. Nichts-stoweniger war das Verhalten der Reformatoren in diesem alle ebenso unklug wie sittlich bedenklich: unklug, weil für den ampf um große Prinzipien, die im praktischen Leben stets im ingen um Einzelforderungen zur Anerkennung gebracht werden issen, niemals eine an sich bedeutungslose praktische Frage n Anlaß bieten darf; sittlich bedenklich, weil Prinzipientreue ch nicht die Nachgiebigkeit im einzelnen und kleinen aus-hließt. Die beiden Kämpfer für das Recht der Kirche sind ch allem keineswegs von fleischlicher Leidenschaft freizusprechen. aher mußten sie sich selbst einen Teil der Schuld beimessen, nn nunmehr noch weitere bittere Demütigungen über sie herein-achen. Zwar in Bern, wohin sie sich beschwerdeführend andten, und wo man im ersten Augenblick offenbar für den estand der Reformation in Genf fürchtete, fanden sie zunächst ne freundliche Aufnahme; es wurde sofort Botschaft nach Genf schickt in der Absicht, den Zwiespalt so schnell wie möglich zulegen. Mittlerweile eilten die Reformatoren weiter nach Zürich zu der dort am 28. April sich versammelnden Synode. Dort legten sie Artikel vor, in denen sie ihre alte Stellung zu

den Berner Zeremonien präzisierten, aber auch ihre weitere kirchlichen Forderungen, vorab den Bann, trotz aller Erfahrungen ungeschmälert aufrecht hielten. Wie Calvin berichtet fanden die Artikel einmütigen Beifall, die Synode ermahnte si jedoch dringend zur Sanftmut und gab ihnen ein Schreiben an den Genfer Rat mit, er möge auch seinerseits Geduld mit ihnen haben und sie wieder zulassen. Als sie aber nach Bern zurückkehrten, wurden sie nicht allein von den Predigern Kunz und Meyer mit Feindseligkeit aufgenommen, sondern auch die weltliche Obrigkeit, deren Furcht bezüglich der Reformation in Genf nunmehr beschwichtigt war, zeigte sich zu einem neuen Versuch ihrer Wiederherstellung nur unter der Bedingung bedingungsloser Unterwerfung in der Zeremonienfrage bereit. Der Versuch wurde gemacht, aber ohne jeden Erfolg. Als die Berner Gesandten mit ihren Schützlingen an die Grenze des Genfer Gebietes kamen, wurde den letzteren von vornherein der Eintritt gewehrt; als später im Generalrat das Ansuchen der Berner zur Verhandlung kam, brachte einer der Gegner die eben erwähnten Züricher Artikel zur Verlesung, und die Stimmung erbitterte sich von neuem so, daß fast niemand sich für die Rückberufung der Prediger erhob. So war der Bruch unheilbar geworden.

Die besten Freunde der Reformatoren waren der Meinung, daß dieser Ausgang nicht ohne ihre Schuld eingetreten sei. Zwar war es wenig angemessen, wenn der Kanonikus du Tillet den Freunden zu bedenken gab: „Achtet wohl darauf, ob euch nicht der Herr auf diese Weise zum Nachdenken mahnen will darüber, ob nichts in eurer Amtsführung zu tadeln gewesen, und zum Gebet, daß er euch möge geben, ihn zu verstehen.“[82] Denn du Tillet hatte sich im August 1537, vor den beginnenden Kämpfen in Genf zurückweichend, in die Heimat zurückgewandt um dort trotz der zwei Mahnbriefe Calvins, denen Butzer noch einige andere folgen ließ, einige Zeit darauf in den Schoß der alten Kirche zurückzukehren.[83]) Aber auch die Straßburger Reformatoren, der eben genannte Martin Butzer und Wolfgang Capito die die Notwendigkeit und die Schwere des Kampfes wohl zu würdigen wußten, die in brüderlicher Gesinnung nicht

unterließen, um die verwundeten Gemüter Calvins und Farels zu heilen, konnten sich doch nicht enthalten, zu tadeln, was zu tadeln war. Wenn Butzer ungefähr am 1. August 1538 an Calvin schreibt: „Nimm an, durch deine Schuld allein sei die Sache Christi in Genf schwer geschädigt worden", so klingen die Worte nicht, als wolle Butzer einen rein hypothetischen, unmöglichen Fall setzen[84]), sondern eher, als sei Calvins Stimmung selbst damals solchem Urteil nahe gewesen. Jedenfalls hat er schon bald begonnen, die Fehler, die gemacht waren, zu erkennen[85]); die bittern Erfahrungen des ersten Genfer Aufenthalts sind für den 29 jährigen jungen Mann eine treffliche Schule gewesen.

IV.

Die beiden Vertriebenen ließen sich, nachdem alle Versuche ihrer Restitution fruchtlos geblieben waren, in Basel nieder. Aus gemeinsamer Kasse ihre Ausgaben bestreitend, fanden sie bei Oporinus, Buchdrucker und Leiter des Gymnasiums zugleich, Wohnung. Simon Grynäus, der bewährte Freund, erwies ihnen mancherlei Freundlichkeit, schickte ihnen Wein und nahm später Calvin auf einige Tage in sein Haus. Der blinde Coraud, der, aus dem Gefängnis entlassen, ebenfalls verbannt war, hatte in Lausanne bei Viret ein Unterkommen erhalten; er wurde bald Prediger in Orbe und starb dort schon am 4. Oktober 1538.[86]) Auch Farel ward bereits Ende Juli zu dauernder Wirksamkeit nach Neuenburg berufen. Calvin, allein zurückgeblieben, schreckte vor der Hand vor jeder öffentlichen Tätigkeit zurück, seine ursprüngliche Neigung zu rein literarischer Arbeit im Dienste des Evangeliums drängte sich jetzt mit Macht wieder hervor. Aber die Straßburger, Butzer und Capito, waren damit keineswegs einverstanden. In hingebender Freundschaft, in zarter seelsorgerlicher Teilnahme waren sie bemüht, den niedergebeugten Freunden innerlich und äußerlich zurechtzuhelfen. Sie hielten es für das Beste, wenn Calvin und Farel sich trennten, und der erstere, von dem unglücklichen Genf möglichst entfernt, überhaupt nach Straßburg käme; sie boten ihm eine bescheidene Stellung zur Sammlung und geistlichen Versorgung der franzö-

sischen Flüchtlinge in der Stadt an. „Uns scheint", heißt es i
jenem Briefe Butzers vom 1. August 1538, einem besonder
schönen Zeugnis für den herzlichen und klugen Sinn des Straß
burger Reformators, „uns scheint es weder für die Kirche, no
für dich nützlich, daß du jetzt in Basel weilst, wo [bei der Näh
Genfs] die empfangene Wunde täglich durch neue Einschnitt
aufgerissen wird. . . Es wäre ein Unrecht wider Gott, wen
du dich auch nur einige Zeit einem Amt zu entziehen dächtes
falls dir ein solches von einer Gemeinde angeboten würde. .
Wir möchten dich ja nicht bei dem Ämtchen, das wir dir biete
können, festhalten, sondern dir nur Raum geben, dich noch völlig
von deiner Wunde zu erholen."[87] Doch Calvin weigerte si
trotz des Andringens noch eine geraume Zeit. In der Mitt
des August pflegte er in aufopfernder Treue einen ebenfalls au
Frankreich geflüchteten Neffen Farels in einer schweren, pes
artigen Krankheit und sorgte, obwohl selbst im Besitz geringe
Mittel, für ein anständiges Begräbnis des rasch Verstorbenen.[88]
Erst als Butzer dem Freunde mit dem Schicksal des Jona
drohte — eine Drohung, die ihm ähnlichen Eindruck macht
wie 1536 die Beschwörung Farels in Genf —, riß sich Calvi
los und eilte wirklich Anfang September nach Straßburg; wiede
war sein Entschluß erst da zur Reife gelangt, als er in den
Ruf die unausweichliche Notwendigkeit des Gehorsams gege
Gottes Willen erkannte.[89])

Er konnte an keine bessere Stätte geführt werden. Be
kanntlich hatte Straßburg, vertreten durch den weit blickende
tapferen Stättemeister Jakob Sturm, sich hohes Ansehen i
deutschen Reiche erworben: wie der Landesherr Luthers de
Führer des Protestantismus im Kurfürstenkollegium, Philip
von Hessen sein Führer unter den Fürsten, so war Straßbur
die unbestrittene Führerin im Städtekollegium. Für die kur
Zeit zwischen Zwinglis Tod und dem schmalkaldischen Kri
war es ein Ort von weltgeschichtlicher Bedeutung, das wichtig
Zentrum des reformierten Protestantismus, die Vorburg d
Evangeliums für das westliche Europa. Außer Wittenber
schrieb Butzer mit Recht, gibt es nicht viele Kirchen, die me

von allgemeinen Gesichtspunkten sich leiten lassen, um den gesamten Protestantismus, ja auch um die Zukunft Sorge tragen.[90]) Die Blüte der Macht und des Einflusses aber war begründet in der großen Zahl kraftvoller Persönlichkeiten und in der Blüte der eigenartigen Frömmigkeit. Der Mann, in dem sich die letztere verkörperte, Martin Butzer, stand im Kreise seiner Kollegen Capito, Hedio u. a. gerade in jenen Jahren auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Zwar die von Calvin so heiß erstrebte kirchliche Zucht besaß die Straßburger Gemeinde nicht, aber dafür geordnete und gut besuchte Gottesdienste, eine emsige Liebestätigkeit, eine für alle Dinge des Reiches Christi opferwillige Bürgerschaft; die nunmehr überwundenen anabaptistischen Bewegungen hatten das religiöse und kirchliche Leben reich befruchtet. An der Spitze der Schule stand Johannes Sturm, geboren 1507 in Schleiden, nächst Melanchthon zweifellos der bedeutendste evangelische Pädagoge, der wie Mathurin Cordier aus dem Studium der Alten und aus der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens neue und fruchtbare pädagogische Grundsätze geschöpft hatte. Am 30. September 1538 eröffnete er das später sogenannte Gymnasium illustre, für zwei Jahrhunderte das Modell zahlreicher ähnlicher Bildungsanstalten in evangelischen, zumal reformierten Städten, eine Lateinschule mit zwei übergeordneten akademischen Klassen, die eine für das philologische und Rechtsstudium, die andere für die Theologie. Die Anstalt unter ihrem weit berühmten Rektor hob natürlich noch die Anziehungskraft der Stadt; für die französischen Protestanten galt Straßburg schon lange als das neue Jerusalem, auf das sie als auf ihre Burg und ihren Trost blickten, und zu dem viele Flüchtige ihre Schritte lenkten. In dieser Stadt konnte auch ein Calvin unendlich viel lernen; er ward ein anderer, ein größerer in den drei Jahren, die er hier zubrachte.[91])

Die nächste Aufgabe des Reformators war die Begründung und Ausgestaltung der ersten jener Fremdlingsgemeinden, deren nachmals so viele andere an den Ufern des Rheins, von der Schweiz bis nach England hin, entstanden. Das welsche Gemeindlein war der Zahl nach nicht groß: später, im Jahre 1553 nur etwa

150 Männer, ohne Frauen und Kinder. Aber gerade in dieser Übersichtlichkeit und Beschränktheit der Verhältnisse lag ein großer Vorzug. Der Magistrat Straßburgs wies den Franzosen eine Kirche an[92]), ließ aber im übrigen ihrem Prediger freie Hand. Bei den Gliedern dieser Gemeinde hatte Calvin weder Hinneigung zum Papsttum, noch Mangel an evangelischem Eifer zu besorgen. Zwar auch hier gab es Kämpfe, aber, sagt Calvin: „sie dienen mir zur Schule, und ich unterliege nicht"; sie hinderten ihn nicht, aus seiner Gemeinde in kurzer Zeit eine Art Mustergemeinde zu machen.[93]) Dabei aber schlug er keineswegs eigene neue Bahnen ein, sondern hielt sich, ein bemerkenswertes Zeugnis seiner Anpassungsfähigkeit, im wesentlichen an die Straßburger Ordnungen. Er predigte viermal in der Woche, und bildete sich einige ältere Studenten oder Kandidaten der Theologie zur Aushilfe zumal in der Armenpflege, zu sog. „Diakonen" heran. Für den Gottesdienst übernahm er die damals in Straßburg bräuchliche, von Diebold Schwarz herrührende Liturgie, wie er selbst noch in seinem Abschiedswort auf dem Sterbebette bezeugte; so wurde die Straßburger Gottesdienstordnung durch das Mittelglied der von Calvin geleiteten Flüchtlingsgemeinde später zur Genfer und damit zum Muster der reformierten Liturgie überhaupt.[94]) Zugleich schenkte Calvin seiner Kirche die Anfänge des hugenottischen Psalters. In Straßburg lernte er die Macht des evangelischen Kirchenliedes schätzen. „Wir wissen aus Erfahrung," schrieb er später, „daß der Gesang große Gewalt und Kraft besitzt, das Herz der Menschen zu bewegen und zu entflammen, um Gott mit lebendigerem, brennenderem Eifer anzurufen und zu loben ... Auch in den Häusern und auf den Feldern kann der Gesang uns ein Antrieb und ein Mittel sein, Gott zu loben, unsere Herzen zu ihm zu erheben, um uns durch die Betrachtung seiner Kraft, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit zu trösten ... Keiner aber kann zu Gottes Ehren singen, es sei denn, daß er es von ihm zuvor empfange: darum mögen wir überall hin- und hergehen, hier und da suchen, so werden wir doch keine bessern und zu jenem Zweck geeigneteren Lieder finden, als die Psalmen Davids, die der h. Geist ihm

eingegeben hat." Die Psalmen Davids! Aber wer macht sie singbar? Da sich nichts anderes fand, so gab sich der Reformator selbst ans Werk: nach Melodien, die ein Straßburger Musiker, Greiter, lieferte, brachte er, dessen dichterische Ader wir noch bei anderer Gelegenheit kennen lernen werden, die Psalmen 25, 46, 91, 138 und vielleicht noch 36, sowie den Lobgesang Simeons und die 10 Gebote in Verse, und fügte dazu 8 Psalmen, die Clément Marot nach seiner Rückkehr aus Italien in Paris, unterstützt durch den gelehrten Hebraisten Vatable, umgedichtet hatte. So ist das erste Psalmbüchlein der französisch-reformierten Kirche entstanden und 1539 in Straßburg erschienen. Calvin sorgte später in Genf, seine eigenen Versuche ausmerzend, dafür, daß der ganze Psalter teils aus Marots, teils aus Bezas Feder dargeboten werden konnte; er bemühte sich auch um geeignete Komponisten, unter denen dem Genfer Musiker Bourgeois, der die schönsten Melodien des hugenottischen Psalters erfand, fast noch mehr Verdienst gehört, als dem bekannteren Goudimel, der die Harmonien dazu lieferte.[95])

In seiner neuen Gemeinde hielt Calvin selbstverständlich auch auf strenge Zucht. Aber es ist sehr bezeichnend, daß er selbst in diesem Stücke von grundsätzlichen Neuordnungen, wie er sie in Genf erstrebt hatte, absah. Wir hören nichts, weder von einer Bekenntnisablegung, oder sonst einer Art Konstituierung der Gemeinde, noch von Laienhelfern in der Ausübung der Zucht; vielmehr folgte er auch hierin der allgemeinen Straßburger Ordnung, obwohl dieselbe in seinen Augen rückständig erscheinen mußte. Schon in den zwanziger Jahren zeigt sich Butzer von dem gleichen Motiv wie die Genfer, von dem gleichen Verlangen nach ernster Gemeindezucht beseelt; aber nach dem subjektivistischen Zuge seiner Frömmigkeit wollte er kein hartes Gesetz daraus machen; so war sein Ideal ein frommer Wunsch geblieben. Dazu aber war seit der Wittenberger Konkordie 1536 das geistliche Amt für Butzer viel mehr als früher in den Vordergrund getreten. Zwar wies er seitdem immer noch der Gemeinde ein eigenes Lebensgebiet mit eigenen Ordnungen und Gesetzen zu, aber er erwartete

die Durchführung der Zucht nur von den „Dienern des Worts" — den Geistlichen, welche sie mit Hilfe ähnlicher „Diakonen", wie sie Calvin hatte, zumal in der Weise ausüben sollten, daß sie keinen offenbaren Sünder zum Abendmahl zuließen. So hatte es Butzer in seiner bedeutsamen Schrift „von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst" 1538 dargelegt. So war es in Straßburg im Brauche, und so verfuhr auch Calvin, indem er zu der öffentlichen Vorbereitung der Kommunikanten, die man an die Stelle der Beichte gesetzt hatte, 1540 nur noch die Forderung hinzufügte, alle, welche an dem monatlich einmal gefeierten Abendmahl teilnehmen, sollten sich vorher bei ihm oder einem der Diakonen anmelden. In der kleinen Flüchtlingsgemeinde genügte eine derartige Ordnung auch durchaus.[96]

Zu dem praktischen Kirchendienst gesellte sich bald das theologische Lehramt. Auf Betreiben Capitos hielt Calvin seit 1539 in der obersten Klasse der Schule Sturms exegetische Vorlesungen, zunächst über das Johannes-Evangelium, später über die Korintherbriefe. Vielleicht begann er schon damals seine Lektion regelmäßig mit dem Gebetswunsch, der aus späteren Zeiten berichtet ist[97]: „Der Herr möge uns geben, daß wir mit der Erkenntnis der Geheimnisse der himmlischen Weisheit einen wahren Fortschritt in der Frömmigkeit verbinden, zu seiner Ehre und unserer Erbauung. Amen." Die Lehrtätigkeit Calvins fand, wie begreiflich, mannigfachen Beifall; besonders französische Studierende wurden von ihm angezogen. Vom 1. Mai 1539 ab bestellten ihn die Schulherren Straßburgs als „gelärthen frommen gesell" zum „Zuhelffer" im Dienst der Kirche und Schule, und wiesen ihm ein jährliches Gehalt von 52 Gulden an. Kurz darauf, am 29. Juli, kaufte er sich das Bürgerrecht und wurzelte so immer mehr in den Straßburger Boden ein.[98] Die Anerkennung aber hob nur seine Arbeitskraft und Schaffensfreudigkeit. Er hielt nicht nur mit den in Stadt und Umgegend noch immer zahlreichen Wiedertäufern Gespräche ab, durch die er so glücklich war, nebst vielen andern sogar einen seiner früheren Genfer Gegner, Hermann aus Gerbihan in Belgien, von seiner Irrlehre zurückzuführen, sondern

vor allem trug seine schriftstellerische Begabung im Vergleich zu der weniger produktiven Genfer Zeit jetzt besonders reiche Früchte.

Die Reihe der Veröffentlichungen wurde im August 1539 aufs trefflichste eingeleitet durch die zweite Ausgabe seines „Unterrichts im Christentum." In ihr ist das Katechismusartige des Anfangs in Stil und Darstellung abgestreift: die Institutio wurde nunmehr zu einem gelehrten Handbuch der Dogmatik, Ethik und Pastoraltheologie, also der gesamten theologischen Lehrwissenschaft, mit Ausnahme der Exegese. Die letztere soll, so ist offenbar die umfassende Absicht des Verfassers, die Gedanken aus der Schrift, dem Quell der göttlichen Wahrheit, erheben, die Institutio alsdann die Resultate der Exegese einheitlich verarbeiten. Doch liegt die charakteristische Eigentümlichkeit der neuen Ausgabe noch nicht auf dem Gebiet der Systematisierung, sondern in der wissenschaftlichen Vertiefung der früheren Ausführungen und in einer beträchtlichen Bereicherung des Stoffes. Der alte einfache Gedankengang ist im wesentlichen beibehalten. Das Buch zählt jetzt 17 Kapitel; die 7 Kapitel, welche ganz neu hinzugekommen sind, sind eingefügt als Einleitung des Ganzen (Kap. I und II über die Erkenntnis Gottes und des Menschen), zur eingehenderen Darstellung der protestantischen, resp. calvinischen Hauptlehren (Kap. V bis VIII über Buße, Rechtfertigung, Unterschied des alten und neuen Testaments, Prädestination und Vorsehung); den Schluß macht jetzt eine kleine Ethik (Kap. XVII „über das Leben des Christen"). In dieser Form bot Calvin 1541 das Werk zum erstenmal auch in französischer Übersetzung dar. Unter den zahlreichen Neuausgaben der beiden folgenden Jahrzehnte brachten, um dies hier vorgreifend zu bemerken, besonders die von 1543 und die von 1550 — die erste, die in Genf gedruckt wurde — weitere Vermehrung des Stoffes. Um so weniger konnte die ursprüngliche Anordnung noch genügen: der Reichtum des Inhalts hatte das schlichte Gefäß, in das Calvin sein Lehrbuch anfänglich hineingegossen, zersprengt. Da gab sich der alternde Reformator in dem krankheitsreichen Winter von 1558 auf 1559 an die letzte Umgestaltung: jetzt erhielt das Buch, in welchem der

theologische Ertrag des gewaltigen reformatorischen Lebens un
Kampfes sich zusammendrängte, eine seiner würdige systematisch
Anordnung. Nun fließen in ihm gewissermaßen zwei Ströme
die Erkenntnis des heiligen Gottes und seines Gnadenwerkes
die Erkenntnis des sündigen Menschen und seiner Umwandlung
Ströme, die im ersten Buche von Gott dem Schöpfer ursprünglic
geeint, im zweiten von Gott dem Erlöser am weitesten von
einander entfernt, im dritten von der Aneignung der Gnade Chris
durch den Geist mehr und mehr sich nähern, bis sie im letzte
Buche von der Vermittlung des Heils durch Kirche, Sakra
mente und Staat wieder völlig zusammenfließen.[99])

Neben dem Lehrbuch erforderte das Programm Calvin
die Bibelerklärung im einzelnen: wenige Monate nach der 2
Ausgabe der Institutio erschien der erste unter den zahlreiche
Kommentaren dieses scharfsinnigsten und präzisesten aller Ex
geten der Reformationszeit, die Auslegung zum Römerbrie
In der Widmung an den Baseler Freund Grynäus am 18
Oktober 1539 legt er das auch später im Auge behaltene Zi
seiner exegetischen Arbeiten dar: neben dem gelehrten, aber n
die Hauptsachen berührenden Melanchthon, dem gefälligen Bu
linger, dem tiefgründigen, geistvollen, aber auch weitschweifig
Butzer hofft er sich einen Platz zu erringen durch ein doppelte
möglichste Klarheit und möglichste Kürze.[100]) Beides verei
macht gerade den Römerbrief-Kommentar zu einem Denkm
reformatorischen Schriftverständnisses, das seine Vorgänger w
übertrifft und leider nur zu wenig gekannt und ausgenutzt wir
— Neben den großen wissenschaftlichen Werken fand die schi
unerschöpfliche Arbeitskraft des fleißigen Mannes noch Zeit
populärer Schriftstellerei. Außer dem, wovon wir schon hörte
und einigen Gelegenheitsschriften, die an ihrer Stelle zu e
wähnen sind, gab er 1541 den „Kleinen Traktat vom heilig
Abendmahl" heraus, ein wichtiges Schriftchen, das, nicht e
kurzer Auszug aus der Institutio, in der schlichteren Lehrfo
seinen französischen Landsleuten die zwischen Luther und Zwin
vermittelnde Auffassung Calvins vorträgt. Die Reihe von A
lagen, die es erlebte, beweist, daß es einem Bedürfnis e

gegenkam und in den mannigfachen Streitigkeiten vielen zur Klarheit verhalf.[101])

Die literarische Fruchtbarkeit des Reformators ist wohl das beste Zeugnis, wie glücklich er sich im ganzen in Straßburg fühlte. Nur eins fehlte zu seinem Behagen: ein genügendes Einkommen. Mehr als ein Jahr, bis zum 1. Mai 1539, hatte er ganz ohne Gehalt auskommen müssen; wenn er von da ab 1 Gulden (etwa 20 Mark nach heutigem Gelde) wöchentlich bezog, so war das auch nicht ausreichend; indessen schlugen Versuche der Aufbesserung fehl.[102]) Außerdem kam ihm der Ertrag seiner schriftstellerischen Arbeiten und im Sommer 1539 eine kleine Erbschaft zugute, die ihm und seinem Bruder Anton durch den Tod ihres Verwandten Olivetan, des Bibelübersetzers, zufiel. Dieser verdiente Mitarbeiter an der französischen Reformation, dessen Hauptwerk, die französische Bibel, uns später noch beschäftigen wird, war, noch jung an Jahren, im August 1538 wahrscheinlich zu Rom gestorben; unter welchen Umständen weiß man nicht, da über sein Ende das gleiche Dunkel wie über sein ganzes Leben ausgebreitet ist.[103]) Calvin konnte den schmerzlichen Gewinn aus seiner Hinterlassenschaft gut gebrauchen; gleichwohl blieben ihm mancherlei kleine Sorgen nicht erspart, die schon mehr als einen großen Charakter in ihren erdrückenden Bann herniederzogen. Wenn er auch wenig dadurch bekümmert scheint, so legten sie ihm und seinen Freunden doch den Gedanken an eine Verehelichung nahe. Bisher lag solche Absicht dem jungen Gelehrten völlig fern. Er war zwar ein nicht minder scharfer Gegner des römischen Cölibats, wie irgend ein Reformator. Aber, setzt er in einem denselben eifrig bekämpfenden Gutachten, das sich aus jener Zeit erhalten hat, hinzu: „Niemand denke, daß ich damit mein eigenes Leben verteidigen will: ich habe keine Gattin und weiß nicht, ob ich jemals eine suchen werde. Wenn es aber der Fall sein sollte, so tue ich es nur in der Absicht, dadurch von vielen lästigen Sorgen freier und zum Dienste des Herrn geeigneter zu werden. Daß ich darin nicht einen Vorwand der Unkeuschheit suche, weiß jeder, der mich kennt.“ Der Dienst des Herrn steht also Calvin

in erster Linie, einer Frau weiß er nur die Aufgabe zuzuteilen, ihm die mancherlei äußeren Mühen abzunehmen, deren störende Beschwerlichkeit die Zeit der dürftigen Einnahmen besonders fühlbar gemacht haben mochte. Man muß jedoch bedenken, daß damals Heirat und eheliches Leben im geistlichen Stande noch unter den Schatten der katholischen Vergangenheit lag; nach unserem Urteil wurde die Eheschließung meist recht geschäftsmäßig betrieben. Die Freunde spielten die Freiwerber; wie Calvin dies für andere in sorgsamer Erwägung aller Umstände mehrfach getan hat, so sah man sich jetzt in Straßburg, in Neuenburg und anderswo emsig für ihn um. Mehrere Vorschläge blieben ohne Erfolg, aber zuletzt fand sich für ihn rasch die rechte Lebensgefährtin, so wie er sie sich wünschte, „züchtig, willfährig, bescheiden, sparsam, geduldig und sorgsam für ihres Gatten Gesundheit". In den ersten Tagen des August 1540 traute ihn Farel in Straßburg mit der Witwe eines von ihm bekehrten Anabaptisten Johann Stordeur, mit Idelette de Bure, einer Frau, die wenn das kürzlich aufgefundene Porträt echt ist und die daran sich knüpfenden Vermutungen der Gelehrten zutreffen, einer höheren Bürger- oder gar niedern Adelsfamilie, wahrscheinlich aus Lüttich, entstammte.[104]) Calvin hat seine schnelle Wahl nie bereut; Idelette hatte zwar nicht viel irdischen Besitz, aber einen gütigen Sinn voll Gottesfurcht, Liebe und Demut. Der Hausstand der Eheleute war gleich ein recht zahlreicher: ein Sohn und eine Tochter der Frau aus erster Ehe, Calvins Bruder Anton, ferner nach der Sitte der damaligen Professoren eine Reihe von Zöglingen und Pensionären, junge Franzosen, die Calvin gegen Entgelt oder auch aus Barmherzigkeit aufnahm, wohl auch eine adlige Dame aus Frankreich. Daß er als ein rechter Hausvater mit herzlicher Treue und einer oft überraschenden Zartheit der Fürsorge dem ausgedehnten Kreise vorstand, ersieht man aus gelegentlichen Äußerungen seiner Briefe, in denen Szenen des häuslichen Lebens sich nicht ganz selten widerspiegeln. Besonders, als die schlimme Pest des Jahres 1541 Straßburg heimsuchte, den Reformator Capito, einen der Diakonen und einen der Zöglinge Calvins

wegraffte, hat er Briefe der Sorge, des Schmerzes, des Trostes geschrieben, aus denen seelsorgerliche Gabe, aber noch mehr ein Herz voll lebhaften Mitgefühls, warmer Teilnahme, ja voll rührender Zärtlichkeit spricht. Wie unrecht ist doch dieser Mann als kalt und hart verschrieen worden![105])

Calvin sandte diese Schreiben aus einer fernen Stadt des deutschen Reiches, aus Regensburg. Wir berühren damit die bedeutsame Episode seines Lebens, in welcher er, der französische Reformator, nicht bloß durch den Einfluß seiner Schriften, sondern mithandelnd in den Gang der großen deutschen Reformationsgeschichte eingriff. Es war die Zeit der Religionsgespräche, jener denkwürdigen Versuche, die Einheit zwischen alter und neuer Kirche, zwischen Evangelium und Papsttum durch Verhandlung über die Lehre, durch Vereinbarung von Lehrformeln wiederherzustellen. Butzer, das Haupt der oberdeutschen Theologen, der Vermittler der Wittenberger Konkordie und Freund des Landgrafen Philipp, war neben Melanchthon der Führer der Protestanten: er zog Calvin hinter sich her. Als im Frühjahr 1539 die Vorversammlung in Frankfurt gehalten wurde, eilte Calvin am 21. Februar auf einen Brief Butzers hin in eiligem Aufbruch in die alte Kaiserstadt, einerseits um dort zu Gunsten der französischen Evangelischen zu wirken, andererseits um Melanchthon persönlich kennen zu lernen, an den er schon vorher einige Artikel über die Konkordie in der Sakramentsfrage gesandt hatte. Die beiden Männer, höchst verschieden an Charakter und Begabung, aber eins in der Gemeinschaft des Glaubens und in feiner humanistischer Bildung, zogen sich vom ersten Augenblick gegenseitig an. Als der junge Franzose eines Tages unter den Theologen träumend an der Mittagstafel saß, weckte ihn der berühmte Wittenberger Reformator aus der Zerstreuung, indem er lächelnd hinwarf: „Er denkt gewiß daran, wie er eine Frau bekommt.“ Solche Vertraulichkeit bildete den Anfang einer Freundschaft, welche im persönlichen Umgang auf den Religionsgesprächen sich vertiefend, während zweier Jahrzehnte trotz aller Proben sich bewährte, ein ehrendes Denkmal des

über den sich immer mehr erhitzenden Theologenstreit erhabenen Charakters beider Reformatoren.[106])

Bekanntlich begannen die Religionsgespräche im Juni 1540 in der elsässischen Stadt Hagenau, wurden in Worms von Anfang November 1540 bis Mitte Januar 1541 fortgesetzt, und führten erst in Regensburg im April und Mai 1541 auf Grund des Regensburger Buches zu einer teilweisen Einigung, die aber dann doch wieder ebenso sehr an dem Widerstand Roms, als der entschiedenen Protestanten, vor allem Luthers, scheiterte. Calvin nahm an den drei Versammlungen teil, in Hagenau ohne offiziellen Auftrag, in Worms als theologischer Vertreter des Butzer schon seit 1530 treu ergebenen Herzogs von Lüneburg, in Regensburg auf ausdrücklichen Wunsch Melanchthons als Abgesandter der Stadt Straßburg. Mit lebhafter Teilnahme, mit einem ungewöhnlichen Scharfblick, der aus seinen schon längst von den Historikern als wertvoll erkannten brieflichen Schilderungen hervorleuchtet, ging er auf die Verhandlungen ein. Mit Recht bemerkt einer seiner Biographen schon von der Frankfurter Tagung: „Die Berichte, welche er seinem Freunde Farel über die deutschen Zustände zukommen ließ, sind ein merkwürdiges Denkmal seiner Beobachtungsgabe ... Ein Einheimischer hätte die Lage nicht treffender beurteilen können, als es durch den des Deutschen unkundigen Franzosen geschieht."[107]) Anfänglich sah auch Calvin dem Ausgang des Unternehmens trotz aller Verschleppungen und Quertreibereien mit freudiger Hoffnung entgegen. Dem Jahre 1541 zum Gruße, verfaßte er ein lateinisches „Siegesgedicht, Christo gesungen", 60 Distichen, denen der Dichter selbst im 61. die Unterschrift gibt: „Was die Natur versagt, bewirkt doch der fromme Eifer, daß ich es wage, dir, Christo, Lob zu singen." Jetzt sei die Stunde, meint der Sänger, die barbarischen Sophisten Eck und Cochläus an den Siegeswagen Christi zu fesseln und dem Papsttum endlich unheilbare Streiche zu versetzen.[108]) Die hoffnungsreiche Stimmung schlug allerdings bald um; trotzdem aber tat Calvin alles, um seinerseits zu einem glücklichen Ausgang der Gespräche mitzuwirken. Im März 1541 gab er unter den

Pseudonym Eusebius Pamphilus einen Bericht über den Ratschlag, den der Kardinal Farnese im Namen des Papstes Paul III. dem Kaiser mit Bezug auf die bevorstehenden Verhandlungen gegeben hatte, heraus und begleitete ihn mit Anmerkungen, „einer frommen und heilsamen Erklärung". In beredter, doch nicht sonderlich leichten und lesbaren Sprache wendet er sich hier gegen die List und Tücke der Kurie, beklagt voll Zorn die antichristliche Verkehrung der christlichen Religion in Leben und Lehre der Klerisei, beleuchtet die Verschleppungspolitik Roms, warnt die Deutschen heftig vor den treulosen Söldlingen des Papstes, den Verrätern des Vaterlandes, und verteidigt das gute Recht der Deutschen, nicht länger auf das allgemeine Konzil zu warten, sondern durch friedliche Verhandlung über die Reformation der Kirche selbständig für ihr Heil zu sorgen.[109]) In diesem Sinne arbeitete Calvin auf den Gesprächen mit lebendigem Eifer für den Ausgleich, aber freilich niemals auf Kosten der evangelischen Wahrheit. Er freute sich z. B. in Regensburg über das Zugeständnis, das in der Rechtfertigungslehre erlangt wurde; „ich weiß," schreibt er am 11. Mai 1541 an Farel, „du wirst eine deutlichere Erklärung wünschen, und ich stimme dir darin vollkommen bei; aber wenn du erwägst, mit welchen Menschen wir es hier zu tun haben, so mußt du anerkennen, daß viel erreicht ist." Doch setzt er sofort hinzu: „Glaube mir, bei derartigen Verhandlungen bedarf es starker Charaktere, welche den andern ein Rückhalt sind. Bittet ihr fleißig den Herrn, daß er uns den Geist der Stärke schenke." Calvin war ein solcher starker Charakter, der, wie oft bemerkt, die stets zur Vermittlung geneigten Melanchthon und Butzer in der Entschiedenheit befestigte; aber deshalb wäre es doch sehr falsch zu meinen, er sei den Friedensverhandlungen überhaupt nur mit Widerwillen gefolgt. Er billigt die gute Absicht in der Nachgiebigkeit der beiden Unterhändler durchaus; nur scheint ihm ihr Vorgehen sich zu sehr den Umständen anzupassen.[110]) In dem gleichen Geiste ist auch die Ausgabe der Akten des Regensburger Gesprächs gehalten, welche Calvin in französischer Sprache auf Grund der von Butzer

veröffentlichten lateinischen Texte noch im Jahre 1541 besorgte.[111])

Doch der Reformator hatte neben seiner Mitarbeit an dem allgemeinen Ziel der Zusammenkünfte noch die besondere Aufgabe, der zuliebe auch Farel im Auftrag mehrerer Schweizer Städte nach Worms gekommen war, für die bedrängten französischen Glaubensgenossen die Hilfe der evangelischen deutschen Stände anzurufen. In der Tat erreichte er zuletzt ein Schreiben der Deutschen an Franz I. zu Gunsten der Verfolgten. Um dieser Angelegenheit willen ließ sich Calvin auch auf politische Verhandlungen ein; er unterstützte in seiner Art die Bemühungen des französischen Gesandten um ein Bündnis zwischen dem König und den deutschen Fürsten, und am Schluß der Regensburger Tagung sprach ihm ein Brief der Königin Margarete von Navarra den Dank ihres Bruders für die geleisteten guten Dienste aus. Man hat ihm einen Vorwurf daraus gemacht, daß er, noch immer gewissermaßen ein Untertan der französischen Krone, sich ihren Dank verdiente, und gleichzeitig zu den Deutschen im Tone eines guten Patrioten gesprochen habe. Doch sein Verhalten erklärt sich zur Genüge, wenn wir bedenken, daß ihm stets die evangelische Sache über dem Vaterlande stand. Sie suchte er hüben wie drüben mit allen Mitteln zu fördern, aber er stellte sie auch als sein Interesse hüben wie drüben deutlich in den Vordergrund; von gleißnerischer Zweideutigkeit ist dabei keine Spur.[112])

Als Calvin Mitte Juni 1541, noch vor Schluß der Tagung, in der Voraussicht, daß die ganze Vergleichsverhandlung bald in Rauch aufgehen werde, sich von Regensburg losriß, lag eine für sein ganzes Lebenswerk unendlich wichtige Erfahrung hinter ihm. Durch den persönlichen Einblick in die deutschen Verhältnisse, die Reichstage, den Kreis der Fürsten und Theologen, hatte sich sein geistiger Horizont mächtig erweitert; nun erst ward aus dem französischen Gelehrten der den gesamten Protestantismus, ja die Welt umfassende Reformator. Doch die Aussicht in die Weite blendete ihn keineswegs. Wohl hat ihn der Gedanke, einer großen protestantischen Gemeinschaft

zugehören; aber zu deutlich erkannte er zugleich die mannigfachen Gebrechen des evangelischen Wesens in Deutschland. Vorzüglich beklagte er den Mangel der Zucht, aber auch die der Messe noch zu sehr ähnelnde Form des Gottesdienstes, endlich die Abhängigkeit des geistlichen Standes und der Kirche überhaupt in dem Landes- und Staatskirchentum. Wenn er sich aber fragte, wie den Mängeln abzuhelfen, so war ihm nicht entgangen, wie wenig ein einzelner Mann bei einem so schwer beweglichen und doch noch so sehr aufeinander angewiesenen Koloß, wie das damalige deutsche Reich, auszurichten vermöge. Da mochte er sich im stillen zurücksehnen nach dem eng begrenzten, aber frei verfaßten und nach allen Seiten offenen Staatswesen, wo er vor fünf Jahren angefangen hatte, sein Ideal von der wahren Kirche in die Wirklichkeit umzusetzen. So war auch seine Seele für die nahe Wandlung seines Weges vorbereitet: schon mehrfach hatte die Stadt, die ihn im Haß von sich getrieben, die flehentlichsten Bitten an ihn gelangen lassen, zurückzukehren und sein Amt wieder zu übernehmen.

---

3. Kapitel.

Calvin als Theologe und religiöser Charakter.

Durch die drei Straßburger Jahre ward Calvin ein fertiger Mann; nunmehr ist seine Entwicklung abgeschlossen. Ehe wir ihn darum nach Genf zurückbegleiten, halten wir hier inne, um in einer kurzen Überschau die Eigenart seines religiösen und theologischen Charakters zu zeichnen.

I.

Die Aufgabe, die wir uns damit stellen, ist freilich, zumal in der Beschränkung, die hier notwendig ist, eine ungemein schwierige. Bis heute entbehrt ja die Theologie Calvins im Unterschied von den andern großen Reformatoren einer selbständigen, eindringenden und alles zusammenfassenden Bearbeitung. Dazu aber gesellt sich noch ein zwiefaches Hindernis, durch das bisher das Verständnis Calvins nicht wenig erschwert

ist. Man hat mit Recht bemerkt, daß bei ihm von Wandlungen, Modifikationen, Differenzen einer früheren und späteren Denkweise, kurzum, von einer innern Entwicklung in dem Sinne, wie sie Luther, Melanchthon, Zwingli durchgemacht haben, nicht die Rede sein kann. Die Straßburger Herausgeber heben die bezeichnende Tatsache gebührend hervor, daß in dem allmählichen Wachstum der Institutio, das wir früher schilderten, bei aller Verbesserung, Bereicherung, Umstellung des Textes doch kaum ein einziger Satz dessen, was Calvin in dem ursprünglichen Handbüchlein geschrieben habe, ganz verloren gegangen sei.[118] Vielfach glaubte man daher, durch einen Blick in die Institutio von 1559 sich über Calvin genügend orientieren zu können. Indessen, wenn seine Theologie nicht eine eigentliche Entwicklung, sondern nur eine organische Entfaltung ihrer Grundanlage erlebte, so ist es doch keineswegs gleichgültig, nach welcher Richtung sich diese Grundanlage entfaltete. Es kann doch kein Zufall sein, daß der Fortschritt der letzten im Vergleich mit der ersten Ausgabe der Institutio hauptsächlich in den einleitenden Fragen über die Quellen der christlichen Erkenntnis, in der Prädestinationslehre, der kirchlichen Verfassung und in der Systematisierung des Ganzen liegt. Will man die Eigenart Calvins begreifen, so muß man diesen Gang sorgfältig im Auge behalten.

Aber noch wichtiger ist ein zweites. Calvin ist der letzte der Reformatoren, er war ein Gelehrter, der die Arbeiten seiner Vorgänger nicht ungenutzt ließ. Schon diese allgemeine Erwägung macht es nötig, seine Theologie in die Gesamtheit der reformatorischen Gedankenentwicklung hineinzustellen und aus ihr zu erklären. Hierzu aber ist bisher noch weniger, als zur Erfüllung jener ersten Forderung geschehen. Vielmehr haben die Dogmenhistoriker noch immer sich nicht von dem aus der Schule Albrecht Ritschls stammenden methodischen Grundsatz frei zu machen vermocht, wonach der Genfer Reformator einseitig an Luther gemessen, und alles, was sich dabei als sein Eigengut herausstellt, für mittelalterlichen oder epigonenhaften Beisatz erklärt wird. So heißt es in einer modernen Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung am Schluß einer im übrigen

sehr sympathischen und wertvollen Würdigung des Calvinismus: Die Differenzen zwischen dem Typus Luther-Melanchthon und Butzer-Calvin „begreifen sich für die rein geschichtliche Betrachtung ausreichend aus der Fortwirkung und Erhaltung von Idealen und Lehren der vorreformatorischen Zeit auf dem Boden der sog. reformierten Kirche."[114]) Auf derselben Linie liegt es, wenn ein anderer Dogmenhistoriker seine gründliche, jeden Fortschritt der Forschung sorgsam verwertende Darstellung beginnt: „So zweifellos Calvin seiner praktischen Tätigkeit wegen als Reformator bezeichnet zu werden verdient, so war er doch als Theologe ein Epigone der Reformation."[115]) Indes um an diese letzten Worte anzuknüpfen, so ist der in ihnen angenommene Gegensatz zwischen Praxis und Theologie, zwischen Erkenntnis und Leben gerade bei einem Manne wie Calvin zweifellos unhaltbar. Denn wenn irgend ein Charakterzug den Genfer Reformator auszeichnet, so ist es die Geschlossenheit seiner Person, die Übereinstimmung seines Denkens und seines Handelns, die gewaltige Energie, mit welcher er alles, was er als göttliche Wahrheit erkannte, in die Wirklichkeit umzusetzen trachtete. Gerade seine Theologie, und speziell die im Vergleich zu Luther eigenartigen Züge derselben, haben Calvin zu dem großen praktischen Reformator gemacht. Nicht minder haben seine Jünger die an ihnen oft gerühmte Kraft der Weltüberwindung aus ihrer spezifisch calvinischen Frömmigkeit geschöpft. Darum muß man, will man Calvin gerecht werden, seine praktische Reform aus seiner Theologie verstehen, und wiederum seine Theologie vor allem auch nach ihrer praktischen Wirkung beurteilen. Es wäre doch eine Verengung des reformatorischen Geistes, wenn man in den Motiven, aus denen eine so eigenartige und kräftige Frömmigkeit erwuchs, nur mittelalterliche oder epigonenhafte Elemente sehen wollte. Vielmehr wird man, je mehr es gelingt, Calvin in den gesamten Strom des reichen religiösen Lebens des 16. Jahrhunderts hineinzustellen, nicht umhin können, anzuerkennen, daß er in Fortentwicklung der schweizerischen und oberdeutschen Reformation einen neuen Typus evangelischen Christentums mit eigentümlichen praktischen Zielen, aber auch mit eigentümlicher Lehr-

ausprägung ausgestaltet und zu dauerndem Leben befähigt hat. Es wird unsere Aufgabe sein, den Frömmigkeitstypus, den Calvin verkörpert und den er seiner Kirche eingeprägt hat, im folgenden nach seinen hervorstechendsten Merkmalen kurz zu charakterisieren.

Dabei ist das Erste, was wir hervorzuheben haben, daß in der Tat bis zu einem nicht geringen Grade die oft wiederholte These berechtigt ist: Calvin erscheint, zumal in den Anfängen seiner theologischen Wirksamkeit, wie ein oberdeutscher Lutheraner. Zeitlebens hat er sich auf dem Boden des Heilsverständnisses und der soteriologischen Lehren im engeren Sinne des Wortes weit näher an Luther als an Zwingli angeschlossen. Um dies zu erläutern, wird zunächst ein kurzer Blick auf die persönlichen Beziehungen zwischen dem Genfer und den Wittenbergern, zwischen Calvin und Zwingli dienlich sein. Merkwürdig, daß der Mann, welcher gerade berufen war, das Wertvolle an dem Werk des Züricher Reformators der Mit- und Nachwelt lebenskräftig zu bewahren, von diesem seinem Vorgänger nur wenig wissen wollte! Tatsächlich hat der jüngere den älteren, und zwar nicht bloß seine Sakramentslehre, niemals besonders hoch geschätzt. Die innige Pietät, welche man in der deutschen Schweiz, zumal in Zürich selbst für den religiös-nationalen Helden empfand, war ihm unverständlich. „Die guten Leute," so heißt es in einem Briefe an Farel, „sind entbrannt, wenn einer Luther dem Zwingli voranzustellen wagt. Als ob uns das Evangelium verloren ginge, wenn dem Zwingli etwas abgeht. Und doch geschieht darin Zwingli kein Unrecht; denn wenn sie untereinander verglichen werden, so weißt du selbst, wieweit Luther die Palme davonträgt. Die Verse des Zebedäus — eines Anhängers Zwinglis — gefielen mir darum gar nicht, in welchen er Zwingli erst durch die Bemerkung genug erhoben zu haben meinte: ‚einen größeren zu erhoffen sei unrecht'. Gewiß ist es unfreundlich, der Asche und den Schatten der Verstorbenen Böses nachzusagen, und zumal über einen solchen Mann nicht ehrenvoll zu denken, ist geradezu ein Frevel. Aber es gibt ein Maß im Loben, von dem jener weit abgewichen ist. Ich bin jedenfalls so weit entfernt, ihm beizustimmen, daß ich jetzt scho

viele größere sehe, andere erhoffe und alle größer wünsche.[116])

Gegenüber solchen Urteilen fallen die Lobeserhebungen Luthers um so mehr ins Gewicht. In einer gleich zu erwähnenden Schrift gegen Pighius nennt er ihn „den ausgezeichneten Apostel Christi, durch dessen Bemühung und Dienst hauptsächlich die Reinheit des Evangeliums zu dieser Zeit hergestellt sei."[117]) Jede, auch die geringste Anerkennung seitens dieses Apostels bereitete Calvin die höchste Freude. Als ein vom 14. Oktober 1539 datierter Brief Luthers an Butzer nach Straßburg kam, in welchem es zum Schlusse hieß: „Grüße auch Johannes Sturm und Johannes Calvin, deren Bücher — es handelt sich jedenfalls um den Brief an Sadolet und wahrscheinlich auch um die Institutio von 1539 — ich mit großem Vergnügen gelesen habe", berichtete er das Ereignis sogleich dem Freunde Farel nach Neuenburg. Voll Glück setzt er hinzu, was ihm der Bote im Auftrag Melanchthons mündlich ausgerichtet hatte, daß nämlich Luther die über das Abendmahl handelnde Stelle in Calvins Schrift — nämlich in der Institutio — nachgeschlagen und, wohl bemerkend, daß er dort gemeint sei, geäußert habe: „Ich hoffe, daß er einmal besser über mich denken wird, aber es ist nur billig, daß wir uns von einem guten Kopf schon etwas gefallen lassen." „Wenn uns so große Mäßigung nicht rührt," bekennt darauf Calvin, „so müssen wir von Stein sein; ich bin jedenfalls gerührt."[118]) An jenen Gruß als das einzige Zeichen freundschaftlicher Gesinnung, das ihm von Luther zugekommen war, erinnerte sich der Genfer Reformator noch viele Jahre später, als der heftige Sakramentsstreit mit denen, die er als „Nachäffer" Luthers bezeichnete, ausgebrochen war, mit hoher Befriedigung.[119]) Aber auch die Enttäuschungen, die ihm die Wittenberger selbst bereiteten, konnten seine Wertschätzung und Verehrung für sie nicht erschüttern. Im Jahre 1542 hatte der niederländische Theologe Albert Pighius hauptsächlich gegen Calvin zehn Bücher über „die Freiheit des Willens und die göttliche Gnade" veröffentlicht; Calvin widerlegte die in den ersten 6 Büchern enthaltenen Einwürfe wider die Knechtschaft

des Willens in einer eilig hingeworfenen, aber trotzdem umfassenden und scharfsinnigen Schrift, und widmete dieselbe im Januar 1543 Melanchthon.[120]) Dieser antwortete sehr freundlich am 11. Mai und 12. Juli, lehnte aber deutlich, was er gelegentlich „das alberne Geschwätz von einem stoischen Fatum" nannte, die Notwendigkeit alles Geschehens nach der festen Bestimmung des göttlichen Willens, ab.[121]) Nichtsdestoweniger wandte sich Calvin im Frühling des folgenden Jahres, als es ruchbar wurde, daß Luther seine letzte heftige Streitschrift wider Zwingli und die Züricher vorbereite, sofort an Melanchthon mit der Bitte: „Ich beschwöre dich, halte doch Martinus, so viel du vermagst, zurück." Bullinger aber schrieb er, als das „kurze Bekenntnis vom Sakrament" wirklich erschienen war, die ergreifenden Worte: „Ich wage es jetzt kaum, euch um Stillschweigen zu bitten, weil es nicht billig ist, Unschuldige so anzugreifen und ihnen zugleich die Gelegenheit zur Rechtfertigung zu rauben; auch ist es schwierig, zu entscheiden, ob es nützlich wäre. Aber das möget ihr doch bedenken, was für ein Mann Luther ist, wie reiche Gaben er besitzt, mit welchem Mut und welcher Festigkeit, mit welcher Geschicklichkeit, mit welcher Kraft der Lehre er bisher daran gearbeitet hat, das Reich des Antichristen niederzuschlagen und die Lehre des Heils auszubreiten. Oft habe ich mir wohl gesagt: und wenn er mich einen Teufel nennte, so würde ich ihm die Ehre doch antun, in ihm einen ausgezeichneten Knecht Gottes zu erkennen, der freilich neben den glänzenden Tugenden auch an großen Fehlern leidet."[122])

Trotz allem, was vorgefallen war, entschloß sich Calvin kurz darauf mit Luther unmittelbar in Verbindung zu treten. Er hatte 1543 wider die zahlreichen evangelisch Gesinnten in Frankreich, welche, auf das Beispiel des Nicodemus sich berufend, es mit ihrer Überzeugung für vereinbar hielten, äußerlich die Haltung guter Katholiken zu bewahren, eine Schrift, ähnlich dem Brief an Duchemin von 1537 geschrieben, unter dem Titel: „Was muß ein Gläubiger, der die Wahrheit des Evangeliums kennt, tun, wenn er unter den Papisten wohnt?" Im folgenden Jahre hat er noch ein Schriftchen hinzugefügt: „Bescheid an die Herrn

Nicodemiten, die über seine allzugroße Strenge klagen." Doch das alles konnte seine französischen Landsleute in ihrer Bedrängnis und Not noch immer nicht von ihrem unentschiedenen Standpunkt abbringen: Viele ließen merken, daß sie von den übrigen, zumal den deutschen Reformatoren größere Milde erwarteten. Daher sandte Calvin die beiden Bücher in lateinischer Übersetzung auch an Luther und Melanchthon, mit der Bitte, sie durch ihr Gutachten zu bekräftigen. Er schließt den Brief an „den ausgezeichneten Hirten der christlichen Kirche, Martin Luther, meinen hochverehrten Vater", mit den Worten: „Dürfte ich doch dorthin zu dir eilen, um wenigstens auf einige Stunden deine Unterhaltung zu genießen! Ich würde nämlich viel lieber, und es wäre auch viel nützlicher, nicht nur über die eine Frage, sondern auch über andere mit dir persönlich sprechen. Doch was uns hier auf Erden nicht gegeben ist, wird, wie ich hoffe, bald im Reiche Gottes uns zu teil werden!" Indes, es schwebte ein Unstern über den Beziehungen der beiden größten Männer der Reformation. Es war ihnen nicht beschieden, in persönlichem Gedankenaustausch sich auszusprechen und der Nachwelt ein unbestrittenes Zeichen gegenseitiger Achtung und Anerkennung zu hinterlassen. Der Bote, welcher sich zunächst an Melanchthon wenden sollte, brachte von diesem zwar ein Calvin befriedigendes Gutachten zurück, aber zugleich ein trauriges Begleitschreiben mit der Mitteilung, daß er es nicht gewagt habe, dem „Perikles" den Brief zu zeigen, da dieser vieles argwöhnisch aufnehme und nicht wünsche, daß seine Bescheide auf derartige Fragen herumgetragen werden. So mußten denn jene Schriften ohne Luthers, nur mit Melanchthons, Butzers, der Züricher und anderer Gutachten erscheinen.[123]) Calvin antwortete dem furchtsamen Wittenberger Freunde am 28. Juni 1545, indem er ihm seine Schwäche zeigt. „Wir geben sicherlich der Nachwelt ein häßliches Beispiel, indem wir lieber alle Freiheit ohne weiteres wegwerfen, ehe wir den einen Mann nur mit einem kleinen Anstoß verletzen."[124]) Seitdem kehrt die markige Sprache der Ermahnung und Stärkung, in welcher Calvin wie kein anderer Meister war, in seinen Briefen an Melanchthon immer wieder.

Daß er aber gleichwohl von beständiger Verehrung und Liebe zu Magister Philipp sich getragen fühlte, dafür gab er einen seltenen Beweis, indem er 1546 die einzige Rivalin seiner Institutio, die Loci Melanchthons, trotz ihrer Abweichungen von der eigenen Lehre über den freien Willen und die Prädestination ins Französische übersetzen ließ und sie mit einer Vorrede begleitete, welche die Lehrunterschiede nicht ganz verschwieg, aber doch das Buch aufs wärmste empfahl.[125])

Schon diese auf das wichtigste beschränkten Notizen, die wir für die letzte Lebenszeit Melanchthons später noch ergänzen werden, zeigen deutlich, wie sehr es Calvin ernst war, wenn er 1539 schrieb: „Nichts ist für mich wünschenswerter, für nichts werde ich mehr Sorge tragen, als daß ich mit allen Kirchen Deutschlands, welche sich zu Christo und seinem heiligen Evangelium bekennen, die vollste Uebereinstimmung in jeder Weise pflege."[126]) Demgemäß hat er die Augustana gern und willig unterschrieben und auch andern die Unterschrift empfohlen, allerdings das veränderte Bekenntnis (die Variata) in dem Sinne, in welchem sein Verfasser selbst es auslegte.[127]) Das war nicht bloße Politik, sondern Herzensüberzeugung; denn Calvin war sich bewußt, das innerste Verständnis des Heils, soweit es sich mit der Frage: wie erlange ich einen gnädigen Gott? deckt, Luther und den Seinen zu verdanken. Bereits bei seiner Bekehrung ward ihm, wie wir hörten, Luther zum Führer. Nicht minder verrät die erste Ausgabe der Institutio unter den Quellen, die ihr jugendlicher Verfasser benutzte, selten eine Schrift Zwinglis, sehr häufig und deutlich dagegen die beiden Katechismen Luthers, dessen Erklärungen der Katechismusstücke hie und da nur umschrieben und erweitert werden, ferner seine Schrift vom babylonischen Gefängnis und Melanchthons Loci. Auch die folgenden Ausgaben der Institutio beweisen die sorgsame Verwertung der Arbeiten der Wittenberger. So ergab sich eine breite gemeinsame Basis theologischer Erkenntnis, die sich etwa in folgenden Punkten kurz umschreiben läßt:

Wie für Luther, so steht auch für Calvin stets der praktische Charakter des Christentums im Vordergrund; nur das Heils-

otwendige, das praktisch Wertvolle in der Fülle, aber auch in er Begrenzung, die durch die Offenbarung Gottes in der Schrift eboten ist, will er lehren; von der spekulativen Ader Zwinglis esitzt Calvin nicht viel. Was er einmal Bullinger gegenüber m Butzer rühmt, daß er trotz seines Scharfsinns und Gedankenreichtums sich mit Ehrfurcht in der Einfalt des Wortes Gottes gehalten habe, und ihr fremde Geistreichigkeiten nicht nur nicht suche, sondern geradezu hasse, das ist auch je und je sein Trachten gewesen. Was aber jedem zu wissen not tut, ist zunächst die Erkenntnis der völligen Verderbnis des natürlichen Menschen. Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist kein Funke des Guten an ihm zu entdecken. Die Erbsünde macht alle zu Knechten des göttlichen Zorns und bringt in allen die Werke des Fleisches hervor; der Wille zum Guten ist gebunden; die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster. Daher gibt es keine Gerechtigkeit durch eigene Werke, die einzige Rettung ist der eingeborene Sohn, der Quell der Gnade. In dem allen ist kein Unterschied zwischen dem französischen und dem deutschen Reformator. Auch Calvin hat wie Luther Christus gepriesen, die letzte und vollkommene Offenbarung Gottes, unsern obersten Propheten, König und Hohenpriester, der durch sein Opfer für uns genug tut und den Zorn des Vaters versöhnt. Durch die Gemeinschaft mit Christo wird der Sünder ein neuer Mensch, er wird aus Gnaden und durch den Glauben allein gerechtfertigt. Von dieser Grundlehre der Reformation aber heben die Dogmenhistoriker mit Recht hervor, daß sich in ihrer Darstellung „nicht nur Calvins großes systematisches Talent, sondern vor allem auch sein tiefes Verständnis der ursprünglichen Intentionen Luthers zeige."[128] Zuerst schildert die Institutio im dritten Buche der letzten Ausgabe den Glauben, „das Vertrauen des Herzens, durch das wir in der Barmherzigkeit Gottes ruhen", „die feste, gewisse Erkenntnis seines Wohlgefallens gegen uns, die auf die wahrhaftige Verheißung der Gnadenannahme in Christo sich gründet, urch den heiligen Geist uns offenbart und in den Herzen versiegelt wird". Aus dem Glauben, der Gabe des Geistes, der Aneignung Christi wächst die Buße oder die Bekehrung und Wiedergeburt

des Gläubigen mit Notwendigkeit hervor. In ihr wird nach und nach das Ebenbild Gottes wiederhergestellt, und zwar durch ein doppeltes, das in dem beständigen Kampf der Selbstverleugnung und des Glaubens nebeneinander hergehen muß, durch die Abtötung des alten und die Lebendigmachung des neuen Menschen. Erst jetzt trägt Calvin die Rechtfertigung im eigentlichen Sinne vor. Christus nimmt den Sünder in die Gemeinschaft seines heiligen Lebens auf und heiligt ihn durch die Kraft seines Geistes. Aber nicht auf diese nach und nach sich entfaltende Gabe der Erneuerung stützt sich unsere Zuversicht vor Gott, sondern unser Gewissen hat allein Trost und Frieden in der Zurechnung der Gerechtigkeit und der Genugtuung Christi, die ohne alles Verdienst der Werke durch den Spruch der Gnade uns zugesprochen wird.[129]) So hat Calvin das ursprüngliche Heilsverständnis Luthers, wonach die Vergebung der Sünden, die Gerechtsprechung, sowie die Gabe des Glaubens und die Gerechtmachung, die aus dem Glauben hervorwachsende Heiligung gewissermaßen in eins zusammenfallen, treuer bewahrt und theologisch schärfer zum Ausdruck gebracht als irgend ein Dogmatiker der Reformation. Endlich ist auch die Grundanlage der Lehre von der Heilsaneignung durch den Geist, das Wort und die Sakramente der ursprünglichen Konzeption Luthers nahe verwandt. Der allgemeine Begriff des Sakraments als eines äußern Zeichens, durch das der Herr seine Gnade uns darstellt und bezeugt zur Stärkung unseres schwachen Glaubens, die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl, die durch die Symbole des Brotes und Weines vermittelt wird, — das alles sind Gedanken, die ihn aufs nächste an die Seite Luthers setzen.

Wenn dies die Hauptsache in dem lutherischen Erbgut Calvins, so tritt doch dazu noch manches einzelne über Gesetz und Evangelium, beim Kirchenbegriff und an andern Stellen, um zu erhärten, daß der Franzose in kongenialem Verständnis die Grundideen und Motive des deutschen Reformators sich angeeignet hat. Diese Beobachtung bestätigt uns, daß, wie es nur ein Evangelium gibt, so in ihrem innersten Kern erfaßt, nur eine Reformation, nämlich die religiöse Bewegung, welche in

egensatz zu der katholischen Frömmigkeit von dem Streben
ich persönlicher Heilsgewißheit durch die freie Gnade Gottes
Christo geleitet ist. Innerhalb dieser großen Bewegung aber haben die mannigfaltigsten religiösen Charaktere,
auch verschiedene Typen evangelischer Frömmigkeit
latz gefunden. Einen dieser Frömmigkeitstypen stellt
alvin dar, und zwar ist die Eigentümlichkeit des in
m verkörperten Frömmigkeitstypus dadurch bezeichet, daß mit dem lutherischen Heilsverständnis noch
ine Reihe nicht minder ursprünglicher, wirksamer und
ertvoller religiöser Ideen und Triebe vereinigt sind.
Woher aber rührt denn nun und welchen Charakter hat dieses
weite Stammgut calvinischer Frömmigkeit, das sich mehr und
ehr zu der spezifisch-konfessionellen Eigenart der reformierten
Kirche ausgewachsen hat?

II.

Man hat öfters die Antwort auf diese Frage in dem Charakter des Volkes, aus dem Calvin hervorging, finden wollen. So
sen wir in einer kürzlich erschienenen, beachtenswerten Skizze[130]):
In dieser verschiedenen Stellung der beiden Reformatoren . .
richt sich eine Verschiedenheit der geistigen Anlagen aus, die
tzthin auf einer Verschiedenheit der Nationen beruht, als deren
Repräsentanten sie zu betrachten sind. Es ist dem Deutschen
iemals der Sinn für methodische Gesetzmäßigkeit eigen gewesen,
er beim Franzosen überall hervortritt: in seinem Staatswesen,
iner Literatur, auch in seiner Religion." Der Disziplinierung
er Massen, einem in der französischen Geschichte öfters wiederhrenden Streben, stehe in Deutschland ein fast krankhafter
ng nach individueller Freiheit gegenüber: dieser begründe die
orzüge ebenso wie die Schattenseiten von Luthers Reformation, jene die Calvins. Eine solche Auffassung mag auf
n ersten Blick bestechen, und doch zeigt sich auch hier wieder,
e wenig mit derartigen allgemeinen Urteilen anzufangen ist.
ewiß hat Calvin viele der glänzenden Gaben des französischen
istes als nationale Ausrüstung zu seinem Reformationswerk

mitgebracht; ich rechne darunter vorzüglich seinen feinen, rhetorisch fortreißenden und doch knappen, innerlich durchglühten und doch scharf geschliffenen Stil. Man hat öfters zwischen ihm und jenem andern religiösen Genius des romanischen Stammes, dem Stifter des Jesuitenordens, einen Vergleich gezogen. In der Tat ist die Parallele nicht ohne Grund. Trotzdem Melanchthon in Regensburg Calvin „den Theologen" nannte, so darf man doch sagen, daß er nicht manchen ganz und gar originalen Gedanken ans Licht gebracht hat. Ihm war es vor allem gegeben, aus anderer Ideen das praktisch und theologisch Wertvolle auszulesen, ihm einen klassisch klaren und präzisen Ausdruck zu leihen, es zum festgefügten System zu verarbeiten und die praktische Verwirklichung allen Hindernissen zum Trotz anzubahnen. Da haben wir bei Calvin wie bei Ignaz Loyola die vorwiegend formale Begabung! Beides sind Willensnaturen, Organisatoren mit ihrem starken Drang auf Disziplinierung, Unterwerfung des Geistes und der Geister. Aber damit hört denn auch die Ähnlichkeit auf; die Anwendung ihrer Gabe war eben eine grundverschiedene. Der eine der Mystiker, der andere der Reformator; der eine unterwirft sich dem Papsttum, der andere der Schrift; der eine organisiert die Kampfestruppe für das römische Weltreich, der andere die Kirche der Märtyrer des evangelischen Glaubens; der eine tötet die Freiheit und untergräbt das Gedeihen der Völker, der andere rettet den Protestantismus und wird so der Wegbereiter der modernen Freiheit und Kultur, also bei verwandter Naturanlage doch ein himmelweiter Abstand! Das beleuchtet von neuem, wie wenig der Einfluß des Volkstums an sich und ohne weiteres sachliche Wirkung hat. Das Nationale ist in seiner Verbindung mit dem Religiösen doch immer nur die Schale und nicht der Kern. Nicht das Deutschtum an sich hat Luther hervorgebracht, ebenso wenig wie das Papsttum einzig oder nur hauptsächlich durch den romanischen Volksgeist geschaffen ist. Gerade der Volksgeist Frankreichs war es, der sich zuletzt gegen den Calvinismus aufbäumte und die Hugenotten vertrieb. Man muß darum wohl unterscheiden zwischen den allgemeinen Einflüssen des Volks-

harakters und den Anregungen, die Calvin etwa aus den schon vor ihm lebendigen Reformtendenzen in Frankreich aufgenommen hat. Es ist fast selbstverständlich, daß er von den letzteren, sei's bewußt oder unbewußt, nicht unberührt geblieben ist. Aber diesen Zusammenhang im einzelnen aufzuzeigen, scheint mir, abgesehen von dem Wenigen, was ich gleich in den nächsten Sätzen andeuten werde, zurzeit unmöglich. Denn gerade hier ist noch eine besonders merkliche Lücke in der Calvinforschung; die Frage, wie weit seine Theologie mit den Reformationsidealen des Le Fèvre'schen Kreises oder auch nur mit den ersten Schriften Farels in Verbindung steht, ist noch zu wenig einer wirklich zuverlässigen und methodischen Untersuchung unterworfen worden.

Wenn wir es mithin ablehnen müssen, die Eigenart der Religiösität Calvins aus der Eigenart des französischen Volksgenius zu erklären, so bieten sich dagegen in dem an religiösen Kräften so fruchtbaren 16. Jahrhundert eine Reihe anderer Einflüsse, welche ersichtlich von nachhaltiger Bedeutung für ihn geworden sind. Zunächst ist an den Humanismus zu denken, der in seinen ernstesten Vertretern, Erasmus und Le Fèvre, zu humanistischem Biblizismus geworden war. Calvins erste Schrift war ein echtes Erzeugnis des Humanismus, und wenn er bei seiner Bekehrung den weltlichen Studien den Abschied gab, so finden wir ihn doch gleichzeitig in der Schule des erasmischen Neuen Testaments, und auch Le Fèvre suchte er noch auf. Von dem Geiste dieser Männer ist zeitlebens etwas in ihm wirksam geblieben. Auch der Reformator Calvin war ein Humanist, freilich in viel geringerem Grade als Zwingli und in ganz anderer Weise als Melanchthon. Von dem letzteren trennt ihn die absolute Unterordnung des Bildungsinteresses unter die religiöse Aufgabe; von dem ersteren die tiefere Erfassung des Glaubens und der Rechtfertigung nach Luther. Aber es verbindet ihn vorab mit dem Züricher Reformator der soziale, volkstümliche Zug, mit dem auch er das gesamte Volksleben seines Freistaats ins Auge nahm und zu durchdringen strebte, und vorzüglich der Biblizismus. In der Schule des Humanismus reifte der große Exeget heran, dessen

Werke die protestantische Bibelerklärung bis heute nicht ent-
behren kann. „Im nüchternen grammatisch-historischen Verfah-
ren, im Vorwalten natürlicher . . Auffassung des Textes bei
allem tiefen religiösen Verständnis", und trotz der dogmati-
sierenden Tendenz der Auslegung, „im Ablehnen herkömmlichen
Allegorisierens, in glücklicher, gewandter Behandlung schwieriger
Stellen zeigt sich der humanistisch gebildete Meister, der neuen
Most in neue Schläuche füllt."[181]) Aber nicht bloß seine exe-
getischen Grundsätze, sondern die ganze Art seiner Verwertung
und Auffassung des Schriftinhalts ist durch den Humanismus
beeinflußt. Wir haben oben gehört, wie der Streit mit Caroli
ihm zur Klärung über die methodische Grundfrage seines dog-
matischen Denkens diente; von der 2. Ausgabe der Institutio
ab hat er demgemäß ausgeführt: der Christ ist an die Schrift
als die himmlische Lehre, die Regel ewiger Wahrheit gebunden;
jede wahre Gotteserkenntnis wird nur durch den Gehorsam
gegen sie erlangt. Damit wollte er den subjektiven Faktor nicht
ganz ausschalten. Vielmehr begründete er, wiederum Gedanken
Luthers verwertend, die Autorität der Schrift ihrerseits auf
das inwendige Zeugnis des heiligen Geistes in den Herzen der
Gläubigen. Durch seine Kraft erleuchtet, brauchen wir nicht
menschlicher Beweisgründe, der Anzeichen, der Wahrscheinlich-
keiten, sondern werden innerlich überführt, daß wir in Gottes
Wort die unüberwindliche Wahrheit besitzen. So verknüpft
Calvin das protestantische Formalprinzip mit dem Material-
prinzip, die Heilsoffenbarung mit der Heilserfahrung, und seine
Formeln wurden bekanntlich der Ausgangspunkt für die alt-
protestantische Inspirationstheorie, nicht bloß in der reformierten,
sondern auch in der lutherischen Kirche. Aber dabei wird doch
das Zeugnis des Geistes niemals über den Rang einer Hilfs-
linie zu einem selbständigen Faktor christlicher Wahrheitser-
kenntnis erhoben. Sondern nach wie vor handhabt Calvin die
Schrift als das Lehrbuch der christlichen Erkenntnis, bei dessen
Deutung die „Analogie des Glaubens" doch nur in beschränktem
Maße zur Geltung kommt. Die aus der altkirchlichen Tradition
ihm bekannt gewordenen Zweifel an der Echtheit dieses un

nes Buches machen ihm keine Beschwerde. Vielmehr sind
setz, Propheten, auch die geschichtlichen Bücher des alten
undes „nach dem Diktat des heiligen Geistes verfaßt". Die
hriftsteller des Neuen Testaments werden geradezu „die
manuenses des hl. Geistes, deren Bücher für göttliche Orakel
lten müssen", genannt. So verwischen sich die Unterschiede
s Alten und Neuen Testaments; die eine Urkunde christlicher
ahrheit aber wird zur Richtschnur nicht nur für das Dogma,
ndern auch für die Verfassung. Zu dieser Starrheit der
hriftauffassung, die mit den Jahren sich noch steigerte, hat
ncherlei beigetragen: der sittliche Ernst seines reformato-
ichen Strebens, welcher für das Leben, Zucht und Ordnung
r Kirche, sogar für den Staat ebenso sichere Maßstäbe wie
r die Lehre suchte. Ferner auch der bis in die letzten
nsequenzen verfolgte Prädestinationsgedanke, wonach das
n Gottes in Auswahl und Verwerfung auf einen der Ver-
nft unfaßbaren Ratschluß zurückgeführt wird, für den als
weis letztlich nur der Schriftbuchstabe übrig bleibt. Dies
les drängte zu der lehrgesetzlichen Auffassung der Bibel —
d dennoch sind dies alles nur Nebenmomente, der breite
oden jener Schriftbetrachtung liegt im Humanismus. Die
ibel die Urkunde der göttlichen Wahrheit, darum zurück zu
r reinen Quelle! so hatten die Humanisten ja die Losung aus-
geben. Demzufolge ist die Auffassung und Handhabung des
hriftworts bei Erasmus und Le Fèvre im Kern dieselbe wie
i Zwingli und Butzer, wie auch bei Calvin. In dieser
undlegenden Eigentümlichkeit dürfte der stärkste Einfluß des
manismus auf unsern Reformator zu erkennen sein.[132])

In allem übrigen dagegen ist u. E. die Gedankenwelt
lvins wenigstens in ihrem Grundzug von den Idealen des
manismus unberührt geblieben. Weitere humanistische Ein-
rkungen hat man auf dem Gebiete der Ethik und der reli-
ösen Stimmung finden wollen; in der Tat ist es eine richtige
obachtung, daß der Reformator die Pflicht der Selbstver-
agnung weit häufiger und nachdrücklicher hervorhebt, als dies
wa bei Luther geschieht. Freilich müssen wir es von vorn

herein als wenig glückliche, stark übertreibende Schlagworte bezeichnen, wenn man deshalb bei ihm von einem „Mönchtum der Gesinnung“, von einer „innerweltlichen Askese“ sprach. Doch ist nicht zu übersehen, daß sich mit der Betonung der Selbstverleugnung häufig wiederkehrende eschatologische Stimmungen Calvins verbinden. Die entschiedene und anhaltende Richtung des Gefühls und des Willens auf das jenseitige Lebensziel (die „Meditation des zukünftigen Lebens“), deren Kehrseite gründliche Verachtung des gegenwärtigen Lebens, in dem wir wie in der Verbannung, wie im Kerker schmachten, ist wirklich ein eigenartiges und kräftiges Interesse calvinischer Frömmigkeit. Man hat gemeint, diese Züge in der Ethik des Reformators als einen Einschlag platonischer Ideen und Erasmus als den Vermittler zwischen Calvin und Plato ansehen zu müssen.[133]) Nun gebe ich gerne zu, daß die Beziehungen Calvins zu Erasmus stärker als bisher in Rechnung zu ziehen sind. Aber so viel ist doch jetzt schon klar, daß weder der eschatologische Gesichtspunkt noch die Betonung der Selbstverleugnung irgendwie den Rechtfertigungsgedanken, den Glaubensbegriff des Reformators verletzt. Ferner ist bezüglich der „innerweltlichen Askese“ zu bemerken: der Hauptbegriff Calvins ist wie für seine Dogmatik, so auch für die Ethik: der Ehre Gottes zu dienen. Dazu aber gehört nicht bloß die Selbstverleugnung, sondern alle Aufgaben der Weltüberwindung in Kirche und Staat, in Haus und Beruf, in der eigenen persönlichen Bewährung. Der Forderung, das Fleisch zu töten, steht wie wir schon hörten, die andere gegenüber, die Lebendigmachung des Geistes; beide zusammen bilden die Buße, die wahre Bekehrung und Wiedergeburt. Durch die Wertschätzung der Selbstverleugnung hat Calvin weder die christliche Freiheit, welche alle Gaben Gottes gebraucht, wozu er sie geschaffen hat, noch die evangelische Schätzung des Berufes, „des Anfangs und Fundaments bei allem guten Handeln“, beeinträchtigt. Sein Fehler auf ethischem Gebiete liegt, worauf wir noch zurückkommen werden, in dem gesetzlichen Zuge, dem er in der Theorie und erst recht in der Praxis nicht entgangen ist. Dagegen erblicken wir in der Forderung der Selbstverleugnung wie auch in dem es-

tologischen Moment, da sich beides innerhalb der durch den angelischen Glaubensbegriff und die Rechtfertigung gezogenen renzen hält, einen nicht geringen Vorzug seines sittlichen Ernstes id seiner Entschiedenheit. Was aber den geschichtlichen Zusammenhang dieser Gedanken anlangt, so mag für die Formulierung und den Ausdruck im einzelnen Erasmus nicht nwichtig gewesen sein. Die Sache selbst aber, wenigstens die ervorhebung der negativen Seite der christlichen Sittlichkeit, ihrt sich auf den Mann zurück, von welchem Calvin überhaupt eben den Wittenbergern die entscheidendsten und weitgehendsten Einflüsse erfahren hat, nämlich auf den Straßburger Reformator Martin Butzer.[134])

III.

Mit Straßburg stand nach dem früher Mitgeteilten Calvin hon frühe, möglicherweise bereits in Frankreich, in Verbindung. Der Zusammenhang wurde schon vor dem dreijährigen Aufenthalt Calvins in der Stadt ein so inniger, daß man wohl sagen arf, neben Luther ist vorzüglich Butzer, das Haupt der Straßburger Theologen, als der geistliche Vater Calvins zu betrachten. Martin Butzer war, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ein synkretistischer Theologe. Anfänglich Lutheraner, wurde er bald ntschiedener Zwinglianer und neigte später, von dem Streben ach einer Union in der Abendmahlslehre, aber auch von der Einsicht in die Mängel seiner bisherigen Denkweise getrieben, ieder mehr Luther zu. Dazu aber nahm er auch Einflüsse er in Straßburg besonders zahlreichen und milde behandelten äufer auf, jener Männer der blinden Schwärmerei, die doch i ihrer religiösen Energie Kräfte besaßen, welche nur zum Schaden des Protestantismus vielfach völlig verpufft sind. Aus em allen entwickelte Butzer ein eigenartiges Gedankensystem, elches in seinem religiösen Grundtrieb mit dem späteren Puritanismus oder Pietismus mancherlei Verwandtschaft hat. Seine eiden Grundanschauungen waren einmal eine spiritualistische Allwirksamkeitslehre, der schroffe Gegensatz zwischen dem einzig Wirksamen und dem Unwirksamen, zwischen dem Äußerlichen

und Innerlichen, zwischen Wahrheit und Buchstaben, Geist un Fleisch, und dann die Prädestination. Die erstere hat Butz in den dreißiger Jahren in Verbindung mit der Wandlun seiner Sakramentslehre mehr und mehr modifiziert, ja beinah aufgegeben; dagegen flüchtet sich seine religiöse Eigenart nun mehr in die Prädestinationslehre. Er hatte die Erwählungslehre ursprünglich in einer höchst einfachen Form vorgetragen; fa naiv sprach er von „Erwählten" und „Verworfenen" ganz ähn lich wie von Gläubigen und Weltkindern, ohne sich viel Sorg zu machen um die Schwierigkeiten, die für den Gottesbegrif daraus erwachsen könnten. Später dagegen bringt er die Lehr in eine mehr systematische Form und bekennt sich zu allen ihren harten Konsequenzen, unter bestimmter Behauptung der Doppel seitigkeit des göttlichen Willens, der sich in der Verwerfung und Verhärtung ebenso kundgibt wie in der Erwählung. Er muß sie jetzt um jeden Preis aufrecht halten, denn an ihr hängt seit der Wittenberger Konkordie die Grundauffassung Butzers von dem Wesen des Christentums.[135])

Die Lehrentwicklung des Straßburger Theologen ist haupt sächlich in zwei Kommentarwerken, zu den 4 Evangelien (in drei Ausgaben 1527/28, 1530 und 1536) und zum Römer brief 1536 niedergelegt. Calvin hat beide für die erste und zweite Ausgabe seiner Institutio reichlich benutzt, aber dabei zugleich die Tendenzen Butzers durch größere Klarheit, Ab rundung und konsequente Schärfe auf eine höhere Stufe er hoben. Die Originalität Calvins leidet keineswegs unter dem Eindruck der Abhängigkeit von Butzer. Denn was dieser wollte, ist im Grunde erst wirklich geworden durch die Abklärung und Vertiefung, die jener ihm gab.

In diesem Sinne hat Calvin zunächst in der Sakramentslehre die von Butzer eingeschlagene Richtung auf Luther inne gehalten aber ohne, wie jener in der Wittenberger Konkordie, Konzessionen zu machen, die mit seinen Grundprinzipien unvereinbar gewesen wären. Im Gefolge Butzers wurde Calvin der Unionstheologe doch er begnügte sich nicht mit Unionsformeln, sondern schu eine wirkliche Einigung, die den Gegensatz zwischen Wittenber

Zürich innerlich überbrückte. Auf der einen Seite blieb
r Zwinglischen Deutung der Einsetzungsworte des Abend-
s treu: die Sakramente sind Symbole, äußere Zeichen, die
der Einsetzung des Herrn seine Gnade uns sinnbildlich bezeu-
und darstellen. Aber ebenso machte er anderseits mit
ers Forderung Ernst, daß es doch keineswegs leere Symbole
sondern Zeichen und Siegel, an deren Vollzug sich zugleich eine
Wirkung Gottes knüpft. Die Taufe versetzt uns in die Ge-
schaft mit Christo, mit seinem Tod und Auferstehung, und
den Gläubigen zur ständigen Vergewisserung, daß Gott be-
ſt, uns die Sünde zu vergeben. Nicht minder wird uns im
dmahl nicht bloß Brot und Wein, sondern unter diesen
bolen Christus selbst, sogar sein Leib und sein Blut, wahrhaft
ereicht. Ja, einzelne Äußerungen könnten die Vermutung
cken, als habe die allzu starke Betonung der Heilsgabe
es im Sakrament auch bei Calvin die symbolische Grund-
ffung gefährdet. So ist er keineswegs abgeneigt, als
kung der Kindertaufe schon in den jungen Herzen, die doch
nicht Gut und Böse unterscheiden können, einen „Samen
Wiedergeburt" anzuerkennen. Ferner entnimmt auch er
Luther der altkirchlichen Tradition den Gedanken, daß die
sung mit Leib und Blut Christi im Abendmahl zur Un-
lichkeit nähre: „Die Frommen finden so im Fleische selbst
Leben." Aber das Bedenkliche eines solchen Ausdrucks
doch sofort durch die Ablehnung der Ubiquität gehoben:
der verklärte Leib Christi hat eine lokal umschränkte
enz im Himmel, und die Gemeinschaft mit ihm wird nur
den Glauben und durch den Geist zuteil. Dabei handelt
ch nicht, wie man der Abendmahlslehre Calvins öfters
eworfen hat, um eine Art mythologischen Aufsteigens des
bens in den Himmel zur Aneignung des Leibes Christi;
ehr ist es der Geist Gottes, welcher den Abstand der Orte
rückt und trotzdem die innige Gemeinschaft der Seele mit
erhöhten Herrn herstellt. Die Wirkung der Kindertaufe
ist gebunden an die Prädestination: warum soll, so fragt
n, Gott die, welche er nach seinem Gnadenratschluß mit

dem vollen Glanze seines Lichtes zu erleuchten sich vorgenommen hat, nicht schon im Kindesalter mit einem Fünkchen erhellen!

Der letzte Satz führt uns auf die Lehre, die von jeher als die charakteristischste Eigentümlichkeit des Theologen Calvin gegolten hat: die Prädestination. Ihre Bedeutung für Calvins Glaubenslehre darf nicht über-, aber auch nicht unterschätzt werden. Es ist falsch, zu meinen, das religiöse Denken des Reformators gehe im Prädestinatianismus auf, alles andere sei in seinem System durch dies Dogma modifiziert und normiert. Anderseits ist die Ansicht ebenso verkehrt, als sei die Prädestination nur ein Anhängsel zu Calvins Lehre von der Erlösung, das er aus bloßer Rücksicht darauf, weil er die Lehre für schriftgemäß hielt, hinzugefügt habe. Vielmehr hat sich bei gründlicherem Studium zumal auch der geschichtlichen Entwicklung der Theologie Calvins ergeben, daß die Prädestination allerdings ein „Zentraldogma" für den Reformator ist, aber nur für einen bestimmten Kreis von Lehren, so für die Gotteslehre, die Auffassung der Kirche u. a., die von ihr durchdrungen und beherrscht werden; daß dagegen ein breiterer Kreis anderer Lehren, der sich um die Rechtfertigung gruppiert, ein selbständiges, der Prädestination nicht untergeordnetes Leben führt.[136]) Mit einem Wort: bis in die letzte Ausgabe der Institutio läßt sich das lutherische Erbgut, die spezifische Heilslehre, von dem von Butzer überkommenen Bestandteil, dem spezifischen Gedankenkreis der Prädestination, noch bis zu einem gewissen Grade reinlich sondern.

Indem wir es zunächst dahingestellt sein lassen, inwieweit die Verbindung und der Ausgleich der beiden Lehrkreise untereinander gelungen ist, fragen wir vor allem, welch einem religiösen Interesse die Prädestination Calvins dienen sollte. Denn an sich ist die Erwählungslehre bekanntlich eine Gemeinlehre der Reformation, ein Stück mittelalterlicher Tradition, neu belebt durch das Erwachen des Augustinismus, ebenso schroff und hart von Luther wie von Zwingli vorgetragen. Aber höchst verschieden ist bei dem einen oder anderen die Tendenz, der das Dogma dienstbar gemacht wurde. Für Luther ist die

rädestination hauptsächlich eine Hilfslinie zur Sicherung des knechteten Willens, der völligen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu allem Guten, während sie bei Zwingli die Konsequenz einer Allwirksamkeitslehre, die Spitze eines deduktiven religiös-philosophischen Systems darstellt. Für Calvin dagegen ist ebenso wie für Butzer bei seiner ursprünglichen Darlegung der Lehre das Hauptanliegen, daß es zwei streng geschiedene Klassen unter den Menschen gibt, Erwählte und Verworfene, Gerettete und Verlorene, Menschen, die Gottes Gnade empfangen, und solche, denen das Himmelreich für immer verschlossen bleibt. In der ersten Ausgabe der Institutio findet sich keine ausgebildete Theorie über Erwählung und Verwerfung, wohl aber wird die Frage erörtert, welche Leute in die Kirche gehören, und es wird die Antwort gegeben, prinziell nur die Erwählten, deren Heil unverlierbar feststeht. Als solche sollen allerdings alle gelten, welche ihren Glauben an Christus bekennen, doch nur so lange, als sie nicht durch falsche Lehre oder gottlosen Wandel sich selbst als solche verraten, die wenigstens vor Menschenaugen als Nichterwählte anzusehen sind: dann müssen sie durch die Exkommunikation ausgeschieden werden.[137]) Die Prädestination ist also hier ganz wie bei Butzer das Mittel, um den donatistischen Ansprüchen der Täufer gegenüber die Möglichkeit der Volkskirche zu erhalten. Um so deutlicher aber wird, daß auch für Calvin ursprünglich die Begriffe: Erwählte und Verworfene sich ähnlich gegenüberstehen, wie bei den Täufern Heilige und Weltkinder, oder bei den späteren Pietisten Bekehrte und Unbekehrte. In diesem religiösen Gedankenkreis hat die Frage: bist du erwählt? einen ganz ähnlichen Sinn wie bei den Pietisten: bist du bekehrt? Die Prädestination hat demnach einen unmittelbaren praktisch-ethischen Wert für die Beurteilung des Heilsstandes jedes Christen, wie für das Gemeindeleben; hierin liegt die Kraft, welche sie bei den Jüngern Calvins Jahrhunderte hindurch lebendig erhielt, während sie sonst im Protestantismus rasch abstarb.

Die ursprüngliche Tendenz ist auch späterhin bei den prädestinatianischen Gedanken Calvins vorwaltend geblieben. Aller-

dings hat auch er ebenso wie Butzer und unter Benutzung der von ihm gelieferten Vorlagen schon seit der zweiten Ausgabe der Institutio aus der einfachen Gegenüberstellung von Erwählten und Verworfenen ein mit schärfster Folgerichtigkeit zugespitztes System gemacht. Ein vor Grundlegung der Welt gefaßter ewiger Ratschluß bestimmt die einen zum Erweis der durch keinerlei menschliches Tun bedingten Barmherzigkeit zum ewigen Leben, die andern zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes zur ewigen Verdammnis. Dabei findet keine Rücksicht auf das sittlich-religiöse Verhalten der Menschen statt; ein Vorherwissen und Zulassen Gottes ohne Vorherbestimmung gibt es nicht; auch Adams Fall ist vorher festgesetzt. Nichtsdestoweniger fällt die Schuld des Verlorengehens auf die Sünder allein. Jede Frage nach dem Grund des göttlichen Handelns wird mit dem Hinweis auf die Schwäche des menschlichen Erkennens abgeschnitten; beide, Erwählung wie Verwerfung, dienen gleicherweise zur Verherrlichung der göttlichen Ehre. Dieses grandiose Gedankengefüge — in seinen Grundzügen bekanntlich ein gemeinsamer Besitz der größten Charaktergestalten des Christentums, des Paulus, Augustins, Luthers, während es den kleineren Geistern stets mehr Grauen als Bewunderung einflößte — hat nun freilich in dem ausgebildeten Vortrag der Lehre größere Bedeutung, weitere Ziele erlangt, als sie der ursprüngliche Ansatz verriet. Es sollte den Heilsbesitz des Christen als schlechthin unverdiente Gnade und vorzüglich die Souveränität und Majestät Gottes feststellen, der als unbeschränkter Herr nur um seiner selbst willen ohne alle Rücksicht über die Menschengeschicke verfügt. Wir kommen auf dies letztere hernach noch zurück. Aber neben dem allen bleibt die Prädestination doch nach wie vor für Calvin das Prinzip des entschiedensten religiösen Individualismus. Auch die späteren Darlegungen der Lehre haben ihren Ausgangspunkt in der Frage, wie sich die Verschiedenheit unter den Menschen erklär daß die Berufung zum Heil nur einen Teil erfasse, während sie zu den anderen gar nicht gelange oder doch bei ihnen unwirksam bleibe. Der in seinem letzten Grunde tief verankert geschlossene Heilsstand des Einzelnen im schroffen Gegens

gegen die andern, die von vornherein nur Gefäße des Zornes sind, ist und bleibt eben die Hauptsache an dieser Lehre. Gott und Welt werden auseinandergerissen: hier die Heiligen Gottes, dort das Reich des Fluches und des Verderbens. Der Erwählte aber steht fest auf dem ewigen Ratschluß, in allernächster Nähe seines Gottes. Er kann nicht verloren gehen; doch er muß nun auch bis zum letzten Blutstropfen kämpfen, daß er sich der Auswahl Gottes würdig erweise und seiner Ehre diene. Der Erwählungsglaube war die Pforte, durch welche die religiöse Energie der Täufer, vom Fanatismus vielleicht nicht ganz gereinigt, aber doch soweit nur möglich geläutert, in die reformierte Frömmigkeit eindrang. Aus dieser Verbindung sind so heldenhafte Gestalten wie Cromwell hervorgewachsen, sie haben zugleich ihr Recht legitimiert.

Mit der Erwählungslehre hängen die Gedanken Calvins über die Kirche und ihre rechte Verfassung aufs engste zusammen. Hier aber liegt sein großes Verdienst um die gesamte evangelische Kirche: er ist bekanntlich der Vater der fast überall angenommenen Presbyterial- und Synodalordnung. An dieser Neuerung haben natürlich auch die allgemeinen kulturellen Verhältnisse im Westen, unter denen Calvin aufwuchs und wirkte, in den Städterepubliken mit ihrem freier gerichteten und höher interessierten Bürgertum ihren Anteil.[138]) Gleichwohl leidet es keinen Zweifel, daß die eigenartige Gemeindeordnung Calvins mit der Eigenart seiner Religiösität aufs innigste verwachsen, aus seinem in der Grundanlage mit Butzer gemeinsamen Kirchenbegriff entsprungen ist. Wir müssen hier schon vorhin Berührtes teilweise wiederholen. Unter dem Einfluß der anabaptistischen Gemeinden der Heiligen hatte der Straßburger Reformator als das Konstitutive in dem Begriff der Kirche nicht, wie Luther und die Augustana, die objektiven Gaben Gottes, das Wort und die Sakramente, in die erste Linie gestellt, sondern subjektiv die einzelnen Gläubigen, von denen er, ähnlich wie die Täufer, nicht zweifelte, daß sie sich von den Gottlosen unterscheiden lassen, weil sie ihres Glaubens unbedingt gewiß sind und in ihrem Heilsstand unerschütterlich fest-

stehen. Nur nannte er die rechten Glieder der Kirche nicht „Heilige", sondern definierte die Kirche in der von Augustin hergebrachten Weise als „Zahl der Erwählten (numerus electorum)". Dadurch war es ihm möglich, die die Volkskirche zerstörenden donatistischen Ideale der Wiedertäufer, als dürften nur aktiv Heilige in die christliche Gemeinde aufgenommen werden, abzuweisen, da ja Gott zuletzt allein weiß, wer kraft seiner ewigen Vorherbestimmung wirklich zu der Gemeinschaft der Gläubigen gehört. An diese Theorie knüpfte Calvin in der ersten Ausgabe der Institutio an. Auch er bezeichnete die Kirche grundlegend als die Gemeinschaft der Erwählten, aber er verband mit dem Butzerschen auch die Hauptmerkmale des Lutherschen Kirchenbegriffs durch Anerkennung des Satzes, daß da, wo das Wort lauter gepredigt und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, stets auch irgend eine Gemeinde wahrer Gläubiger zu finden sein werde. Demgemäß unternahm er es, die Gedanken Butzers, aus denen dieser selbst in einer Art von pietistischem Subjektivismus doch nicht die vollen praktischen Konsequenzen zu ziehen gewagt hatte, zur Grundlage der Ordnung einer Volkskirche zu machen. Er stellte drei Kennzeichen als Minimalforderungen für jedes Mitglied der Gemeinde auf: alle, die durch das Zeugnis ihres Glaubens, durch einen ehrbaren Wandel und durch die Teilnahme an den Sakramenten sich zu Gott und Christus bekennen, dürfen wir trotz mancherlei Schwächen für wahre Glieder der Kirche ansehen. Wer jedoch in diesen drei Stücken offenbare grobe Verstöße sich zu schulden kommen läßt, verfällt der Exkommunikation. Und zwar aus drei Gründen: um nicht die Ehre Gottes, des Herrn der Kirche, zu verletzen, um nicht die übrigen anzustecken, und endlich um den Sünder durch die Beschämung selbst zur Reue zu treiben.

Diesen Richtlinien entsprechen aufs genaueste die Forderungen der Abendmahlsordnung vom 16. Januar 1537. Nachdem jedoch dieser erste Versuch einer praktischen Durchführung der calvinischen Ideen gescheitert war, legte Calvin sich in der Institutio von 1539 Zurückhaltung auf; erst als in Genf der Umschlag eingetreten war

ringt die Institutio von 1543 eine ausführliche Darlegung der jetzt usgereiften Verfassungsgrundsätze des Reformators. In zwei Punkten stellt sich der Fortschritt gegen 1536 dar: einmal wird unmehr, und zwar schon seit 1539, das Anstaltliche im Begriff der Kirche stärker betont. Als die eigentlichen konstitutiven Faktoren bezeichnet er jetzt allein die objektiven Elemente, Wort Gottes und Sakramente; Mängel der Zucht könne man, so schmerzlich sie empfunden würden, doch viel eher übersehen, als Mängel in der Lehre. Doch damit ist nicht eine wirkliche Abschwächung der ursprünglichen Tendenz beabsichtigt. Denn Calvin — und das ist der 2. Punkt — erwartet nunmehr, wieder nicht ohne Einfluß der spätern Stellung Butzers, das, was anfänglich mehr der Gemeinschaft der Erwählten als Ganzem zugewiesen war, von besonders geordneten Gemeindeämtern, welche in jeder recht verfaßten Gemeinde nach der Einsetzung Christi und dem Vorbild der Urkirche vorhanden sein müßten. Bekanntlich fordert Calvin vier Gemeindeämter: das Amt der Pastoren als der Nachfolger der Apostel und Evangelisten für Wortverkündung und Sakramentsverwaltung, das der Doktoren anstelle der biblischen Propheten zur Erhaltung der reinen Lehre, das der Laienältesten als der Presbyter des Neuen Testaments — gewissermaßen der Senat einer jeden Kirche — und endlich das der Diakonen im Anschluß an Apostelgeschichte 6 für die Gemeindearmenpflege. In der Tätigkeit dieser Ämter tellen sich für Calvin die wesentlichen Lebensäußerungen einer christlichen Gemeinde dar; wenn sie recht verwaltet werden, so muß die Kirche ihrem Ideal entsprechen. Das für die neue Verfassung bezeichnendste Amt ist das der Zuchtherren, frommer, ernster, heiliger Männer, die mit den Predigern im Konsistorium vereint, die einzelnen Glieder der Gemeinde zusammenhalten ollen, wie die Muskeln den Leib. „Die Zucht ist wie ein Zügel", heißt es in der Institutio, „um die Feinde der Lehre Christi zurückzuhalten und zu bändigen; wie ein Sporn, um ie weniger Willigen anzutreiben, wie die väterliche Rute, m die, welche sich ärger verfehlt haben, in dem milden Geiste hristi zu strafen." Der Ausgangspunkt und die Grundlage

der Disziplin ist die brüderliche Ermahnung; erst wenn dieselbe, auch vor Zeugen wiederholt, fruchtlos geblieben, solle die Hartnäckigen dem Konsistorium angezeigt, und falls noch nicht bußfertig, vom Abendmahl ausgeschlossen werden. Doch gelten diese nach Matth. 18 vorgeschriebenen Stufen nur dann wenn die Vergehen bloß einem oder dem andern bekannt wurden; falls viele darum wissen, sollen sie als öffentliche Anstöße sofort der Behörde übergeben werden. Die letztere hat wieder zu unterscheiden zwischen Vergehungen und schandbaren Lastern. Für jene genügt eine sanftmütige Zurechtweisung, bei diesen dagegen muß sofort wenigstens ein zeitweiliger Ausschluß vom heiligen Male eintreten, bis die Gefallenen stichhaltige Beweise der Reue gegeben haben und durch feierliche Aufnahme in die Gemeinde wieder hergestellt werden können. Gleicherweise soll man nicht nur bei sittlichen Verfehlungen, sondern auch bei Verstößen gegen die Lehre vorgehen.[139])

Man hat in den Ideen Calvins von der Kirche und ihrer Verfassung bald wieder mittelalterliche Motive, bald in schroffem Gegensatz Aufklärungsgedanken finden wollen.[140]) Wir müssen um der vielen Mißverständnisse willen, die hier vorliegen, noch einen Augenblick zur richtigen Würdigung des eben Gehörten verwenden. Nach dem durchgängigen Grundzug der Auffassung Luthers, von mancherlei Schwankungen und Modifikationen abgesehen, erscheint die Kirche, wie schon oben angedeutet, in erster Linie als eine objektive Ordnung und Gabe von oben, als eine öffentliche Anstalt oder Stiftung, welche die Aufgabe hat, das Evangelium Christi zu verkünden und die Völker in christlichem Geiste zu erziehen. Insofern hat sie also, abgesehen von der gereinigten Erkenntnis des Heils in Christo, offenbar den gleichen Zweck wie die mittelalterlich-katholische Kirche. Auch für Calvin ist die Kirche nicht nur eine „Heiligungsanstalt", sondern auch die „Heilsanstalt", in welcher dem Erwählten durch Gottes Wort und Geist das Heil zugeeignet wird. Der Erwählungsgedanke hindert im calvinischen System die Betrachtung der Kirche als Anstalt keineswegs, aber freilich sie ist nicht bloß Anstalt, sondern zugleich Gemeinschaft, sozi

nossenschaft. Das subjektive Moment geht hinter dem ob=
tiven nicht verloren. Vielmehr soweit die Kirche Anstalt ist,
sie nach Calvin zugleich Gemeinschaft. Darin liegt der Fort=
ritt, den er über Luther hinaus vollzogen hat. Für ihn sind
e beiden Begriffe Anstalt und Gemeinschaft keine ausschlie=
nden Gegensätze; beide sind vielmehr in der Erwählung
inzipiell gesetzt, und beide durchdringen sich in seinem Kirchen=
griff. Nach der Urzeit der Kirche hat Calvin zu allererst
ieder den Gedanken der Gemeinde zur Geltung gebracht.
as Luther in seinem religiösen Prinzip des allgemeinen Priester=
ums vorschwebte, was er aber nicht zu verwirklichen vermochte,
s hat Calvin, ohne auch seinerseits die Idee des allgemeinen
riestertums kirchenrechtlich zu verwerten, mit Hilfe der Er=
ählungslehre in der evangelischen Kirchenordnung zum ver=
ssungsmäßigen Ausdruck gebracht.

Die Richtigkeit der Verfassung wird für den Genfer Re=
rmator einerseits durch ihre Schriftgemäßheit, andererseits
rch den Grundsatz der Alleinherrschaft Christi in der Kirche
rantiert. Man hat das eine treffend das Formalprinzip,
s andere das Materialprinzip der calvinischen Kirchenver=
ssung genannt.[141]) Das erstere darf man, wie es gewöhnlich
schieht, nicht dahin verstehen, als sei die Kirchenordnung für
alvin ein Glaubensartikel; denn wir hörten ja eben, daß auch
e schlecht verfaßte Gemeinde ohne Zucht, solange sie nur
ort und Sakramente hat, nicht aufhört, Kirche zu sein. Viel=
ehr liegt in der Forderung der Schriftgemäßheit der Verfassung
r eine Anwendung seiner oben gekennzeichneten Methode vor,
les, Dogmatik wie Ethik, direkt der Schrift zu entnehmen.
enn wir die Sache aus seiner Denkweise in die unsere über=
zen, so will er, indem er wie für die Lehre, so auch für die
erfassung die Normen im Worte Gottes sucht, damit nur
gen, daß das christliche Leben ebenso wertvoll sei, als die
ristliche Lehre, und daß darum an der Herstellung der Ver=
sung mit dem gleichen Eifer wie an der Feststellung der Lehre
rbeitet werden müsse. Wichtiger ist der Grundsatz der Allein=
rschaft Christi, die sog. Christokratie, welchen Calvin seit

1543 nicht nur polemisch wie in der Institutio von 1536 verwendete, sondern — wiederum in den Fußtapfen Butzers — auch als positives Prinzip an die Spitze seiner Kirchenverfassung stellte.[142]) Christus selbst soll in der Kirche durch sein Wort leiten und regieren. Das bedeutet negativ, daß kein Mensch, kein Priester, kein König und kein Staatsbeamter irgend etwas gegen oder neben Christus gebieten darf, aber auch positiv, daß nur die wahren Glieder Christi zur Kirche gehören, und daß sie in allen Beziehungen des Lebens dem Willen des himmlischen Königs sich zu unterwerfen haben. So drückt sich also in diesem Begriff, genau wie in der Bestimmung der Kirche als der Gemeinschaft der Erwählten, der absolute Selbstzweck, die Souveränität der Kirche und der höhere sittliche Wert ihrer Ordnungen gegenüber allen andern Lebensverhältnissen aus. Auch hier tritt der hohe, schroffe, von Donatismus noch immer nicht ganz freie Idealismus zutage. Danach hat nur das in der Kirche Christi ein Recht, was von seinem Geiste regiert wird; alle Vor- und Mittelstufen werden entwertet; die Proklamierung der Christokratie ist die schärfste Kriegserklärung gegen die Welt und alles weltlich Geartete in den Ordnungen der Kirche und den Gesinnungen ihrer Glieder.

Einer so hoch gespannten Auffassung der Kirche entsprach in dem Genf Calvins, wie wir im nächsten Kapitel bei dem Bericht über die Einführung der Genfer Kirchenordnung näher darlegen werden, die theokratische Beherrschung des Staates durch die Kirche. Doch dieser allerdings mittelalterliche Zug hindert nicht die Wertschätzung des Neuen und Großen in dem calvinischen Kirchenbegriff: andre haben nach Calvin, aber doch längst vor der Aufklärung, seine Verfassung aus der theokratischen Verschmelzung mit dem Staatsleben gelöst und doch nichts wesentliches an seinem Ideal geändert. So spricht denn u. E. die Erfahrung der Geschichte gegen jene oben erwähnte Beurteilung des calvinischen Kirchenideals: Calvins Kirchenordnung bleibt einer der höchsten Ehrentitel seiner Reformation. Zugleich aber haben wir gesehen, wie die Kirchenverfassung aus der Eigenart seiner Frömmigkeit herauswuchs: sein religiöser Charakter machte ihn zum Organisator der Kirche.

IV.

Ein außerordentlicher Reichtum des Geistes hat sich in dem m uns Erörterten vor uns entfaltet: von Luther, den Humaisten, von Butzer hat Calvin die wertvollsten Anregungen empfangen und alles mit feinem Verständnis, mit Tiefe und Scharfsinn verarbeitet, so daß mehrfach unter seiner Hand aus em Überkommenen ein Neues, Gewaltigeres entstand. Aber ine Frage erhebt sich noch: ist es ihm auch gelungen, die Elenente verschiedenen Ursprungs innerlich zu verschmelzen, zu iner lebensvollen Einheit zusammenzufassen? Unverkennbar ind in den beiden Hauptbestandteilen, in dem von Luther übernommenen und dem prädestinatianischen Gedankenkreise, divergierende Tendenzen vorhanden, wie schon daraus zu ersehen, daß sehr häufig die Theologie Calvins einseitig bald von dem einen, bald von dem andern Gesichtspunkte her ausgelegt und verstanden worden ist. Muß man nicht doch zuletzt urteilen, daß er sich das eine nur äußerlich anempfunden hat, während der Kern seiner religiösen Persönlichkeit in dem andern allein wurzelt? Calvin hat das Gewicht dieser Frage selbst gefühlt. Seine theologische Lebensarbeit besteht, wie wir bemerkten, einerseits in der allmählichen Aufnahme und Aneignung zumal der spezifisch reformierten religiösen Ideen, aber andererseits auch in der inneren Ausgleichung und systematischen Verbindung der auseinanderstrebenden Gedankenkreise. Die Einigung, die er gefunden und in dem großartigen systematischen Aufbau der Institutio von 1559 niedergelegt hat, ist in em Satze ausgedrückt, daß die Summa der menschlichen Weisheit in der Erkenntnis Gottes und in dem Gehorsam gegen Gott aufgehe.

Diese umfassende Idee ist dem Reformator zweifellos is seinem eigensten und tiefsten religiösen Triebe zugewachsen. reffend heißt es in der schon angeführten Studie über ilvin als religiösen Erzieher: „Wir können die Grundimmung des Menschen und Reformators Calvin nicht besser irakterisieren, als mit jenem Psalmwort: Was ist der Mensch, ß du seiner gedenkest, und des Menschen Kind, daß du

dich seiner annimmst? (Ps. 8, 5). Von der Erhab
Gottes und der Nichtigkeit des Menschen hat nach jenen
osen der Religion im alten Israel keiner wieder mit s
Leidenschaft und Wahrhaftigkeit zugleich geredet als C
Den Schein, den Luthers Aussagen vielfach erwecken, a
Gott allein um des Menschen willen da sei, hat Calvin
mals aufkommen lassen. Gott ist für ihn der allmächtige
der allem Geschehen zu Grunde liegt ... Das Geschehen i
Welt dient zwar dem Menschen, der Kirche, dem Heil,
der letzte Zweck ist dies nicht, sondern die Offenbarung
Herrlichkeit und der Ehre Gottes."[148] Der Wille Gottes
steht bei diesem Manne nicht bloß an der Spitze seiner
danken, sondern er beherrscht auch in seltenem Maße sein g
Leben und Handeln. Ein Eingriff Gottes, der seinen
zum Gehorsam umwandte, war seine Bekehrung. Wider
Neigung, sich selbst überwindend, ist er durch den aus de
schwörung Farels ihm drohenden Zorn Gottes in Genf z
gehalten. Erst als er es als Wille Gottes erkannte, gi
nach Straßburg, und auch für seine Rückkehr nach Genf w
wie wir sehen werden, das gleiche Motiv zuletzt entschei
Wie er unter den ihn dort erwartenden Kämpfen sich be
hat, wird die weitere Darstellung lehren; doch schon hier d
wir darauf hinweisen, daß er auf seinem Sterbebette vo
sagen durfte: die Wurzel der Gottesfurcht sei in seinem H
gewesen, und er habe bei allen seinen Schwachheiten nur
getan, was er für die Ehre Gottes erforderlich gehalten hab

Gewiß hat auch dieser große Charakter seine Fehler
allem gehört dazu die aufbrausende Heftigkeit seines choleri
Temperaments. Zwei Beispiele aus seiner früheren Le
zeit, ehe noch seine Nerven durch die gehäufte Arbeit un
Kampfesjahre in Genf völlig heruntergebracht waren, n
jene Neigung beleuchten. Im Jahre 1539 war Caroli n
einmal zum Protestantismus zurückgekehrt; in Straßburg
zu seiner Wiederaufnahme eine Verhandlung statt. Man
Calvin aus Vorsicht nicht beigezogen, aber ihm später di
einbarten Artikel zur Unterschrift zugeschickt. Calvin ä

in die Bemerkung, Caroli stelle die Beleidigungen, durch
er zum Abfall getrieben sei, dem Herrn anheim. „Beim
en", so schildert der Reformator selbst die Situation, „wurde
durch diese eine Stelle so niedergeschmettert, daß ich mich
ht entsinne, dieses ganze Jahr hindurch einen größeren Kummer
habt zu haben... Es wurde eine Zusammenkunft bei Matthias
ll verabredet, wo ich meine Beschwerden anbringen sollte.
rt habe ich schwer gesündigt, weil ich kein Maß halten konnte.
ie Galle hatte sich derart über mein Gemüt ergossen, daß ich
ch allen Seiten von Bitterkeit überfloß... Ich schloß mit
n Worten: lieber sterben, als unterzeichnen... Als ich nach
ause kam, wurde ich von furchtbarer Verbitterung überfallen.
lein einziger Trost waren Seufzer und Tränen."[145]) Ein
deres Beispiel: Butzer hatte einst Calvin inbezug auf sein
arfes Urteil über den Berner Pastor Kunz sanft genug ge-
rieben: „Wir urteilen je nach Liebe oder Haß." Darauf
widerte Calvin: „Als dein Brief mir beim Essen gebracht
urde, übernahm mich eine solche Freude, daß ich mich an keine
ohere Stunde in diesen ganzen drei Monaten erinnere. Aber
s ich ihn über der Mahlzeit schnell durchlief, fühlte ich mich
im Lesen selbst wie mit Geißeln geschlagen, so daß ich die
nze Nacht fort und fort in leidenschaftlicher Unruhe glühte,
d auch nach drei Tagen noch nicht völlig bei mir selbst war."
n der Tat eine außergewöhnliche Reizbarkeit. Doch wenn
alvin an solchen Zornesanfällen litt, so hat er auch redlich
gegen angekämpft. In dem gleichen Briefe an Butzer heißt
: „Leider ist's wahr, daß ich mit keinem meiner großen und
hlreichen Fehler schwerer zu kämpfen habe, als mit solcher
ngeduld; gewiß, ich mache einige Fortschritte, aber ich bin
ch nicht dahin gekommen, dies wilde Tier ganz zu bän-
gen."[146]) Wider das „wilde Tier" stand Calvin auch ferner
f der Wacht; noch in dem Abschiedswort an die Ratsherrn
n Genf bat er sie wegen seiner Heftigkeit um Verzeihung,
: er offen vor Gott und Menschen bekenne.[147]) Peinlicher
uns, den Reformator bei der oben erwähnten Verteidigungs-
rift gegen Caroli ein nach heutigen Begriffen von Autorpflicht

nicht der Wahrhaftigkeit und Lauterkeit entsprechendes Be- fahren einschlagen zu sehen; ein Gebrechen, dem ein ga ähnliches uns im Servethandel begegnen wird. Trotz dies Mängel — welcher Lebenslauf erscheint, wenn er von der nach forschenden Geschichte bis aufs kleinste gewissermaßen durchleucht wird, ganz ohne Flecken und Schatten? — durfte sich Calv beim Blick auf seine gesamte Lebensführung getrost auf da Zeugnis seines Gewissens und seines Gottes verlassen. Er wei sich als den Knecht Gottes, für den sein Herr eintritt. S hören wir z. B. in einem Brief an Melanchthon vom 23. Augu 1555, wie er inbezug auf die Sakramentsstreitigkeiten de himmlischen Kampfrichter, die heilige Schar der Engel, de ganzen Chor der Väter und die Kirche Gottes auf das Kampf theater zu Zeugen ruft; mit ihrem Beifall zufrieden, will e die ganze Welt auszischen.[148]) Wahrlich dieser Mann wa was sein Siegel andeutet, auf dem eine Hand in kräftige Griff das Herz darreicht: er weihte sein Leben zum Opfer Gotte und verzehrte es in seinem Gehorsam.

Aber wenn die Erkenntnis und der Gehorsam Gottes de Einheitspunkt in seinem religiösen und theologischen Charakt war, von dem alles abgeleitet wird, auf den alles zustrebt, s liegt auf der Hand, daß der spezifisch reformierte, von Buce resp. Zwingli herstammende Bestandteil seiner Theologie diese Herzpunkt näher verwandt ist, als das von Luther übernomme Heilsverständnis. Dies ist schon daraus zu erkennen, daß e wie selbstverständlich dem Radikalismus der schweizerische Reformation auf praktischem Gebiete sich anschloß. Auch fü ihn besteht seit seiner Bekehrung jener schroffe Gegensa zwischen Gotteswort und Menschenwort, zwischen Äußerliche und Innerlichem, der die radikale Beseitigung aller Bilder, un nützen Zeremonien, Feiertage und dgl. nach sich zog. Ebenso wa bei der Prädestination, wie wir schon andeuteten, neben der prak tisch-ethischen Scheidung der beiden Klassen der Menschheit di Ehre Gottes eines seiner wichtigsten Interessen. Was liegt a Menschen? Der erhabene Gott ist alles; er erwählt und ver wirft, wie er will, damit man gerade daran erkenne, daß sein

ınken nicht unsre Gedanken. Alle Angriffe gegen die
ıelseitige Prädestination wies Calvin zurück mit dem ein=
n Satz: was Gott will, ist darum gerecht, weil er es will.
l Calvin selber der Mann des Willens war, der Ord=
z, Zucht, Unterwerfung so hoch schätzt, war auch sein Gott
ihn in erster Linie heiliger, erhabener Wille. Dennoch
bleibt die andere Seite nicht minder wahr: Calvin hat
souveränen Gott nur in Christo gesucht und erkannt. Nur
Christo und durch den Glauben ist er der erwählenden Gnade
iß geworden; und so hat auch die Rechtfertigung ihren
ntümlichen und unverkümmerten Platz in seinem System
ılten. Wir können hier den feinen Verbindungslinien nicht
ıgehen, durch die er beides, Rechtfertigung und Erwählung,
ıer Erkenntnis Gottes miteinander verschlungen hat. Jeden=
ꜱ ist es ihm bis zu dem Grade gelungen, daß unter den
logischen Systemen der Reformation dem Calvins keines
Geschlossenheit und Festigkeit nur entfernt gleich ge=
men ist.

Nur ein Grundfehler, den man ihm natürlich nicht als
önliche Schuld anrechnen darf, ist die Kehrseite seiner ge=
tigen reformatorischen Persönlichkeit. Indem er so mannig=
e, zum Teil im Gegensatz stehende religiöse Motive seiner
t in eins zusammenschmolz, indem er den hochgespannten
alismus seiner praktischen Reform der Wirklichkeit auf=
ng, ist sein Denken und Handeln nicht ganz von einer Ge=
ichkeit freigeblieben, die zwar den echten Quell warmer
igiösität keineswegs erstarren ließ, aber doch die Gefahr der
larrung mit sich brachte. So ist in die Institutio von 1559
eich mit der systematischen Ausgestaltung ein gewisser scho=
scher Zug eingedrungen. Die Kämpfe in Genf, die uns in
folgenden Kapiteln beschäftigen werden, sind, auch wenn
noch so viel auf Rechnung des theokratischen Staatsge=
lens setzen, nicht mit rein geistlichen Waffen zum Siege
hrt worden. Hierhin gehört auch, was man das Alt=
mentliche an dem Charakter Calvins genannt hat, das
ıe und Strenge seines Wesens. Nicht als wenn er von

Hause aus eine düstere Natur gewesen wäre — tausendfältig hat er zumal im Verkehr der Freunde bewiesen, daß er der zartesten Empfindungen und der selbstlosesten Aufopferung fähig war, — aber in allem, was seines Gottes Ehre und Majestät berührte, war er unerbittlich, hart und scharf, aus Pflicht. In diesem Helden der Willensenergie, dem der Gehorsam Gottes als die oberste Forderung der Frömmigkeit galt, war bei voller Anerkennung der Rechtfertigung und der evangelischen Freiheit doch letztlich das Gesetz die vorherrschende Macht.

Aus allem aber leuchtet hervor, daß in Calvins religiösem Charakter sich neben Luther ein neuer, umfassend angelegter und eigenartig sich entfaltender Frömmigkeitstypus darstellt, der an sich selbst gemessen und aus sich selbst heraus verstanden sein will. Hat dieser Frömmigkeitstypus seine Mängel, so hat er doch auch seine großen, für die evangelische Christenheit unersetzlichen Vorzüge. Die Geschichte hat zudem bewiesen, daß die weniger sympathischen Seiten, die Gesetzlichkeit, der schroffe Prädestinatianismus von dem eigentlichen Kern sich lösen lassen, während doch der Grundzug seiner Religiösität in einer nicht bis zur Unkenntlichkeit verwischten Gestalt, im wesentlichen auch in unverminderter Kraft weiter gewirkt hat. Calvins religiöser Charakter ist der Frömmigkeitstypus, von dem der reformierte Protestantismus zehrt, und durch den er sich bis zum heutigen Tage in seiner Eigenart behauptet hat.

---

4. Kapitel.

Calvin und die Genfer Kirche bis zum Jahre 1548.

I.

Als wir den Reformator am Schlusse des Regensburger Gespräches verließen, deuteten wir auf den vollständigen Umschwung hin, der sich mittlerweile in Genf vollzogen hatte. Wir müssen bis zum Jahre 1538 zurückgreifen, um die erstaunliche Wendung, die sich vollzogen, in ihren Motiven zu verstehen und richtig zu würdigen.

Jn der Generalversammlung des Genfer Volkes im Mai
38, als die Berner Gesandten die Wiederannahme der Ver=
nten betrieben, hatte fast nur der einzige Ami Perrin die Hand
ür erhoben. Gleichwohl war eine nicht ganz unbeträchtliche
nderheit anders Gesinnter vorhanden: die fleißigsten Kirchen=
icher, die Schriftkundigen und Frommen, welche — ein Be=
s der intensiven seelsorgerlichen Arbeit Farels und Calvins
trotz der Kürze der Zeit schon in ihren Geist eingetaucht waren
darum den gewaltsamen Bruch so bald nicht verwinden
nten. Sie fanden nunmehr ihr geistliches Haupt in dem Leiter
Genfer Schule Antoine Saunier, dem seit Ende 1536, aus
rdeaux berufen, auch der alte Lehrer Calvins Mathurin
rdier zur Seite stand.[149]) Politisch vereinigten sich die Un=
riedenen mit den Resten der bei den Wahlen des Jahres 1538
erlegenen Partei unter ihrem Führer Michel Sept; im
lksmund hieß die so erwachsene Opposition nach ihrem ver=
ten Reformator Guillaume Farel die „Guillermins". Auf
Ratsstuben und in der Menge des Volkes vollständig ein=
ßlos, waren sie doch stark genug, um auf kirchlichem Gebiete
Menge Schwierigkeiten zu bereiten. Der Rat hatte an
Stelle der Vertriebenen neue Prediger gesetzt, nämlich neben
schon bisher in Genf tätigen Henri de la Mare den uns
nnten früheren Franziskanerguardian Jacques Bernard und
i aus dem Berner Gebiet neugewonnene, beides ehemalige
nzosen, den Doktor der Sorbonne Jehan Morand und
lich Antoine de Marcourt, der, wenn er wirklich der Ver=
er der Pariser Plakate gegen die Messe von 1534 war[150]),
wenigstens an evangelischem Eifer nicht hatte fehlen lassen.
ichwohl war an diesen Männern manches auszusetzen: bald
en selbst Laien, wie dem religiös gesinnten Ami Porral, die
derspräche und Unsicherheiten ihrer Lehre, sowie die Un=
hicklichkeiten im Ausdruck der Predigt auf.[151]) Immerhin
rden sie in ruhigen Zeiten und unter einer festen Oberleitung
n Posten ausgefüllt haben. Doch die Guillermins wollten
überhaupt nicht als rechtmäßige Prediger anerkennen, da sie
n Platz einnähmen, der ihnen von Gottes und Rechts wegen

nicht gebühre. Auch Calvin und Farel schrieben Anfang Juli sehr bitter über ihre Nachfolger an Bullinger; durch ihre Unwissenheit, Leichtfertigkeit, ja Albernheit schändeten sie das Amt, und es sei besser, eine Gemeinde entbehre ganz der Hirten, als wenn solche Verräter unter der Larve von Pastoren steckten.[152]) Indem die Guillermins von dieser Anschauung praktischen Gebrauch machten, wurden die vier Prediger an einer gedeihlichen Wirksamkeit überall gehindert. Sie schlossen sich ihren Kritikern gegenüber nur um so enger an den Rat an, ließen die Zucht liegen, und alles kam in eine solche Unordnung, daß einem der neu angekommenen Franzosen Genf gar als ein Sodom erschien, in dem kein Platz für Scham, Redlichkeit, Tugend, Studium und gute Sitten, ja überhaupt für Christi Lehre zu finden sei.[153])

Indes, es gelang, in dieser Verwirrung, wenn auch erst allmählich, Beruhigung zu schaffen. Zunächst setzten sich um den 1. Oktober 1538 Marcourt und Morand mit den Berner Geistlichen in Verbindung und vereinbarten mit ihnen Artikel, durch die ihre Stellung zu den Zeremonien, den Taufsteinen und Festtagen, vor allem ihre Haltung gegen die Obrigkeit — die letztere freilich nur mit einem Tadel ihrer Laxheit in der Sittenzucht — als biblisch anerkannt wurden.[154]) Dazu aber kam ihnen bald auch von den vertriebenen Reformatoren selber Hilfe. Calvin, dessen Gereiztheit am raschesten dahinschwand, schrieb schon am 1. Oktober 1538 von Straßburg einen Brief, der zwar an „den Rest nach der Zerstörung der Genfer Kirche" adressiert war, aber in seinem Inhalt das über die Gemeinde hereingebrochene Unglück als eine Züchtigung Gottes aufzufassen bat und zu bußfertiger Erkenntnis der eigenen Fehler mahnte.[155]) Kurze Zeit darauf besuchte ihn der Schulrektor Saunier, den der Rat zur Herstellung des Friedens bewegen wollte, ein Predigtamt neben den 4 bisherigen Pastoren anzunehmen; Calvin riet ihm davon allerdings ab, aber in dem neuen Schreiben, das er ihm mitgab, warnte er eindringlich vor jeder schismatischen Absonderung vom Abendmahl, da die Genfer Kirche, wenn auch eine ungeordnete, doch eine wahre Kirche sei.[156]) Diesen Standpunkt konnten sich Saunier und die Guillermins freilich

noch nicht zu eigen machen. Vielmehr beschlossen sie gerade im Gegenteil, dem nächsten an Weihnachten zu feiernden Abendmahl gänzlich fern zu bleiben, und Saunier weigerte sich, bei der Austeilung desselben zu assistieren. Doch jetzt griff der Rat mit Gewalt ein. Die Genfer Bürger unter den Guillermins erhielten einen scharfen Verweis und mußten geloben, sich künftig den Ordonnanzen der Stadt gemäß zu halten; die Ausländer aber, auch die Männer der Schule, Saunier, Cordier u. a. wurden verbannt. Damit war die Kraft der Guillermins vor der Hand gebrochen. Trotzdem wäre die Ruhe wohl noch nicht eingekehrt, wenn nicht, schon bevor der Schlag niederging, auch Farel in der Selbstlosigkeit, von der er so viele glänzende Zeugnisse gegeben hat, die persönlichen Beschwerden zurückstellend, die Hand zum Frieden geboten hätte.[157]) Die Versöhnung kam auf einer Versammlung in Morges am 12. März 1539 zustande, auf welcher die Genfer Prediger einräumten, sie hätten, bevor sie ihr Amt nach der Verbannung ihrer Vorgänger annahmen, sich erst bei sachkundigen und gelehrten Männern, nämlich den Vertriebenen selbst, über die Verhältnisse erkundigen sollen. Auch mußten sie versprechen, den Mißständen in der Genfer Kirche, dem Verfall der Zucht, der Schule und der Armenpflege, nach Kräften zu steuern. Dafür sollten sie fortan von Farel und den Seinen als liebe Brüder und treue Diener Christi angesehen und behandelt werden. Calvin bekräftigte diesen Ausgleich gern, indem er am 25. Juni noch nachdrücklicher als bisher mahnte, das Amt der gegenwärtigen Diener des Wortes, wie auch ihre Berufung gewesen sein möge, als der Boten und Engel Gottes zu achten und zu ehren.[158])

Zu dem Friedensschluß hatte die Reformatoren auch die Sorge getrieben, von einer dauernden Vereinsamung der Genfer Prediger und der Zerrüttung der dortigen Verhältnisse möchte zuletzt der Papismus Nutzen ziehen.[159]) Zwar haben weder der Rat noch die Geistlichen etwas getan, dieser Befürchtung Recht zu geben; dennoch regten sich die Reste des Katholizismus in der Stadt, und an die Möglichkeit einer Reaktion dachten viele. Im März 1539 sandte sogar, wahrscheinlich

im Auftrage einer Bischofsversammlung in Lyon,[160]) der g
mäßigte, als Humanist berühmte Kardinal Sadolet, Bischof vo
Carpentras, an „seine teuren Brüder, die Syndike, den Ra
und die Bürger von Genf" ein Lockschreiben zur Rückkehr i
die alte Kirche. Der Kardinal behandelt darin die Streitfrag
zwischen Reformation und Katholizismus nur oberflächlich
gleichwohl war seine verbindliche, beredte Ansprache geeignet
gerade auf Laien Eindruck zu machen. Er schiebt all
Schuld des Abfalls auf die ehrgeizigen und herrschsüchtigen
Verführer. Am Schlusse führt er die Parteien vor den Richter
stuhl Gottes, indem er das Bekenntnis eines schlichten Sohne
der katholischen Kirche, der sich der Übereinstimmung mit alle
heiligen Lehrern und Vätern rühmen darf, dem eines Predigers
des neuen Glaubens gegenüberstellt, der gestehen muß, nur au
eigennützigen Absichten das Schriftstudium betrieben und Hade
und Zwietracht gesäet zu haben. Trotz der geschickten Berech
nung hatte das lateinisch geschriebene Büchlein in Genf be
der Masse des Volkes keine sonderliche Wirkung; aber sowoh
hier wie in Bern fühlte der Rat, daß man antworten müsse
Da sich jedoch nach verschiedenen Ansätzen nicht der rechte Man
dazu fand, so griff auf den Antrieb der Freunde Calvin i
Straßburg zur Feder. Er vollendete in wenigen Tagen a
1. September 1539 eine Widerlegung des Kardinals, die ohn
rhetorische Künste, auch ohne allzu gehässige Ausfälle auf di
Gegenseite der Glaubensgewißheit der Reformation eine
freudigen, den klugen Worten des Gegners weit überlegene
Ausdruck gibt. Mit männlichem Selbstbewußtsein weist er f
sich und seine Freunde den Vorwurf des Ehrgeizes und d
Habsucht zurück, und zeigt mit der Kraft und Fülle seiner the
logischen Kenntnisse, mit schlagender Wirkung seiner Argumen
daß die Reformation zwar die verderbte mittelalterliche Kir
gegen sich, aber das Wort Gottes und das christliche Altert
für sich habe. Auch er schließt mit zwei Bekenntnissen, d
eines Predigers und eines schlichten evangelischen Christen,
so warm und überzeugend geschrieben sind, daß man la
gemeint hat, darin die Erfahrungen seiner eigenen Bekehr

iederfinden zu können. Gewiß nicht ganz mit Unrecht, wenn ynen auch als Kunstprodukten aus einem bestimmten litera:ischen Zweck heraus kein oder nur ein sekundärer Wert für die Biographie Calvins beigemessen werden darf. Es war nicht zufällig, daß neben der Institutio gerade die Schrift gegen Sadolet ihrem Verfasser das Wohlgefallen Luthers erwarb.[161])

Auch in Genf machte sie den besten Eindruck. Freund und Feind brachte sie zum erstenmal die universale reformatorische Bedeutung Calvins, den die meisten bisher doch höchstens neben Farel stellten, als eines der hervorragendsten Führer im Kampfe der Geister zum deutlichen Bewußtsein. Indes, wenn sie auch die Stimmung zu seinen Gunsten außerordentlich verbesserte und gerade auf ihn die Aufmerksamkeit lenkte, so ist es dennoch falsch, sie als „ersten Schritt zu einer völligen Wiederaussöhnung" anzusehen. An eine Rückberufung dachte Ende 1539, abgesehen von dem allerengsten Anhängerkreis der Vertriebenen, niemand. Nicht minder verkehrt ist die verbreitete Annahme, als sei die religiös-kirchliche Zerrüttung nach und nach bis zu einem solchen Grade gestiegen, daß dem Genfer Volke zuletzt selbst die Augen aufgingen, und die Sehnsucht nach den alten bewährten geistlichen Führern in ihm erwachte.[162]) Gewiß zeigten sich auch nach dem Tage von Morges viele traurige Mißstände, sodaß im Januar 1540 selbst die weltliche Obrigkeit Berns zur Besserung mahnte. Die Schule war nach dem Abgang Sauniers und seiner Gehilfen am Rand des Verderbens, auch das Hospital hatte unter einem ähnlichen Wechsel gelitten, die Willfährigkeit der Prediger gegen die weltlichen Machthaber schmälerte die Wirkung ihres augenscheinlich vorhandenen Eifers[163]) beträchtlich. Aber immerhin waren nach der Versöhnung mit Farel friedlichere Zustände in der Genfer Gemeinde eingekehrt, und es ist nicht abzusehen, warum das staatskirchliche Regiment sich hier nicht in gleicher Weise wie in den deutsch-zwinglischen Kantonen hätte einleben und der unleugbar vorhandenen größeren Schwierigkeiten nach und nach Herr werden sollen. Dann wäre freilich weder Genf das Genf der Geschichte, noch dem Reformator zur vollen

Entfaltung seiner Anlage Gelegenheit geworden. Daß beide füreinander geschaffen, sich zu unauflöslichem Bunde wiederfanden, war — und das ist eine Tatsache, deren Bedeutung nicht unterstrichen zu werden braucht — das Ergebnis einer politischen Entwicklung, die mit den kirchlichen Dingen zunächst nicht im Zusammenhang stand.

Der Anstoß kam wie bei der Vertreibung der Reformatoren, so auch jetzt von Bern. Nach der Befreiung Genfs von seinen Bedrängern und dem Vertrage von Payerne vom 7. August 1536, der die Selbständigkeit der Stadt mit der einzigen Bedingung, nur mit dem deutschen Nachbarkanton Bündnisse zu schließen, garantierte, hatte der letztere sein altes Bestreben, über Genf die politische Oberhoheit auszuüben, nicht aufgegeben. In jenem Vertrage waren die früheren Besitzungen des Priorats von St. Viktor und des Kapitels von St. Peter, die mitten in dem neu eroberten Gebiete Berns lagen, Genf zugesprochen. Nur einige Rechte, welche über diese Landstriche ehemals dem Savoyer als Vizedom von Genf zustanden, hatte sich Bern vorbehalten. Als jedoch dieser Teil des Vertrags praktisch durchgeführt werden sollte, suchten die Berner bei der Unbestimmtheit der allgemeinen Übereinkunft im einzelnen möglichst viel für sich herauszuschlagen. In den mancherlei Streitigkeiten, die hieraus erwuchsen, hatte anfänglich auch die in kirchlicher Beziehung auf der Seite Berns stehende Genfer Regierung das Interesse der Stadt treulich gewahrt. Doch Ende März 1539 ließen sich drei Genfer Abgeordnete — darunter zwei der Syndike des Jahres 1538 —, sei es aus Unfähigkeit, sei es aus Leichtfertigkeit, in Bern bereden, entgegen ihren Instruktionen einen Zusatzvertrag zu schließen, der die Interessen ihrer Republik in den strittigen Fragen aufs schmählichste verletzte. Noch dazu zog man bei der Vetternwirtschaft in den Ratskörperschaften die Gesandten nach ihrer Rückkehr keineswegs zur Verantwortung, sondern ließ die Sache in unbegreiflicher Gleichgültigkeit bis in den Juni liegen. Erst als Bern von den neu erworbenen Rechten Gebrauch zu machen begann, kam die wahre Lage der Dinge ans Licht. Nun aber

erhob sich ein Sturm des Unwillens gegen die herrschende Partei, die man von da ab, nach den Artikeln jenes Vertrages, die „Artikulanten" oder spöttisch die „Artichauds" nannte. Um sich zu retten, reichten die Häupter derselben im Februar 1540 ihren Gegnern die Hand zu einer mit großer Freude gefeierten Versöhnung. Aber da Bern töricht genug war, allzu hartnäckig auf seinem Schein zu bestehen, wandte sich der Haß des Volks bald wieder aufs heftigste gegen die „Verräter" der Ehre und des Rechtes der Stadt. Das Ende war, daß die drei Gesandten durch schleunige Flucht sich retteten; sie wurden nachträglich am 5. Juni 1540 zur Enthauptung und zur Konfiskation ihrer Güter verurteilt. Doch in der Nacht darauf brach die Erbitterung der unterlegenen Partei in einem blutigen Aufruhr aus, als dessen Anstifter oder doch Hauptbeteiligter der Führer der Artikulanten Jean Philippe ergriffen wurde. Man machte ihm den Prozeß, und schon am 10. Juni wurde er trotz der Fürsprache der Berner, die jetzt endlich einlenkten, hingerichtet.[164])

Damit war die Partei der Artikulanten zertrümmert, und die Guillermins triumphierten. Aber es warteten ihrer, nunmehr im Besitz der Regierung, die schwersten Aufgaben. Natürlich wirkten die eben erzählten Vorgänge auch auf die kirchlichen Verhältnisse ein. Die Frommen sahen in der raschen und gänzlichen Vernichtung der Männer, die die Reformatoren vertrieben hatten, das Strafgericht Gottes. Die Prediger aber, welche sich stets auf die Gunst der Machthaber gestützt hatten, verloren nunmehr den letzten Rest ihrer Autorität. Im August 1540 verließ zuerst Morand, im September auch Marcourt die Stadt ohne Abschied; sie suchten auf Berner Boden eine neue Anstellung. Noch schwieriger als die Neuordnung der Kirche aber war die politische Auseinandersetzung mit dem Nachbarkanton. Zwar ließen die Berner am 4. Juli endlich den Vertrag vom März 1539 fallen. Aber um so energischer traten sie für die Herstellung der zahlreich geflüchteten Artikulanten ein, und da in diesem Punkte keinerlei Entgegenkommen gewährt wurde, so schien im Herbst 1540 sogar

ein kriegerischer Zusammenstoß nahe. Dies Äußerste ver
man nun doch, wahrscheinlich aus Furcht vor einer französi
Intervention. Aber die sehr langwierigen Rechtsverhandlun
die sich von da an unter der Oberleitung eines von Basel
stellten Obmanns entspannen, konnten nur dann für Genf
einigermaßen günstiges Resultat erzielen, wenn die öffentl
Meinung in den übrigen Schweizer Kantonen sich für G
gegen Bern erklärte. Beides aber, das Wohlwollen der e
gelischen Schweiz und zugleich die Neuordnung der zerrütt
Kirche, schien am besten durch ein Mittel erreicht werden
können, nämlich durch die Rückberufung des Mannes, de
den drei Jahren seiner Abwesenheit mehr und mehr zu
höchsten theologischen Ansehen herangereift war. So flüch
sich das durch den Druck von außen, durch den Parteika
im Innern, durch unfähige weltliche und geistliche Führer
schwächte Genf zu Calvin als zu seinem einzigen Retter.
21. September 1540 forderte der Rat Ami Perrin auf, „M
zu finden, um Meister Calvin kommen zu lassen". Ja,
20. Oktober wurde im Generalrat beschlossen, eine Gesandtsc
nach Straßburg zu senden, mit der Einladung an Calvin
seinen alten Platz und Dienst zurückzukehren: „Wir hoffe
Gott, daß das viele Frucht zur Mehrung des heiligen E
geliums bringen wird, da wir sehen, wie sehr unser Volk
Euch verlangt. Wir werden uns so zu Euch stellen, daß
Ursache habt, zufrieden zu sein." [165])

So sehr Calvin über den Umschwung der Gesinnung
freute und von der Wärme des Antrags gerührt war, so
gerte er doch lange, ihn anzunehmen, und wir begreifen,
er dazu alle Ursache hatte. Was für Aussichten bot
Wendung, die in erster Linie dem politischen Motiv entspru
war, dem Reformator für seine religiösen und kirchlichen Pl
Wenn früher im vertrauten Kreise wohl einmal die F
seiner Rückberufung erwogen war, so erneute sich gleich bei
die Erinnerung an all die Seelenqual und innere Bedräng
die er vordem in Genf erlitten hatte. „Hundert mal lie
schreibt er an Farel, „wäre mir der Tod auf andere Art,

das Kreuz, an dem ich dort täglich tausendfach sterben müßte." [166]) Vor allem wollte er nichts davon wissen, daß man an ihn allein, nicht auch an Farel denke. Aber dieser selbst überwand in seiner selbstlosen Art die Zurücksetzung, die er wohl spürte, und wurde der Hauptbeförderer des Genfer Wunsches. „Die arme Kirche," schrieb er im Dezember 1540 an die Berner Geistlichen, „benimmt sich nicht so und hat sich nicht so benommen, wie sie sollte. Doch zur Vergeltung der schweren Kränkung, die mich niederbeugt, will ich versuchen, ihr Hilfe zu bringen, selbst wenn es nur mit meinem eignen Schaden geschehen kann." [167]) In dieser Gesinnung eilte Farel schon Anfang Oktober nach Straßburg, beladen mit Briefen der Freunde, um die Sache rasch ins Reine zu bringen. Aber Calvin sah klarer. Er fürchtete, die augenblickliche Stimmung in Genf würde wie ein Rausch verfliegen. „Wie einmal die Mehrzahl in Genf veranlagt ist, werden sie auf die Dauer weder mir erträglich sein, noch ich ihnen;" „wie, wenn sie mich nur ihren Nachbarn, den Bernern, zum Hohn berufen, jetzt, wo sie mit ihnen im Streite liegen?" Zu den weiteren Garantien der Sinnesänderung in Genf, die Calvin mit Recht für nötig hielt, trat hinzu, was Butzer nach Bern schrieb, daß Calvin in Straßburg sowohl für die französische Gemeinde, als für die Akademie und für die großen Aufgaben des Protestantismus schwer entbehrlich sei. [168]) Als die Gesandten Genfs, da sie Calvin nicht mehr in Straßburg antrafen, ihm nach Worms zum Religionsgespräch nachreisten, war er, betroffen von solchem Eifer, schon etwas williger. Aber nach Beratung mit den dort anwesenden Theologen erklärte er dennoch sich nur bereit, nach Beendigung des Gespräches der Stadt Genf jeden Dienst zu leisten, der irgend möglich sei. Das sollte heißen, wie dies die Straßburger Geistlichen schon am 23. oder 24. Oktober nach Genf mitgeteilt hatten, Calvin werde mit einigen Straßburger Theologen kommen und zur bestmöglichen Ordnung der Verhältnisse, etwa durch Aufrichtung einer Kirchenordnung, mithelfen. Mittlerweile möge man die Berner bitten, Viret für einige Monate zur Aushilfe zu

senden; überhaupt komme alles darauf an, daß der Ruf Calvin auch von den Herren in Bern unterstützt oder d gutgeheißen werde. Zu einer Erklärung in diesem Sin aber waren die letzteren nicht zu bewegen, wenn sie auch die Wende des Jahres die aushilfsweise Tätigkeit Virets Genf zuließen.[169]) Da demnach eine der wichtigsten Bedi gungen nicht erfüllt wurde, da ferner an die Wormser si bald die Regensburger Tagung anschloß, sodaß die Genf Angelegenheit sich immer mehr in die Länge zog, so klingt da Schreiben an den Genfer Magistrat, mit dem Calvin a 19. Februar 1541 kurz vor dem Aufbruch nach Regensbur die weitere Verzögerung seines Kommens entschuldigte,[17 fast als ein definitiver Abschiedsbrief.

Indes, trotz aller Weiterungen ließen sich die Genfer nic entmutigen; am 26. Mai und noch am 19. August 1541 mach der Rat weitere Anstrengungen.[171]) Vor allem aber verfolg Farel mit der gewohnten stürmischen Hartnäckigkeit das einm gesteckte Ziel, und er war es, der zuletzt die Entscheidung brach Am 24. Oktober 1540 hatte Calvin auf eine der Werbung des Freundes geantwortet: „Über meinen Gemütszustand so vi wenn ich die Wahl hätte, würde ich alles andere lieber tun, deinem Wunsche willfahren. Aber weil ich eingedenk bin, d ich nicht mein eigener Herr, so bringe ich mein Herz dem He gewissermaßen zum Schlachtopfer. . . Ich weiß, ich habe mit Gott zu tun, welcher jede Art listiger Ausflüchte zunic macht. Daher unterwerfe ich mich gefangen und gebunden d Gehorsam Gottes; und da ich von eigenem Rat verlassen b so lasse ich mich von denen leiten, durch die, wie ich hoffe, Herr selbst zu mir spricht".[172]) Rechte Freudigkeit besaß er de nach bis dahin noch nicht, doch wollte er auch dem Willen Got nicht zuwider sein. Nur hatte er ihn noch nicht klar erkannt; ließ er sich mehr von den Umständen und seinen Straßburg Beratern, als von eigenem Entschlusse leiten. Mittlerwe hatten jedoch die inständigen, unausgesetzten Bemühungen d Genfer ihn durchaus nicht kalt gelassen; dazu kamen seine E fahrungen auf den Religionsgesprächen; den letzten Stoß a

empfing er von Farel. Gegen den 9. Februar 1541 sandte der letztere nochmals einen Brief an den Freund. Über die Wirkung desselben berichtet am 8. März Calvins Diakon Claude Féray: „Nach Empfang deines letzten Schreibens hat er sich ganz entschlossen, das Werk zu übernehmen. So lange nämlich weigerte er sich zwar nicht direkt und durchaus, aber er schien doch nach der andern Seite hinzuneigen. Indessen dein Brief hat ihn ganz für uns gewonnen. Ich glaubte, in ihm den Donner eines Perikles zu vernehmen." [173]) Aus den „Blitzen und Donnern" Farels hatte Calvin von neuem die Stimme Gottes deutlich herausgehört, und nun schwinden seine Bedenklichkeiten mehr und mehr dahin. Von Regensburg heimgekehrt, ordnete er seine Straßburger Angelegenheiten, wartete nicht auf Butzer, der ihn ursprünglich begleiten sollte, achtete es auch nicht, daß Bern in seiner kühlen Zurückhaltung noch ferner beharrte, sondern gab sich am 1. oder 2. September auf den Weg; am 13. war er in Genf angelangt. Drei Tage später schrieb er an Farel: „Dein Wunsch ist erfüllt, man hält mich hier fest. Möge Gott seinen Segen dazu geben!" [174]) Von einer Rückkehr nach Straßburg war nicht die Rede mehr; fortan gehörte Calvin Genf und Genf Calvin.

Die lange Zögerung entsprang gewiß nicht dem selbstsüchtigen Wunsche, die Genfer so recht zu demütigen, damit sie willenlos dem künftigen Herrscher sich in die Hände lieferten. Wohl aber bietet die ganze Angelegenheit — und darum glaubten wir länger als sonst hier möglich bei ihr verweilen zu müssen — einen sonderlich bezeichnenden Beitrag zur Charakterschilderung des Reformators. Sie zeigt wie nichts anderes, wie sorgsam er alle Verhältnisse in Rechnung zog, aber noch sorgsamer, den eigenen Gefühlen mißtrauend, auf den Wink von oben achtete. Daher das lange Schwanken, daher dann auch die Festigkeit, mit welcher er die einmal gewiesene Bahn einschlug.

II.

Die nun anhebende Tätigkeit Calvins in Genf ist neben dem Werden und der Ausgestaltung seiner Theologie das Hauptstück in der Biographie des Reformators. Denn von dem, was er aus

der Stadt an dem schönen Ufer des Sees gemacht hat, wi
für immer das Urteil über seinen Charakter und seine Ziele i
erster Linie abhängen. Zugleich wird das Schauspiel, das si
vor unsern Augen abspielt, spannend durch die überraschende
Wechselfälle, reich und groß auch durch die eigenartigen Per
sönlichkeiten, die neben Calvin darin eingreifen.

Mit Freuden nahm Genf den lange Ersehnten in seine
Mauern auf. Man hatte ihm einen städtischen Herold nach Straß-
burg entgegengeschickt, ließ ebenso auf städtische Kosten Fra
Idelette holen, stattete ihn um den Preis von acht Sonnentalern
mit einem neuen Gewande aus und wies ihm ein nach der Sitte
der Zeit einfach möbliertes Haus mit schönem Garten in der Straße
des Chanoines an, in welchem der Reformator mit kurzer Unter-
brechung bis an sein Ende wohnte. Als Gehalt setzte man ihm,
als „einem Mann von großem Wissen und Geschick zur Her-
stellung der christlichen Kirchen, und weil er große Ausgaben
für Durchreisende (Besucher, Glaubensflüchtlinge, Bettler u. s. f.
haben werde", das Doppelte von dem aus, was die übrigen
Genfer Prediger bezogen, nämlich 500 Gulden nebst einer ziem
lichen Getreide- und Weinlieferung. Dies Einkommen, da
übrigens kurz vor seinem Tode im Zusammenhang mit ein
Gehaltsaufbesserung für alle Genfer Pastoren um 100 Guld
erhöht wurde, war in Anbetracht der Stellung Calvins ni
übermäßig hoch. Es hätte durch Geschenke, die der Rat
und da, besonders in Krankheitszeiten, anbot, sowie durch
Ehrengaben, welche berühmte Schriftsteller nach der Sitte der Z
von vornehmen Personen oder Körperschaften zum Dank
die Widmung ihrer Werke und zum Ersatz für das durch
freien Nachdruck verkümmerte Honorar empfingen, sich leicht
trächtlich vermehren lassen. Doch Calvin verschmähte es
seltener Uneigennützigkeit, aus solcher Quelle zu schöpfen.
Geschenke des Rates wies er regelmäßig zurück, selbst für Gab
an Wein zahlte er den Wert zurück; für keine seiner bald
nächsten Freunden, bald Königen und Fürsten gewidmeten Schrift
aber hat er nach der Versicherung der alten Biographen n
den Wert von 20 Talern erhalten. Für seine bescheidenen

dürfnisse genügten ihm die regelmäßigen Einnahmen völlig. Er hat davon, ohne genau zu rechnen, bedrängten Kollegen oder sonst Bedürftigen, sowie für die Sache des Evangeliums oft bis zur völligen Erschöpfung seiner Mittel beigesteuert. Unvergessen sei es diesem Manne, der leicht in der Lage gewesen wäre, Reichtümer aufzuhäufen, und den man trotz allem des Geizes beschuldigte, daß er nach Ausweis seines Testamentes vom 25. April 1564 alles, Bücher und die wenigen eigenen Möbel zusammengerechnet, nur 200 Taler, etwa nach heutigem Geldwert höchstens 10000 Franken, hinterließ.[175]).

Sofort nach seiner Ankunft begab sich Calvin an die Neuordnung der Genfer Kirche. Am leichtesten fiel für ihn dabei die Gestaltung der Liturgie. Die Formulare für die sakramentalen Handlungen sowie für die Benediktion der Ehe beließ er so, wie sie bisher in Übung gewesen waren, d. h. er entnahm sie der von Farel geschaffenen ältesten evangelischen Liturgie für die romanische Schweiz, der „Art und Weise, welche man an den Orten hält, die Gott mit seiner Gnade besucht hat", — auf Umwegen auch einer Tochter der Straßburger Liturgie. Die Ordnungen und Gebete für die Predigt-Gottesdienste brachte er aus Straßburg mit und führte sie unter geringen Modifikationen nach dem bisherigen Brauch in Genf ein.[176]) Demnach ist die puritanische Einfachheit, der radikale, antikatholische Biblizismus der calvinischen Liturgie keine originale Schöpfung des Reformators, sondern ein Erbgut des reformierten Protestantismus überhaupt, zu dem Zürich und erst recht Straßburg einen stärkeren Beitrag geliefert haben, als Genf selbst. Dagegen ein echtes Erzeugnis des calvinischen Geistes ist der neue Katechismus, der spezifisch sogenannte Genfer Katechismus, den der Reformator aus Furcht, sein erster Versuch vom Jahre 1537 möchte aufs neue aufgelegt werden, in solcher Eile schrieb, daß das Manuskript in Stücken, nicht größer als eine Hand, ihm entrissen und in die Druckerei gebracht wurde. Das Buch, nunmehr nach Straßburger Weise ein Lehrgespräch in 373 meist recht kurzen Fragen und Antworten, wurde unter allen Schriften Calvins durch Ausgaben und Übersetzungen wohl am meisten

verbreitet. In der Geschichte der reformierten katechetis
Literatur ist es von epochemachender Bedeutung, durch s
präzise Begriffsbestimmung, durch die einheitliche Anordn
bei der die Auslegung des Gesetzes der des Glaubens fo
endlich auch durch die Beschränkung auf das allgemein Relig
unter Zurückstellung der Spitzen der theologischen Dokt
Calvins Katechismus wurde die hauptsächlichste Grundlage
berühmten Heidelberger Katechismus, mag auch der letztere ü
ihn durch den größeren Reichtum und die größere biblis
Reinheit und Kräftigkeit der religiös-ethischen Grundmot
hinausgewachsen sein.[177])

Das schwerste Werk, das dem Reformator, wie er sag
einen „gewaltigen Schweiß" kostete, war die Schaffung
neuen Kirchen- und Zuchtordnung. Gleich am 13. Septem
1541, als er sich dem Rate vorstellte, forderte er die Einsetzu
einer Kommission, aus den Predigern und 6 Ratsmitglied
bestehend, zur Herstellung eines Verfassungsentwurfs.
26. September war man schon mit den Vorarbeiten fertig. D
erfuhr der Entwurf noch eine doppelte Umgestaltung, bevor
Beratung im kleinen Rat am 3. November abgeschlossen,
das Ganze am 9. im großen Rat, am 20. November
der Gemeinheit genehmigt wurde[178]). Trotz der Modifikatior
die sich demnach Calvin gefallen lassen mußte, war
Großes gelungen: in den Bestimmungen des Jahres 1541,
„Ordonnances ecclésiastiques", sind in der Hauptsache
Gedanken des Reformators über die Verfassung der Kirche
Wirklichkeit geworden. Denn man darf die Wichtigkeit
Abweichungen von seinem Ideal, die er, sei's schon in
Entwurf, sei's in der letzten Redaktion zugestehen mußte, ni
wie es öfters geschehen ist,[178]) übertreiben. Sie betreffen zunä
einige weniger bedeutende Einzelheiten. So wurde der
trag einer monatlichen Feier des Abendmahls zu Gunsten
vierteljährlichen, wie sie bisher üblich war, nochmals abgeleh
ferner bei der Einsetzung der Geistlichen an Stelle der
Calvin gewünschten Handauflegung eine Einführung d
Gebet und Predigt über das Amt verordnet. Die übri

Änderungen bezogen sich meist auf die Stärkung der staatlichen Macht gegenüber den kirchlichen Befugnissen, über deren gegenseitige Abgrenzung Calvin, von dem einen Punkt der Zucht abgesehen, nicht von vornherein eine bis ins Kleinste feststehende Meinung besaß. Bei der Bestellung der Prediger, für welche im Entwurf das Prüfungs- und Vorschlagsrecht den Geistlichen, das Recht der Bestätigung dem Rat, dem Volke eine Vorstellung zur Billigung und Zustimmung zugewiesen wurde, erweiterte man den Einfluß des Rates dadurch, daß man von allem Anfang an ihn an der Auswahl der in Aussicht zu nehmenden beteiligte. Ähnlich steht es mit der besondern Disziplin, welche für die „Diener des Worts" eingeführt wurde. Dieselben sollen sich einmal wöchentlich — es geschah regelmäßig am Freitag in der sog. „Kongregation", und es wurden dazu auch gebildetere Gemeindeglieder zugelassen — zur Besprechung über die Schrift, damit sie alle Zeit in der reinen Lehre einträchtig zusammenstünden, versammlen; ferner alle 3 Monate eine brüderliche Zensur unter sich ausüben, und zwar so, daß der Reihe nach ein jeder abzutreten hatte, worauf die Zurückbleibenden sich äußerten, ob ihm in einem Punkte eine Vorhaltung zu machen sei. Durch dies letztere schien den Ratsherren wieder ein eigener Gerichtsstand für die Geistlichen eingeführt zu werden. Daher fügte man in der letzten Redaktion hinzu, daß alle bereits nach dem bürgerlichen Gesetz zu strafenden Vergehen der Prediger ohne weiteres dem weltlichen Gericht zur Aburteilung zustehen sollten. Ähnliche Vorsichtsmaßregeln wurden noch bei der Wahl der Schullehrer, die mitsamt dem Schulwesen der Kirche eingeordnet und einer besondern Zucht ganz wie die Geistlichen unterworfen werden, endlich bezüglich der Ehesachen getroffen.

Doch dies alles wird Calvin ohne sonderliche Bedenken eingeräumt haben: der einzige ernstliche Kampf galt der neuen Zuchtbehörde, dem Konsistorium. Für dasselbe sollte schon nach dem Entwurf der Rat neben den Geistlichen zwölf Männer von tadellosem Lebenswandel und geistlicher Klugheit, zwei aus dem kleinen, vier aus den Sechzig, sechs aus dem großen Rat,

und zwar möglichst aus allen Quartieren der Stadt, nach v
heriger Besprechung mit den Predigern ernennen. Je
Donnerstag sollten diese „Verordneten des Rats oder Ältest
wie sie genannt wurden, zusammentreten und befugt sein,
gebenenfalls die Tadelnswerten vorzuladen, zu zensurieren u
zuletzt die Ausschließung vom Abendmahl über sie zu verhäng
Doch hier entstand ein harter Streit. Der Rat wollte
geistlichen Behörde ursprünglich nur „Zurechtweisungen"
statten, sich selbst aber in jedem Fall die Entscheidung, ob E
kommunikation oder nicht, vorbehalten. Der Reformator w
jedoch in diesem Punkte um keinen Preis gewillt, nachzugeb
Unter Aufrechthaltung der Exkommunikationen durch das Ko
sistorium beseitigte er zuletzt den Widerspruch durch die E
klärung, die Kirchenzucht solle nur das geistliche Schwert d
Wortes Gottes handhaben, ohne Beeinträchtigung der bürg
lichen Gerichtsbarkeit und der weltlichen Macht der Obrigk
Wo es nötig sein werde, zu strafen und zu zwingen, solle d
Rat Bericht erstattet werden, damit er für alles weitere sor
Dadurch war sachlich das Bannrecht des Konsistoriums g
rettet; aber die Formel war nicht ganz durchsichtig und füh
in der Zukunft zu den heftigsten Streitigkeiten. Noch in ein
andern nicht ganz unwichtigen Punkte verzichtete Calvin a
seine ursprünglichen Forderungen. Die Abendmahlsordnu
von 1537 und ebenso die Institutio von 1543 erklärt es, e
sprechend dem Sinn und Zweck der Zucht als der Reinigu
der Erwählten von unlautern Elementen, für wünschensw
daß die Exkommunikation, wie auch schon die ihr vora
gehende letzte Ermahnung öffentlich in der Gemeinde der Gl
bigen erfolge. Zwar solle die Menge nicht regieren, aber d
als aufmerksame Zeugen und Wächter teilnehmen, damit n
die Ältesten in Absonderung handelten und sich nicht zu Ü
schreitungen hinreißen ließen. Nichts derartiges aber wu
durch die Ordonnances von 1541 vorgesehen. Das einfache
meindeglied hatte nur die Pflicht, den irrenden Bruder zu
mahnen und den Hartnäckigen anzuzeigen; die Zuchtübung se
vollzog sich völlig in dem geschlossenen Kreise der Konsistoria

Offenbar fürchtete der Rat von der öffentlichen Exkommunizierung die schlimmste Schädigung der weltlichen Gewalt.[179])

Trotz dieser Zugeständnisse konnte der Reformator im ganzen mit Befriedigung auf das Erreichte zurückschauen. Zum erstenmal im Bereich des Protestantismus war in Genf eine kirchliche Verfassung geschaffen, welche von dem Grundsatz ausging, daß eine evangelische Gemeinde als Gemeinschaft der Gläubigen noch andere Aufgaben habe als die Predigt und die gottesdienstliche Feier. In dem Amt der Diakonen war der Dienst der Liebe, in dem der Ältesten die brüderliche Seelsorge, die Aufsicht und Zucht über alle Schwachen und Irrenden als geordnete Aufgabe der Gemeinde festgestellt. Neben den Geistlichen wurden so auch den Laien wichtige kirchliche Tätigkeiten zugewiesen, und in dem allen der Beweis geliefert, daß das Leben der evangelischen Kirche keineswegs in dem Staatskirchentum aufgeht. Doch muß dabei die Meinung abgewiesen werden, als habe Calvin nur daran gelegen, dem Staate zur Befriedigung der kirchlichen Ansprüche oder gar seiner eigenen klerikalen Herrschsucht möglichst viele Rechte zu entreißen. Er hat öfters die Kirche mit einer Stadt oder einer Landschaft verglichen. Wie die letzteren durch Gesetze und Obrigkeit regiert werden, so bedarf auch die Kirche einer geistlichen Verfassung (politia), die ein Zwiefaches sicherstellt, einmal, daß wirklich Gottes Wort nach reiner Lehre verkündet, und dann, daß der Gehorsam des Wortes durch geistliche Mahnungen und Strafen, resp. zuletzt durch Entfernung aus der christlichen Gemeinschaft so viel wie möglich befördert wird. In welcher Weise praktisch diese Ordnung hergestellt wird, ist von geringerer Bedeutung; nur darf der Staat das Mahnen und Strafen nicht überhaupt hindern wollen. Dies eigenste Lebensgebiet muß er der Kirche vollständig frei geben, hier hat der Herr Christus allein zu gebieten, nicht die weltlichen Obrigkeiten. Der Staat hat seinerseits auch ein eigentümliches Lebensgebiet; seine Mittel sind das Schwert, Recht und Zwang; damit hat er den Bürgern Schutz des Lebens und Eigentums, Frieden und Eintracht zu gewährleisten. Der Obrigkeit ist ihre Aufgabe ebenfalls von Gott verliehen, in ihrer

Erfüllung muß sie als der Stellvertreter Gottes und ihr Amt als ein heiliges angesehen werden. Bis dahin wird eine reinliche Scheidung der beiden Lebensgebiete innegehalten. Freilich ist diese Scheidung im Zusammenhang der gesamten Gedankenwelt des Reformators doch nur eine künstliche; sie wird im Grunde völlig gefährdet dadurch, daß auch er der mittelalterlich-theokratischen Auffassung des Staates huldigt. Auch er schreibt der Obrigkeit neben den rein weltlichen Aufgaben zugleich die Sorge für die Aufrechthaltung der beiden Gesetzestafeln, den Schutz der reinen Lehre, die Abwehr jeder Art von Gotteslästerung und Götzendienst zu, kurz, er verpflichtet auch sie, für die Ehre Gottes einzutreten. Die Christokratie der Kirche und die Theokratie des Staates aber konnten nicht friedlich nebeneinander bestehen. Entweder gab es endlose Konflikte, oder der Staat mußte der Kirche als der Auslegerin des göttlichen Wortes, als der Führerin auf sittlich-religiösem Gebiete sich unterordnen.

Das letztere ist offenbar die allerdings noch nicht völlig geklärte Tendenz der Genfer Ordonnances, und vorzüglich aus diesem Grunde mußte sich die neue Ordnung als ein schweres Joch auf die Schultern des Genfer Volkes legen. Jedes Vergehen verfiel in diesem politisch-kirchlichen Gemeinwesen bei gleichem Pflichteifer der staatlichen und kirchlichen Organe einer doppelten oder gar dreifachen Aburteilung. Gelegentlich gibt Calvin in der Institutio dafür ein Beispiel: in einer gut regierten Stadt, sagt er, wird ein Vergehen, wie Trunksucht oder Unzucht von Obrigkeitswegen bestraft, sei's mit Gefängnis, sei's noch schwerer. Aber wenn der Sünder keine Reue zeigt, kann dann die Kirche sich zufrieden geben und den Bestraften ohne weiteres zum Abendmahl zulassen? Das wäre doch eine Beleidigung Christi. Also gesetzt den Fall, ein Ältester entdeckte zuerst das Vergehen, so konnte eine dreifache Verhandlung die Folge sein: erst vor dem Konsistorium, dann der Spruch des weltlichen Gerichts, endlich nochmalige Vermahnung vor dem kirchlichen Sittengericht. Indessen darf man nicht meinen, daß die Genfer des 16. Jahrhunderts diese Dinge mit unsern Augen betrachtet hätten. Sie waren an die kleinlichsten Eingriffe der Obrigkeit in die pri-

vate Lebensführung gewöhnt, auch daran gewöhnt, daß selbst Glieder der ersten Familien gelegentlich auf ein paar Tage ins Gefängnis wanderten. Bei der Würdigung des Genfs Calvins ist nie zu vergessen, daß die theokratische Staatsauffassung im Reformationszeitalter sozusagen allgemeine Überzeugung war. In den evangelischen Kantonen der Schweiz waren, wie wir schon bemerkten, dieselben Vorschriften der Sittenpolizei mit derselben Strenge und Kleinlichkeit in Geltung wie am Lemansee. Der Unterschied war nur, daß dort bloß die weltliche Behörde in Verbindung mit den Geistlichen, hier dagegen eine eigentümlich verfaßte kirchliche Gemeinschaft mit ihrem hochgespannten Idealismus über der Durchführung der Sittenpolizei unermüdlich wachte. Daher verschärfte sich hier der Kampf, daher mehrten sich die Verurteilungen. Doch in den verwerflichen Begleiterscheinungen, die so zutage traten, liegt nicht sowohl eine Kritik der kirchlichen Verfassungsideen Calvins, als vielmehr ihrer Verbindung mit der theokratischen Staatsansicht. Die Genfer Kämpfe, die wir nunmehr zu verfolgen haben, haben die weltgeschichtliche Bedeutung, daß in ihnen einerseits der unschätzbare Segen einer nicht bloß die Lehre, sondern auch das Leben ihrer Glieder umfassenden und regelnden kirchlichen Gemeinschaft hervortrat, andererseits aber auch manche ihrer Zeit vorauseilende Geister an dem theokratischem Staatsgedanken irre wurden. — Als dann in der englischen Revolution die Puritaner einen in mancher Beziehung noch gewaltigeren Anlauf zur Verwirklichung der Christokratie mit den Mitteln des theokratischen Staates machten, war der Erfolg, daß jene Staatsauffassung den entscheidenden Stoß zu ihrer Überwindung empfing. Damit aber war das Werk Calvins nicht vernichtet, sondern nur von einer aus mittelalterlichen Zeitvorstellungen erwachsenen Schranke befreit.[180])

III.

Ehe die entscheidenden Kämpfe begannen, genoß die Genfer Kirche mehr als ein halbes Jahrzehnt friedlicher, ruhiger Entwicklung, sodaß die neue Ordnung sich einleben konnte. Calvin

hatte ein Gefühl für den Triumph, der ihm durch seine Rückberufung geworden war; er bemühte sich ernstlich, noch vorhandene Gegner durch Milde und Freundlichkeit zu gewinnen, und so die Eintracht in der Stadt zu befestigen.[181]) Die Häupter des Staates aber, Ami Porral, der freilich schon im Juni 1542 starb, und dessen gottseligem Hinscheiden Calvin einen ganzen Brief voller Lobsprüche widmete,[182]) Corne, Morel, Chautemps und vor allem Ami Perrin, waren so sehr von der geistigen Überlegenheit des Meisters durchdrungen, sie hatten sich so auffällig um seine Wiedergewinnung bemüht und waren endlich selber noch Neulinge in der Behandlung der öffentlichen Angelegenheiten, daß sie die Unterstützung eines Mannes wie Calvin auch in weltlichen Geschäften dankbar hinnahmen. So unternahm man nach Vollendung der Kirchenordnung auch eine Sammlung der Gesetze über Gericht und politische Verfassung der Stadt, zu der man Calvin beizog. Er konnte dabei sein ehemaliges juristisches Studium verwerten, aber er hat seine Kenntnisse nicht benutzt, um irgend eine wesentliche Neuerung in die Gesetzgebung Genfs einzuführen.[183]) Weit größeres Verdienst erwarb er sich um die neue Heimat durch seine Mithilfe in der dringendsten politischen Frage, dem Streit mit Bern um das Priorat St. Viktor und die Besitzungen des Kapitels. Wesentlich seiner Besonnenheit und Zähigkeit, seinem Einfluß bei den Kirchen- und Staatsmännern des zum Schiedsgericht berufenen Basel war es zu danken, daß die Genfer Herren ungehörige und aussichtslose Ansprüche aufgaben, und endlich am 3. Februar 1544 ein alle Teile befriedigender Vertrag geschlossen werden konnte. Nunmehr konnten auch die geflüchteten Artikulanten zurückkehren, und alles atmete Einigkeit und Friede.[184]) Calvins Stellung aber hatte sich so befestigt, daß Jahre hindurch weltliche und geistliche Obrigkeit sich in fast ungestörtem Vertrauen in die Hände arbeiteten. So konnte die Kirche sich erbauen und kräftigen, und allmählich begann der Geist der calvinischen Frömmigkeit im Volke von Genf tiefere Wurzel zu fassen.

Predigten hielt man, soviel die anfänglich geringe Zahl der Geistlichen erlaubte. In der Kirchenordnung waren Sonntags

Gottesdienste in allen drei Kirchen, dazu gegen Mittag eine
ıtliche Unterweisung der Kinder im Katechismus, ferner täg=
: Wochenpredigten, einige so früh vorgeschrieben, daß auch
Arbeitsleute, bevor sie ihr Tagewerk begannen, teilnehmen
ıten. Die Obrigkeit sorgte dafür, daß die Gelegenheiten,
:tes Wort zu hören, in Stadt und Land fleißig benutzt wurden.
ınerstags versammelte sich das Konsistorium, Freitags die
ıgregation; zu allem traten noch die Vorlesungen Calvins
r die heilige Schrift hinzu. Auch die Reorganisation der
ule wurde sofort ins Auge gefaßt; aber es gelang nicht,
:dier, der schon einen Plan dazu entworfen hatte, von Neuen=
g, wo er seit seiner Verbannung aus Genf tätig war, zur
ıkehr zu bewegen.[185]) An die ihm zugedachte Stelle trat
Rektor ein schon in Straßburg in Calvins Hause tätiger,
ewöhnlich begabter junger Savoyarde, Sebastian Castellio,
ırünglich Chatillon, latinisiert auch Castalio sich nennend.
war ein Autodidakt, der 1515 in der Landschaft Bugey
tlich von Genf geboren, sich aus sehr ärmlichen Verhältnissen
Lyon zum begeisterten, kenntnisreichen und sprachgewandten
ıger des Humanismus emporgearbeitet, seit 1540 unter Cal=
s Einfluß sich auch in seinen evangelischen Überzeugungen
tieft hatte. Er richtete jetzt die Genfer Schule, so gut es
beschränkten Mittel erlaubten, in dem Geiste der huma=
ischen Pädagogik eines Sturm und Cordier ein. Zugleich schrieb
für sie die „heiligen Gespräche (dialogi sacri)", beides, ein
inisches und ein biblisches Lesebuch, das in innigster Ver=
dung ebenso lateinische Eleganz wie einen ernsten biblischen
ın den Schülern einprägen sollte. Das Buch wurde in vielen
testantischen Ländern bis ins 18. Jahrhundert hinein in immer
en Auflagen gedruckt, ein Beweis für seine praktische Brauch=
keit und zugleich, wie sehr dieser gewiß auch Calvin höchst
ıpathische biblische Humanismus einem weit empfundenen
dürfnis entgegenkam.[186])

Am meisten Mühe machte es dem Reformator in diesen ersten
ıhren, geeignete Mitarbeiter im geistlichen Amte zu gewinnen.
n Juli 1542 mußte Viret auf Verlangen Berns definitiv

nach Lausanne zurückkehren. Zu den aus der Verbannungszei in der Stadt gebliebenen zwei Pfarrern, Bernard und de la Mare, und zu einem dritten, den man vom Lande hereingeholt hatte, fand Calvin kein rechtes Verhältnis, und sie nicht zu ihm. Er duldete sie eine Zeitlang, aber unter Selbstverleugnung; schließlich versetzte man sie auf Landpfarren, jener dritte suchte nach einigen Jahren auf Berner Gebiet eine Anstellung. Zu ihrem Ersatz fehlte es nicht lange an Bewerbern. Denn nach und nach langten bei der fortdauernden Verfolgung in Frankreich eine ganze Reihe ehemaliger Priester, Mönche oder theologisch angeregter Laien in der Stadt an, die gern ein geistliches Amt übernahmen. Aber auch sie bedurften der vorsichtigen Prüfung und Sichtung. Wie wenig im Anfang die Gehilfen Calvins im Predigtamt auf der Höhe ihres Berufes standen, beweist ein Vorgang, den mißliebige Historiker sogar zu Ungunsten des Reformators selber ausgebeutet haben. Im Herbst 1542 brach die Pest in der Stadt aus; einer der neu angenommenen Prediger, Pierre Blanchet, bot sich damals an, ins Pestspital zu ziehen und den dorthin geschafften Kranken seelsorgerlich beizustehen. Er blieb glücklich verschont, und als die Krankhei im Frühjahr von neuem zu wüten anfing, ließ er sich na einigem Sträuben bereit finden, nochmals den gefährlichen Pos einzunehmen. Nach kaum 14 Tagen wurde er jedoch hinw gerafft, und jetzt fand sich keiner der Amtsbrüder bereit, seine Stelle zu treten. Calvin hatte schon im Oktober 1 an Viret geschrieben: „Wenn Blanchet etwas zustößt, so für ich, daß ich nach ihm in die Gefahr gehen muß. Denn du sagst, weil wir jedem einzelnen Gemeindeglied verpflic sind, dürfen wir nicht denen fehlen, die vor andern uns Dienst begehren. Dabei ist allerdings meine Meinung ni daß wir aus Sorge für einige Glieder den Leib der Gemei selbst im Stich lassen dürfen. Doch so lange wir unser A haben, sehe ich nicht, was sich vorwenden ließe, wenn wir a Furcht vor Gefahr die verließen, denen am meisten Hilfe n ist." Diese freilich nicht sehr eifrigen und mutigen Worte m man jedoch im Zusammenhang des Briefes nachlesen, wo sie

sprechung einer Reihe anderer Angelegenheiten einleiten. Sie d offenbar im Tone ruhiger Erwägung der Sachlage geschrieben d wollen so verstanden sein. Calvin war bereit, wenn nötig, lbst ins Spital zu gehen; ebenso auch der Schulrektor Castellio. och blieb auch dieser dem Hospital fern, sei es, daß er, wie Beza zählt, sein Anerbieten wieder zurückzog, sei es, daß der Rat n so wenig wie Calvin, das Haupt der Kirche, der Gefahr ssetzen wollte. Die übrigen Prediger jedoch erklärten vor em Rat, Gott habe ihnen noch nicht die Gnade der Stärke nd Standhaftigkeit gegeben, um ihre Pflicht zu erfüllen. Man alf sich so, daß man einen gläubigen Laien, einen Franzosen, er sich freiwillig erbot, hinschickte und ihn später nach Aufören der Krankheit und einer kurzen Vorbereitung fürs geistche Amt mit einer Landpfarre belohnte, von der man ihn doch bald wegen im Spital begangener Sünden absetzen mußte.[187])

Bei dem Mangel an tüchtigen Kräften war es für die enfer Kirche um so mehr zu bedauern, daß der tüchtigste unter en Mitarbeitern des Reformators, der noch eben in der Pestidemie bewährte Castellio nicht zu einem geistvollen Vertreter es Calvinismus, sondern mehr und mehr zu einem der erittertsten Gegner desselben sich auswuchs. Nach Art der Autodakten etwas eigensinnig und selbstbewußt, mochte er meinen, Genf bisher nicht genügend zur Geltung gekommen zu sein. ebenfalls trat er Ende 1543 mit dem Wunsch hervor, anstatt s gering besoldeten Schulamts eine Predigerstelle zu erhalten. erne zeigte man sich bereit, ihm darin zu willfahren. Als man n aber gemäß der Kirchenordnung prüfte, ob er sich auch in len Punkten der Genfer Lehre anschließe, erklärte Castellio, ß er das Hohelied nicht für ein heiliges Buch, sondern r ein durchaus weltliches Liebeslied halte. Ferner sei nach iner Meinung die Auslegung Calvins von „abgestiegen zur ölle“ im Glaubensbekenntnis, Worte, die der Reformator im ldlichen Sinn nur auf die vollkommene Erduldung der Todesualen und des Zornes Gottes durch Christus bezieht, nicht der rsprüngliche Sinn dieser Stelle des Symbolums. So mancher eutige Theologe auch Castellio in beiden Fragen Recht geben

wird, so stand doch damals theologische Überzeugung gegen the gische Überzeugung, und da niemand nachgab, so wurde der Re um dieser Punkte willen nicht zum Predigtamt zugelassen. T durfte er den Schuldienst vor der Hand weiterführen. Auch st ihm Calvin ein ehrendes Zeugnis aus, daß nur jene Differen nicht eine gottlose Lehre in einem Hauptstück des Glaubens des Amtes unwürdig gemacht hätten, wobei er inbezug die Höllenfahrt ausdrücklich hinzusetzte, daß er keine Kir tadeln wolle, welche eine andere Auslegung zuließe. So hat sich die beiden Gegner, der Vertreter der Gedankenfreiheit u der Gedankenzucht, bis dahin ihrer Sache durchaus würdig nommen. Man kann es Calvin nicht verdenken, wenn er zun in jenen Zeitläuften in Genf eine zwiespältige Theorie über biblisches Buch nicht aufkommen lassen wollte, wie andererse der Freimut Castellios, mit dem er seine Meinung offen k gab, alles Lob verdient. Doch verschärfte sich, wie das so g der Konflikt sehr bald. Ende Mai 1544 unterzog Castelli der Kongregation im Gefühl der ihm angetanen Kränkung Haltung der Genfer Prädikanten, unter denen tatsächlich ei neuen Anlaß zum Tadel gegeben hatten, einer sehr bittern Kr Als der Rat auf Antrag Calvins ihm darüber Mißbilligung c sprach, behielt Castellio auch sein Schulamt nicht mehr und verl Groll im Herzen, im Frühjahr 1545 endgültig die Stadt. Schule blieb nunmehr lange ohne tüchtiges Oberhaupt.[188])

Von diesem Gebrechen abgesehen, gelang es jedoch Ca nach Überwindung der mannigfachsten Schwierigkeiten, ums J 1545 wenigstens für den Kirchendienst in der Stadt einen reichenden, seiner würdigen und einmütig gesinnten Kreis von M arbeitern um sich zu sammeln. Darunter waren Männer, wie eifrige und gewandte Abel Poupin, ferner Nicolas des Gall welcher dem Reformator auch öfters als Amanuensis diente, Michael Cop, der Bruder des alten Freundes in Paris Nicol Cop. Sobald aber dies Ziel erreicht war, sobald alles in Kirche, die Geistlichen und von ihnen fortgerissen auch die La mitglieder des Konsistoriums so arbeiteten, wie Calvin es wünschte und dachte, trat sehr schnell die Wirkung der Zuch

einer Weise hervor, daß jedermann im Volke sich zur Entscheidung für oder wider genötigt sah.

IV.

Bis dahin hatte sich die Tätigkeit des Konsistoriums in engeren Schranken gehalten. Es hatte Gutachten über Ehesachen abgegeben, die Reste des katholischen Glaubens, Unzucht, Wucher, Hader und Zank bekämpft. Die gröberen Vergehen dagegen hatte man der Polizei zur Strafe überlassen, ohne mit ihnen sich überhaupt zu befassen. Von der weltlichen Obrigkeit wurden die Bemühungen redlich unterstützt; so wagte niemand ernstlich, sich der Ordnung zu widersetzen. Doch nunmehr, in der Mitte des Jahres 1545, unternahm die Zuchtbehörde einen radikalen Angriff auf den Krebsschaden des Genfer Volkslebens, die in allen Ständen arg verbreitete Unsittlichkeit. Auf Andringen Calvins genehmigte der Rat, daß die Polizeistrafen in Fällen der Unzucht wesentlich verschärft, und ferner, daß die Sünder, wie es ja von Anfang an beabsichtigt war, nach der Aburteilung durch das weltliche Gericht nochmals dem Konsistorium vorgeführt würden, um entsprechende Ermahnungen zu empfangen.[189]) Vor allem aber begannen die Zuchtherren ganz anders als bisher den Vergehungen nachzuspüren, und schonten dabei die höhern und höchsten Stände am allerwenigsten. Man darf das zuwartende Verhalten der ersten Jahre nicht als bloße kluge Berechnung ansehen. Vielmehr war es die naturgemäße Entwicklung, daß Calvin und seinen Mitarbeitern erst allmählich die Augen über die wunden Punkte des Volkslebens aufgingen, und daß sie erst dann mit aller Energie bekämpft werden konnten, nachdem Geistlichkeit und Konsistorium in sich selbst innerlich und äußerlich hinreichend gefestigt war. Jetzt jedoch entbrannte der Eifer in einem Maße, daß die Gehilfen bisweilen sogar weiter gingen, als der Meister es für nötig fand. So wurde im Jahre 1546 allen Bürgern und Einwohnern, d. h. den noch nicht ins Bürgerrecht, aber doch zu festem Wohnsitz aufgenommenen Beisassen der Wirtshausbesuch verboten, und dafür fünf sogenannte

Abteien errichtet, eine Art Klubhäuser, in denen die Gäste unter beständiger Aufsicht und nach einem strengen Reglement eine anständige Unterhaltung finden könnten. Allen Ausschreitungen, Lästerungen, Tänzen, unerlaubten Spielen, schlechten Liedern wurde hier gewehrt. Speisen und Getränke sollten nur mit Gebet genossen werden, und der Wirt für ein erbauliches Gespräch sorgen; auch war eine französische Bibel zum Gebrauch aufgelegt. Wer flucht, schwört oder lästert, muß zur Strafe den Fußboden küssen und eine kleine Geldbuße in die Büchse legen. Ähnliche Einrichtungen wie diese Abteien mit ähnlichen Ordnungen fanden sich auch in andern Schweizer Städten; nichtsdestoweniger ist der Versuch ihrer Einführung ein Zeichen für die Energie, mit welcher nunmehr die Heiligung des ganzen Volkslebens nach den Grundsätzen der calvinischen Zucht erstrebt ward. Das Unternehmen scheiterte jedoch sehr bald schon an dem Umstande, daß für die zahlreichen fremden Reisenden die freien Wirtschaften und Gasthöfe nebenher bestehen bleiben mußten.[190]) Erfolgreicher war ein anderer Versuch zur Erneuerung des Volkslebens. Von altersher liebte es der Genfer, seine Feste mit Tänzen und theatralischen Aufführungen, sei's geistlichen, sei's groteskkomischen Inhalts zu feiern. Am Sonntag nach Ostern 1546 führte man mit Billigung der „ehrwürdigen Genossenschaft" der Pastoren — sogar den Abendgottesdienst ließ man um deswillen ausfallen — ein biblisches Schauspiel auf. Man hatte sich so daran gefreut, daß einige Wochen später eine neue Darstellung geplant wurde, für die wahrscheinlich der Prediger Abel Poupin selbst Szenen aus der Apostelgeschichte bearbeitet hatte. Doch jetzt erhub sich gegen die Sache im Schoße der Geistlichkeit ein Widerspruch, wie er vielfach in den modernen Jünglingsvereinen aus Anlaß verwandter Darbietungen der jungen Leute verhandelt wird. Eine strengere Richtung, Michael Cop vor allen, wies auf das Unnütze der beträchtlichen Kosten, den verführerischen Reiz der Kostüme hin; Calvin dagegen meinte, man dürfe dem Volke nicht alle Vergnügungen versagen. Da Cop die Sache mit Lebhaftigkeit auf die Kanzel brachte, ent=

standen Unruhen, Verhandlungen vor dem Rat, Cop wurde sogar eine Nacht auf dem Stadthaus in Haft gehalten. Der Ausgang war, daß zwar jene Aufführung sogar unter Anwesenheit Virets am 4. Juli stattfand, in den späteren Jahren aber bloß Schulschauspiele, andere theatralische Darbietungen nur äußerst selten gestattet wurden.[191])

Als sei durch alle diese Bestrebungen die Stimmung noch nicht genug gereizt, so trat Ende 1546 noch ein Edikt hinzu, durch welches viele der bisher bräuchlichen Vornamen, darunter manche unglaublich törichte, wie Sonntag, Grab u. dgl., aber auch die Namen der heiligen drei Könige, in dem Wunsche, auch hier das biblische Vorbild in möglichster Reinheit zur Geltung zu bringen, verpönt wurden.[192]) Im Vorbeigehen sei endlich als eines charakteristischen Zuges für das Milieu, in dem wir stehen, jener Affäre gedacht, die Genf im Oktober 1546 aufregte, als der Teufel einen pestkranken, gottlosen Menschen durch die Lüfte entführt haben sollte, eine Auffassung, die Calvin in seinen Predigten heftig bestätigte.[193]) Was Wunder, daß in dieser Atmosphäre, wo die stärkste Gläubigkeit, der schärfste Eifer mit ungebändigter Leidenschaft zusammenstieß, der Kampf bald aufs bitterste entbrannte! Das lebenslustige Genf ließ sich nicht so leicht zu einer Gemeinde der Heiligen umwandeln. Sobald die Kirchenzucht wirklich das ganze Volksleben, Hohe wie Niedere anzugreifen begann, regte sich sofort die Feindschaft. Die ersten Anläufe hat Calvin mit verhältnismäßig leichter Mühe zurückgeschlagen. Aber es war unvermeidlich, daß ihm bald eine entschiedene Oppositionspartei entgegentrat, mit der es für ihn keinen Frieden geben konnte, die entweder ihn und sein Werk vernichtete oder selbst vernichtet wurde.

Den Anfang machte ein ehemaliger Kartenfabrikant, Pierre Ameaux, ein Mann nicht aus den ersten Familien, aber doch Mitglied des kleinen Rats. Wahrscheinlich verdrießlich, weil sein Geschäft ihm verboten wurde, und ferner durch die Erfahrungen verbittert, die er mit dem Konsistorium bei dem ärgerlichen Handel seines mannstollen, halb verrückten Weibes machte, hatte er im Januar 1546 in seinem Hause beim Weine

seiner Stimmung Ausdruck gegeben. In vertraulicher Unte
haltung mit Freunden fiel die Äußerung, Calvin sei ein schlecht
Mensch, weiter nichts als ein Pikarde und predige falsche Lehren
Die Worte wurden ruchbar und Ameaux sofort ins Gefängnis ge
setzt. Sowohl im kleinen als im großen Rat entstand ein Zwiespalt,
wie man ihn bestrafen sollte. Zuletzt beschloß man, er solle im
großen Rat in Anwesenheit des Beleidigten auf den Knieen Abbitte
leisten. Calvin lag nichts an der Person des Ameaux; auch
er war von Anfang an für Begnadigung des Schuldigen, nur
„müsse die Ehre Christi gewahrt werden“. Sie aber schien
ihm gefährdet, als er von der Meinungsverschiedenheit in den
Ratskörperschaften hörte. Vorzüglich mißfiel ihm, daß die zu
aller Kenntnis gelangte Verfehlung nicht eine öffentliche Sühne
finden solle. So drückte er es unter Aufbietung seiner ganzen
Autorität, mit Hilfe der Konsistorialen, der sämtlichen Prediger
im Genfer Territorium, sogar Farels und Virets, die herbei
gerufen wurden, durch, daß Ameaux barhaupt, im Hemd, mi
einer brennenden Fackel in der Hand, einen Armensündergang
durch die Stadt machen und bekennen mußte, er habe wide
Gott, Wahrheit und Vernunft Calvin verleumdet. War solch
erniedrigende Strenge nötig? Gewiß hing in Genf alle
davon ab, daß das Ansehen des Reformators als des Propheten
der göttlichen Wahrheit unversehrt bliebe; doch wurde sein An
sehen durch solches Verfahren nicht eher geschwächt als gestärkt
Wir können nicht umhin, anzunehmen, daß bei dieser Zucht
übung das cholerische Temperament des Reformators sta
beteiligt war. Jedenfalls schrieb ihm der bernische Sekret
Nicolaus Zurkinden, der Calvin schon 1538 — eine selte
Ausnahme unter den Bernern — Verständnis und Verehru
entgegenbrachte: „Laß niemand einen Zweifel daran, daß d
Kinder Gottes auch Kinder des Friedens sind, und du ihr Leh
nicht bloß, sondern ihr vorderster Führer, der sein ganzes Leb
einsetzt, um den Frieden in der Kirche Christi und die Eintra
in der Bürgerschaft zu erhalten.“[194])

Der Prozeß Ameaux war nur ein Vorspiel der schwere
Kämpfe, die ihm auf dem Fuße folgten. Eine der ers

Familien des Landes, Favre-Perrin, kam mit dem Konsistorium in Konflikt und wollte sich nicht unterwerfen. Dem Namen Perrin sind wir schon mehrfach auf diesen Blättern begegnet. Sein Schwiegervater François Favre, wegen seines Reichtums und seines bewährten Patriotismus hochangesehen, lebte meist uf seinem Landgut vor der Stadt schon auf bernischem Gebiet, atte aber drei Schwiegersöhne im Rat und war selbst Mitlied der Sechzig. Am 25. Februar 1546 stellte er sich nach nehrmaliger Vorladung endlich dem Konsistorium und mußte ich wegen Irrungen mit seiner Frau verklagen lassen, die ihn nfolge seines unzüchtigen Lebens verlassen hatte.[195]) Gleicheitig hatte man mit dem Sohn Gaspard Favre wegen frecher Äußerungen und Verachtung des Gottesdienstes am Ostertag, nit der hoffärtigen Tochter Françoise, genannt Franchequine, vegen eines verbotenen Tanzes bei einer Hochzeit und wegen irgerlichen Zankes mit ihrer Schwiegermutter, der bis zu Faustchlägen fortschritt, zu tun. Die Favres behandelten das Konistorium mit Geringschätzung; wenn sie nach langem Zögern u erscheinen gezwungen wurden, so atmete ihr Verhalten nichts ls Trotz und stolzen Widerwillen. Von dem Äußersten hielt sie edoch immer noch die Rücksicht auf den Gatten der Françoise, Ami Perrin, den Generalkapitän der Stadt, zurück. Doch nun ollte auch der letztere, da er an dem Tanze auf der erwähnten Hochzeit sich ebenfalls beteiligt hatte, eine Rüge vom Konsistorium empfangen. Perrin, von Hause aus geringerem Stande, war durch die Ehe mit der vornehmen Frau, vor allem aber als Führer der Guillermins emporgekommen. Er war ein ehrgeiziger, begabter Mann, durch sein glänzendes Auftreten und sein gewinnendes Wesen wie zum Parteiführer geschaffen. Auch fehlte es ihm nicht an Verständnis für die religiöse Frage, hatte er doch bis dahin als Anhänger nnd Verehrer Calvins sich vor allen andern hervorgetan. Der Reformator und seine Freunde fühlten wohl, was mit der Abwendung Perrins auf em Spiele stand, und auch er änderte seine bisherige Haltung icht mit einem Schlag. Ein ernster Brief Calvins bewog n am 13. Mai 1546, sich zu bezwingen und wegen jenes

Tanzes mit dem Konsistorium Frieden zu machen; im Herbst desselben Jahres wurde durch die Vermittlung des milden Viret und einen Besuch Calvins sogar ein leidliches persönliches Verhältnis wiederhergestellt. Aber der Ehrgeiz Perrins verwand die Demütigung nicht, die ihm, wie er meinte, das Konsistorium angetan habe. So gab er den Aufstachelungen seiner Verwandten Gehör und ließ sich bald zu offener Parteinahme fortreißen. Als der alte Favre endlich im Februar 1547 zur Unterwerfung unter das geistliche Gericht gezwungen werden sollte, erhob sein Schwiegersohn die Frage, die in den Ordonnances selbst nicht recht geklärt war, wie weit denn überhaupt die Amtsbefugnis des Konsistoriums gehe? Ja, er dachte, trotzdem Viret nochmals eine scheinbare Versöhnung mit Calvin herbeiführte, im Mai 1547 ein Vogelschießen zu benutzen, um durch die Volksgunst, von der er sich getragen fühlte, den Rat zum Bruch mit dem Konsistorium zu zwingen und ihm das Bannrecht völlig zu entreißen. Doch trotz allem, was geschehen war, wußte Calvin durch einen Vortrag im großen Rat am 25. Mai 1547 die Stimmung der Herren von neuem so für sich einzunehmen, daß jener Anschlag völlig scheiterte. Perrin begab sich vor der Hand auf eine weite Reise zur Begrüßung des neuen französischen Königs Heinrich II., der soeben den Thron bestieg; Favre und seine Tochter saßen währenddem in trotziger Feindschaft auf ihrem Landgut in Roze.[196])

Erst recht aber wurde wenigstens für den Augenblick das Ansehen der geistlichen Behörde durch einen Prozeß im Sommer 1547 wiederhergestellt, der die Unumgänglichkeit einer strengen Sittenzucht gleichsam vor aller Augen zu dokumentieren schien. Am 27. Juni 1547 fand man einen Zettel an die Kanzel der St. Peterskirche angeheftet, der in der Sprache des Volkes die ärgsten Schimpf- und Drohworte gegen die Prediger, besonders den „Dickbauch" Abel Poupin, enthielt. Das Plakat setzte Stadt und Land in Aufregung, es schien das Zeichen einer schlimmen Verschwörung gegen die ganze kirchliche und staatliche Ordnung. Als Verfasser entdeckte man bald einen Mann aus alter Genfer Familie, der bisher still für sich gelebt, aber mit dem Favresch

e in Verbindung stand, namens Jacques Gruet. Eine
ßsuchung, die man bei ihm veranstaltete, förderte sofort eine
Menge weiteren kompromittierenden Materials zutage:
Entwurf eines Antrags an den Rat, der den Grundsatz
tellte, der Staat dürfe nur bürgerliche Vergehen strafen,
Konzept eines Briefes, welcher gar den König von Frank=
) zum Einschreiten aufforderte, allerlei Aufzeichnungen, die
iche Zügellosigkeit der schlimmsten Art offen verteidigten
dazu die christliche Religion, die Schrift und Christus ver=
teten, Unsterblichkeit, Himmel und Hölle für Wahngebilde
ärten. Alle diese Äußerungen, in dem grimmigsten Haß
:n Calvin und seine Sittenzucht sich zuspitzend, waren frei=
im Grunde nur Stilübungen, da Gruet sie niemand mit=
ilt, geschweige Schritte zur praktischen Durchführung der halb
nwitzigen Ideen getan hatte. Die Schriftstücke waren so
verborgen, daß man das allerschlimmste Libell erst drei
re später auffand. Auch auf der Folter, die man mehrmals
aller Strenge gegen ihn anwandte, konnte man nichts über
wirkliche Verschwörung, irgend welche Mitschuldige aus
herauspressen. So war denn sein Verbrechen, abgesehen
dem Anschlag, nicht Tat, sondern nur Gesinnung; aber
Wesen des theokratischen Staates fordert ja eben, bis zu
m Grade auch die Gesinnung der Bürger zu überwachen
in Strafe zu ziehen. Daher war es begreiflich, daß das
fer Gericht am 26. Juli 1547 ihn wegen Lästerung Gottes,
verräterischer Bestrebungen, Bedrohung und Schmähung der
ner Gottes, wegen des in dem allen liegenden Majestäts=
rechens zur Hinrichtung mit dem Schwerte verurteilte. Cal=
verfolgte den Prozeß mit gespanntester Aufmerksamkeit; ob
m der Untersuchung und Urteilfindung irgendwie beteiligt
, wissen wir nicht. Doch ist zu vermuten, daß ein wesent=
r Eingriff von seiner Seite unnötig war. Durch den Ab=
u, den man allgemein gegen Gruet empfand, erfuhr viel=
r seine Sache eine bedeutsame Stärkung. Indes wie bald
e der ihm wie zufällig zugefallene Vorteil wieder in Frage
llt werden![197])

Abermals war es eine an sich rein politische Irrung, di die entscheidende Wendung in der Stellung Calvins in Genf herbeiführte. Im September 1547 kehrte Perrin von der französischen Gesandtschaft zurück. Sofort stellten sich auch seine Frau und sein Schwiegervater wieder ein, offenbar der Meinung, nunmehr in der Lage zu sein, den geordneten Gewalten aufs neue zu trotzen. Wenn sie, von energischen Gegenmaßregeln betroffen, am 5. und 6. Oktober sich endlich vor Rat und Konsistorium zur Bußeleistung und Versöhnung bequemten, so hing das mit einer Bedrängnis zusammen, welche plötzlich über Perrin hereinbrach und auch ihm eine Weile mit Vernichtung drohte. Er hatte nämlich am französischen Hofe sich zu Verhandlungen verleiten lassen, welche dahin zielten, es solle eine Söldnerschar von 200 Reisigen aus dem Genfer und Berner Gebiet angeworben und unter Perrins Befehl, aber in französischem Eid und Sold, als Besatzung in die Stadt Genf gelegt werden. Dieser Plan schmeichelte dem Ehrgeiz Perrins; andererseits sind gewiß auch allgemeine patriotische Erwägungen dabei maßgebend gewesen. War doch um die Zeit des schmalkaldischen Krieges die Furcht weit verbreitet, Kaiser Karl V. werde nach seinem Siege über die Evangelischen Deutschlands auch die Schweiz angreifen; in einem solchen Falle aber schien nur bei Frankreich Hilfe zu erwarten. Aus denselben Gedanken heraus hatte schon längere Zeit eine Zahl angesehener Bürger Genfs sowohl im Rate als unter den treuesten Anhängern der Geistlichkeit — wahrscheinlich war auch Calvin Mitwisser — es geduldet, daß ein streng evangelisch gesinnter Flüchtling, namens Laurent Maigret, genannt Magnifique, der Prächtige, allerlei geheime Verbindungen mit der französischen Regierung unterhielt, die jedenfalls dem mit Bern geschlossenen Burgrecht stark zuwiderliefen. Beide Umtriebe, die sich nur dadurch unterscheiden, daß Magnifique im stillen Einvernehmen mit den hervorragendsten Genfer Herren, Perrin aber auf eigene Faust gehandelt hatte, kamen zu gleicher Zeit kurz nach des letzteren Heimkehr ans Licht. Calvin und die Seinen gerieten bei dieser Sachlage in eine schwierige Situation. Alles sprach dafür, daß sie sich in dem politischen Kampfe neutr

ielten. Doch es leidet nach Briefen Calvins an Viret und Farel einen Zweifel, daß er, sei es aus Abneigung gegen Perrin, en „komischen Cäsar", wie er ihn nannte, sei es, weil er sich urch die früheren Vorgänge gebunden fühlte, mit aller Macht aran arbeitete, Magnifique zu retten und Perrin zu verderben.[198]) er Plan scheiterte jedoch an dem Eingreifen der Berner. tets auf der Wacht, jede Sonderverbindung Genfs mit Frank- ich zu verhindern, schickten sie mehrere Gesandtschaften, die it aller Entschiedenheit für Perrin, dessen Partei ihnen trotz s Vorgefallenen sicher war, eintraten, während sie ein stren- s Gericht über den ihnen schon von früher verhaßten Mai- ret forderten. Unter diesen Wirren verlor der Genfer Rat das eft aus der Hand; das wüsteste Parteitreiben griff wieder nmal um sich. Am 16. Dezember entstand unter den Zwei- undert beinahe blutiges Handgemenge, das nur durch Calvin erhindert wurde, indem der von Natur furchtsame Mann sich nter die Streitenden warf: wenn sie Blut vergießen wollten, löchten sie mit ihm anfangen! Damit war das Äußerste ab- ewandt, und überhaupt gelang zuletzt ein Ausgleich: beide An- eklagten wurden freigesprochen, Perrin jedoch auch kurz darauf n seine Ämter wieder eingesetzt.[199])

Calvin selbst bezeichnet diesen Ausgang am 19. Januar 1548 ls verhältnismäßig günstig; aber freilich die schlimmen Wirkun- gen der Parteikämpfe in der Genfer Bevölkerung waren damit icht beseitigt. Vielmehr rief die Entfesselung der politischen Leidenschaften zugleich einen instinktiven Ingrimm wider die Sittenzucht wach. Fortwährend kam es zu „Insolenzen, Ausschwei- fungen, Streitigkeiten, die zum Ruin von Kirche und Staat führen zu müssen" schienen. Dies war wohl die Zeit, an welche Calvin noch auf seinem Sterbebett als an die aufregendste in Genf ge- dachte, da man die Hunde auf ihn hetzte und „faß, faß!" rief, a sie ihn bei Kleid und Bein anpackten.[200]) Unter Perrins Führung vereinigten sich nunmehr die Gegner des Reformators i einer geschlossenen Opposition, und sie erhielt bei den Rats- ahlen des Jahres 1548 das Übergewicht. Allerdings stand n Anhängern Perrins eine entschiedene calvinische Partei gegen-

über, welche besonders an den schon in den vierziger Jahren zahlreich eingewanderten evangelischen Flüchtlingen aus Frankreich und vereinzelt auch aus andern Ländern einen Rückhalt hatte.[201]) Der Zahl nach mochten sich die beiden Parteien beinahe die Wage halten, aber die Opposition war vorläufig, schon weil zu ihr die meisten alten Familien Genfs gehörten, in der Oberhand. In diesem für den Reformator so ungünstigen Verhältnis sollte sechs lange, harte Jahre hindurch keine wesentliche Änderung eintreten.

Die Zerreißung der Bürgerschaft in die zwei Lager für oder wider Calvin war, von allen zufälligen Umständen, von Fehlern abgesehen, die er durch übermäßige Strenge, durch unzeitige Beteiligung an den politischen Dingen beging, in der Hauptsache zweifellos das Resultat seines Kampfes für die Sittenzucht. Dies Joch wollten Perrin und seine Gesinnungsgenossen nicht auf sich nehmen, und weil das der Hauptgrund ihres Gegensatzes gegen den Reformator, so hat sie die calvinische Geschichtsschreibung nach Calvins Tode mit einem gewissen Recht „Libertiner", die Partei der Leichtfertigen und Ausgelassenen, genannt. Doch war und ist der Name insofern keineswegs am Platze, weil er vielfach zu einer durchaus unstatthaften Verwechslung Anlaß gegeben hat. Es gab nämlich in dem an Schwärmereien so reichen Reformationszeitalter auch eine religiöse Sekte der Libertiner; mit ihr aber hat die Genfer Opposition so gut wie nichts zu tun. Enthusiasten des schlimmsten Charakters hatten, den mittelalterlichen Brüdern des freien Geistes nicht unähnlich, die in der Täuferbewegung neuerwachte Mystik in einen durch und durch unsittlichen, den Unterschied zwischen Gut und Böse geradezu aufhebenden Pantheismus verkehrt. Gegen ihre Schwärmereien hat Calvin, der kurz vorher (1544) auch eine „kurze Unterweisung gegen die Sekte der Anabaptisten" veröffentlicht hatte, zwei jene Irrlehren genau charakterisierende und gründlich widerlegende Schriften geschrieben (1545 und 1547). Ihre Sendlinge, Quintin und Pocque, hatten sich sogar bei der Königin von Navarra eingenistet, und es gelang Calvin nicht, sie vor ihr zu entlarven

ielmehr erkaltete seitdem die freundliche Gesinnung Margare=
yens für den Reformator, und darin scheint auch durch seinen schö=
ien Brief vom 28. April 1545 an die Gönnerin aller Gläubi=
yen Frankreichs keine Wendung eingetreten zu sein. Pocque war
1542 vorübergehend auch in Genf, und vielleicht waren die
eigentümlichen Ansichten, die wir bei der Frau des Ameaux
oder bei Gruet antreffen, eine Frucht seiner Aussaat. Aber
solche durchaus vereinzelten Berührungen fallen in nichts zu=
sammen vor der Tatsache, daß bei Lebzeiten Calvins niemand
die Genfer Opposition mit der libertinistischen Sekte in Zu=
sammenhang gebracht hat.[202]) Indes wenn in dieser Beziehung
den Gegnern des Reformators Unrecht geschehen ist, so darf
andererseits ihr Widerstand nicht idealisiert werden, wie es
von manchen modernen Historikern geschehen ist, die unter
dem Mantel der Unparteilichkeit doch ihre Abneigung gegen
Calvin, ihr geringes Verständnis für seine Ziele nicht zu ver=
bergen vermochten.[203]) Gewiß waren in der Opposition auch
nationale Tendenzen derer, die nicht einsahen, weshalb gerade
Genf unter Verleugnung der alten republikanischen Sitten ihrer
Heimat das evangelische Zentrum Westeuropas werden sollte,
von Einfluß. Noch kräftiger wirkte das Vorbild des staats=
irchlichen Bern und der übrigen Schweizer Kantone, die, obwohl
leicher reformatorischer Gesinnung, trotzdem die Entscheidung
iber die kirchlichen Fragen der weltlichen Obrigkeit überließen.
Allein das alles ist nicht die Hauptsache. Der Gegensatz war
n erster Linie ein persönlicher. Allgemeine Ideen spielten dabei
ine weit geringere Rolle, als die persönliche Gereiztheit, mit
er die Führer der Opposition bei ihrem Zusammenstoß mit der
Sittenzucht sich erfüllt hatten. Hierin lag die Schwäche, aber auch
ie Stärke ihrer Partei. Der Widerstand, den Calvin in Genf zu
esiegen hatte, war im letzten Grunde nichts anderes, als der des na=
irlichen Menschenherzens, gesteigert und geschärft einerseits durch
n Idealismus, ja Rigorismus der religiös=kirchlichen Tenden=
n, andererseits durch die Leidenschaftlichkeit des Genfer Volkes.

Durch ein Zusammentreffen glücklicher Umstände hatte sich
: calvinische Kirchenordnung in Genf festsetzen können, und

Jahre hindurch blieb der dadurch geschaffene Gegensatz verschleiert. Jetzt erst, nachdem er in seiner Tiefe und Schärfe offenbar geworden war, nahte der Entscheidungskampf. Wer wird Sieger bleiben, die schroffe Zucht und der eiserne Charakter ihres Vertreters, oder die Ungebundenheit und Parteisucht der alten Genfer? Calvin selbst sah sehr dunkel in die Zukunft: „Bis zu einem solchen Grade," schrieb er in trüber Stunde an Viret und Farel, „ist die Gottlosigkeit gestiegen, daß ich den Stand der Kirche am allerwenigsten durch mein Amt länger zu erhalten hoffen darf. Ich bin gebrochen, glaube es mir, wenn nicht der Herr seine Hand darreicht." „Ich weiß noch nicht, was ich am Ende tun werde, nur kann ich die Art dieser Leute nicht länger ertragen, falls sie mich noch ertragen sollten." „In der verwirrten Lage bin ich zuweilen ratlos und wünsche, Gott möge mich seines Auftrags entbinden." [204])

Die düstere Stimmung mußte sich verstärken, als im Frühling des neuen Jahres dem Reformator auch das Glück des Hauses geraubt wurde. Frau Idelette hatte ihrem Gatten 1542 nur ein bald nach der Geburt verstorbenes Söhnchen geschenkt; Vaterfreuden waren Calvin auf die Dauer versagt. Um so mehr war ihm Idelette trotz ihrer Kränklichkeit durch ihre Sanftmut, selbstlose Bescheidenheit und stille Liebe wert geworden, und um so größer der Schmerz, als sie ihm nach langem Leiden am 29. März 1549 entrissen wurde. Sterbend empfahl sie ihre zwei Kinder aus erster Ehe nicht Calvin, sondern als derselbe aus eigenen Stücken erklärte, sie würden ihm am Herzen liegen, als wären es die eigenen Kinder, sagte sie nur: „Ich habe sie schon dem Herrn befohlen!" Dieses fast einzige Wort, das wir aus ihrem Munde kennen, zeigt, daß sie in dem hervorstechendsten Punkt die Eigenart der Frömmigkeit, welche allein an Gott sich kettet, mit ihrem Gemahl teilte. Calvin widmete mehrere seiner sonst mit den verschiedensten Angelegenheiten erfüllten Briefe an die Freunde ihr ausschließlich: „so lange sie lebte," rühmte er ihr nach, „war sie mir eine treue Helferin in meinem Amt." Leider mußte der Reformator späterhin in seinem Hause noch mancherlei überaus Trauriges erleben.

Schon bei Lebzeiten Idelettens wurde die Gattin seines Bruders Anton Anna Le Fert am 27. September 1548 im Konsistorium der ehelichen Untreue angeklagt. Neun Jahre später, im Januar 1557, stellte es sich unwiderleglich heraus, daß sie sich mit einem Menschen vergangen hatte, der zugleich als Diener Calvins seinen Herrn längere Zeit hindurch bestohlen hatte. Zu alledem kam, daß ihm in seinen letzten Lebensjahren, 1562, auch noch von der sonst als gehorsam und folgsam gerühmten Stieftochter Judith, wahrscheinlich ebenfalls durch Ehebruch, ein harter Schmerz bereitet wurde, der ihn, wie er schreibt, einige Tage in die Einsamkeit aufs Land trieb.[205] Wenn dies am grünen Holz geschah, was sollte aus dem dürren werden?

---

5. Kapitel.

Die großen Lehrprozesse und der Sieg Calvins in Genf.

Gegen Ende der vierziger Jahre stand es um den gesamten Protestantismus so bedenklich, wie niemals im ganzen 16. Jahrhundert. Luther war tot, die deutschen evangelischen Fürsten und Städte geschlagen, die Theologen und Kirchen unter der Last des Interims erdrückt und zersprengt. Gleichzeitig aber rang der neue Typus evangelischen Christentums, dem vorzüglich die Aufgabe des **Kampfes** wider die Gegenreformation zufallen sollte, in den Wehen innerer **Kämpfe**, die ihn gleich in der Geburt zu ersticken drohten. Unter all diesen Hemmnissen und Gefahren war es schon der Beweis eines in Geistes- und Glaubenskraft gestählten Charakters, daß Calvin auf dem literarischen Felde den Kampf der Reformation mit ungebrochenem Mute und ungeminderter Schärfe fortsetzte. In die deutschen Verhältnisse hatte er aus Anlaß nochmaliger Vergleichsverhandlungen im Zusammenhang mit dem Speierer Reichstag von 1544 in den Jahren 1543 und 1545 mit zwei Schriften eingegriffen. Unter ihnen darf zumal die erstere, „über die Notwendigkeit der kirchlichen Reform", als ein Denkmal glänzender Darstellung und klarer

Erörterung der Hauptpunkte gelten. In dem unruhigen Jahre 1547 gab er die bis dahin vorliegenden Beschlüsse des Tridentiner Konzils mit einem „Gegengift" heraus, das sich einer ähnlichen Veröffentlichung Melanchthons würdig an die Seite stellt. Noch mehr zeugt von seinem standhaften Mute und seiner klaren Entschiedenheit die umfassende Schrift wider das Interim 1549, in welcher er auf Antrieb Bullingers in Zürich für die Reinheit des Evangeliums ficht: „Nicht die geringste Wahrheit darf verloren gegeben werden, oder es ist ein unverantwortlicher Kirchenraub." [206]) Ein so unermüdeter Streiter war auch in Genf auf den ersten Anfall nicht zu überwinden.

I.

Nach dem politischen Umschwung in Genf infolge der Prozesse Perrin und Maigret schienen die Ereignisse von 1538 sich wiederholen zu müssen. Man verbot den Predigern auf der Kanzel die Unordnungen und Ausschreitungen anzugreifen; sie sollten, wenn sie etwas zu tadeln hätten, dem Rate Anzeige machen, damit jeder Skandal vermieden werde. Dabei setzte sich das in den letzten Monaten des Jahres 1547 begonnene Parteitreiben immer noch fort. Unter der Führung des ungestümen Philibert Berthelier, eines Sohnes des alten Freiheitskämpfers, bildete sich eine Verbindung der jungen Leute unter dem Namen „Die Kinder von Genf", welche stets zu Zügellosigkeiten aufgelegt, sich Beistand gelobten gegen jede Bestrafung. Besonders peinlich wurde die Lage des Reformators, als im August 1548 ein bereits aus 1545 stammender Brief an Viret, in welchem „die heimliche Heuchelei" der damaligen Ratsmitglieder gegeißelt war, die „unter dem Vorwand Christi ohne Christus regieren wollten", den Genfer Machthabern in die Hände fiel. Das Schreiben, das man Viret gestohlen hatte, wurde in Übersetzung durch alle Wirtshäuser getragen. Calvin mußte sich in einem wenig freundlichen Verhör am 18. Oktober vor dem Rate verantworten; das rohe Volk aber schimpfte über den „Cain" und rief sogar die Hunde mit dem Namen des Reformators. Es bedurfte erst der warmen Fürsprache des herbei-

arel, um die Angelegenheit beizulegen und eine Ver-
nzubahnen.[207])

je mißlicher sich die Verhältnisse gestalteten, desto
bewährte sich die Charakterstärke des so vielfach
nen. Nicht mehr der Brausekopf von vor 10 Jahren,
streng in den Grenzen seines Amtes. Aber zäh und
tat er seine Pflicht und ließ sich nicht die Freiheit
e Laster so zu nennen, wie sie es verdienten. Und
den stürmischsten Augenblicken zeigte es sich, daß seine
nicht bloß fürchteten, sondern im Grunde des Herzens
ten. Es verhallte nicht ohne Wirkung, als Farel am
r 1548 dem Rate zurief: dieser Mann, ausgezeichnet
ssen und Gelehrsamkeit, habe einem Luther und
on Vorhaltungen gemacht; sollten sich da nicht auch
etwas von ihm sagen lassen? Doch noch gewich-
der Eindruck der Persönlichkeit sprach für Calvin und
e die Konsequenz der Idee. War einmal die theo-
Weltanschauung die Grundlage des ganzen Staats-
nwesens, so lag es auf der Hand, daß die Prediger
ertretung der Kirche im Konsistorium bessere Aus-
göttlichen Willens sein mußten, als die Führer der
. Nach dem Umstoß der calvinischen Ordnung hätte
lligen Neubaues bedurft. Dazu aber waren trotz des
ichen Vorbildes Berns weder der bei allen prahlenden
ch vor der letzten Konsequenz zurückbebende Perrin,
cht sein „Connétable" Vandel oder gar die Gefolgschaft
imstande. So erklärt sich die merkwürdige Prokla-
Rates vom 18. Januar 1549, welche in Anlehnung
zlich ergangenes Mandat der Berner Obrigkeit zur
g des drohenden Zornes Gottes zwar auch die Geist-
t, im Strafen der Laster und Beweisen eines guten Bei-
g gewesen zu sein, aber zugleich Groß und Klein bei
hndung zu fleißigem Besuch der Gottesdienste und
von allem unchristlichen Wesen antreibt. Ein jeder
re Gottes, und fürchte, ihn zu erzürnen! — so predigten
r Verordnung die oppositionellen Staatslenker wie

vordem, als der Rat in engster Verbindung mit Calvin handelte.¹
Nachdem aber die oberste Idee Calvins, der Dienst der E
Gottes, von neuem als Staatsgrundgesetz verkündet war,
greift es sich, daß er seine Lage nicht mehr ganz unerträgl
fand. Allerdings mußte er eine Menge kleinlicher Schikan
und Böswilligkeiten über sich ergehen lassen. Man mengte s
in rein kirchliche Fragen, wollte liturgische Gebräuche ande
haben, man verzögerte die Druckerlaubnis der Schrift Calvi
gegen das Interim,[209]) es kam zu bisweilen blutigen Reibung
zwischen den Gegnern und Anhängern des Reformators; m
störte ihn durch lärmendes Spielen in seiner Vorlesung in d
St. Peterskirche.[210]) Überhaupt fehlte es nicht an allerlei liber
nistischen Ausschreitungen, und wenn das Konsistorium darüb
z. B. einem Berthelier Vorhaltungen machte, so antwort
derselbe mit beleidigender Ungezogenheit.[211])

In sehr vielen anderen Fällen aber ging der Rat in d
Jahren 1548—1551 doch auf die Vorstellungen der K
sistorialen ein und schaffte Abhilfe, wenn auch nicht nachhal
und ohne Ansehen der Person. Ja, gelegentlich bewies
Obrigkeit, zumal als 1550 trotz der Stärke der Opposit
der seit langem calvinisch gesinnte Amblard Corne zum ers
Syndik gewählt war, größere Willfährigkeit, als der Reforma
erwartet hatte. So wurde im Mai 1550 der jährliche Ha
besuch der Pastoren, ein Durchgang durch die Familien
hauptsächlicher Rücksicht auf die Fremden und dienenden P
sonen, angeordnet, eine Einrichtung, die in die letzte Redakt
der Ordonnances 1561 aufgenommen, bekanntlich in a
reformierten Gemeinden Sitte geworden ist. Aber auch
folgenden Jahre gaben nicht die Prediger, sondern der Ju
leutnant den ersten Anstoß, daß man Ende 1551 ein
scharfes Edikt wider jede Art lästerlicher Reden über G
erließ. Wer z. B. in einer unnützen Beschwörung den Na
Gottes mißbrauchte, mußte die Erde küssen und fünf S
Strafe zahlen. Das Überraschendste aber war, daß
11. November 1550 fast ohne Zutun Calvins die 1538
solcher Leidenschaft eingeführten vier Berner Festtage wi

abgeschafft wurden.[212]) Beza erzählt, der Reformator habe aus diesem Anlaß, weil doch manche an der Beseitigung der letzten Reste des Kirchenjahrs Anstoß nahmen, eine Arbeit, die ihn schon seit Jahren je und dann beschäftigt hatte, nämlich seine schöne Schrift „Über die Ärgernisse", herausgegeben. Wie dem sein mag, jedenfalls war auch dieses kleine Buch, das die mannigfachen Anklagen gegen das Evangelium, die schmucklose Einfalt des Schriftworts, die Härte mancher evangelischen Lehren, den Streit der Theologen, den unheiligen Lebenswandel vieler Anhänger der Reformation auf ihren wahren Wert untersucht und nach Möglichkeit aus dem Wege räumt, in seiner Art ein Meisterwerk aus Calvins Feder, wohl geeignet, Geist und Gaben des Reformators ins hellste Licht zu stellen.[213]) Sein ausgezeichneter Ruf als einer der größten unter den Lehrern des Evangeliums und den Vorkämpfern der Reformation war — das hatten die Jahre 1548—1551 deutlicher als je an den Tag gelegt — auch in ungünstigen Zeiten eine seiner kräftigsten Stützen. Doch wie sollte es werden, falls selbst seine geistliche Autorität ins Wanken geriet? Wenn er nicht mehr als der unantastbare Gottesmann dastand, wenn man im Gegenteil Ursache zu haben meinte, ihm auch um deswillen zu widerstehen, weil er das Wort Gottes verfälsche und seine Anhänger in die Irre leite? Dieser gefährlichsten aller Proben sah sich das Reformationswerk Calvins in dem ersten der großen Lehrprozesse ausgesetzt, die weit über Genfs Mauern Aufsehen erregend, die nächsten Jahre zu den anstrengendsten und folgereichsten im ganzen Leben Calvins werden ließen.

Wieder kam der Anstoß nicht von Genf selbst. Selten ist wohl eine Stadt auf ihrem Wege zu geschichtlicher Größe so andauernd, so nachhaltig von Ausländern, von allgemeinen Verhältnissen und auswärtigen Verwicklungen bestimmt worden, als diese Vorburg der französischen Reformation! Versetzen wir uns zum Verständnis der Lehrkämpfe zunächst in die immer mehr anschwellende Fremdenkolonie. 1549 waren 93, 1551 gar 289 Ankömmlinge als Einwohner aufgenommen worden, darunter Männer allerersten Ranges, sei es durch Geburt und Familie,

sei es durch geistige Bedeutung. Im Oktober 1548 war d
Landsmann und Studienfreund, der adlige Laurent de No
mandie, bis dahin Bürgermeister von Noyon, mit 14 Noyon
Flüchtlingen angelangt, dessen Abzug in der Heimatstadt dam
beantwortet wurde, daß man ihn wenigstens noch im Bilde al
Ketzer verbrannte. Er wurde jetzt erst recht einer der vertrau
testen Freunde des Reformators. Geprüft durch drei Todesfäll
unter seinen nächsten Angehörigen, sollte er aus der ihm gewid
meten Schrift „Über die Ärgernisse" zu allererst Trost schöpfen.
In Genf beschäftigte er sich als Rechtsgelehrter und, ebenso wi
Anton Calvin, als Verleger reformatorischer Schriften, jedoch
mehr zur Förderung der Sache als um des pekuniären Vorteils
willen. Im Sommer 1549 kam mit Mutter und zwei Ge
schwistern der Sohn des berühmten Pariser Humanisten und
Lehrers Calvins Wilhelm Budaeus, Jean Budé, der mit seinen
spätern Schwager, dem in den fünfziger Jahren eingetroffene
Charles de Jonvilliers, die Vorlesungen Calvins über eine Reih
biblischer Bücher mit einer Art Kurzschrift Wort für Wort auf
nahm und zum Druck beförderte. Den größten Gewinn abe
brachte dem Calvinismus die Ankunft des schon damals al
glänzenden lateinischen Dichters berühmten Theodor von Beza
Am 24. Juni 1519 als Sprößling eines altadligen Geschlecht
in Vézelay in Burgund geboren, hatte er im Hause Melchio
Wolmars sechs Jahre hindurch (1528—1535) die beste Unter
weisung und Erziehung genossen. In dem den Rechtsstudie
sich widmenden Jüngling regte sich, beflügelt durch die Liebe z
der früh verstorbenen Marie, Tochter des uns bekannten Pro
fessors Stella in Orléans, der dichterische Genius, dessen ers
Frucht, die „Jugendlieder (Juvenilia)", ihm bald einen weit be
rühmten Namen machten. Aber die Jahre der Studien un
sorgloser freier Arbeit in Paris verstrickten den mit äußer
Mitteln reich ausgestatteten Weltmann und Humanisten auch
gefährliche Versuchungen. Um der Fleischeslust endlich zu entgehe
schloß er 1544 mit einem armen jungen Mädchen eine G
wissensehe. Dann durch eine Krankheit zur Sorge um die Se
getrieben, ließ er Wohlstand und Ehren hinter sich und lang

am 24. Oktober 1548 mit seinem Weibe in Genf an. Im November des folgenden Jahres fand er eine Anstellung in dem nahen Lausanne als Professor des Griechischen an der dort nicht lange vorher errichteten Akademie, für die man auch Cordier gewonnen hatte, und die schon als einzige evangelische höhere Schule m romanischen Sprachgebiet außerordentlich aufblühte.[214])

Doch nicht bloß Frankreich lieferte der Reformation Calvins eue bedeutende Vertreter. Seit Straßburgs Niedergang wurde Genf neben Basel und Zürich die hauptsächlichste Zufluchtsstätte ir die evangelisch Gesinnten im ganzen westlichen Europa. Aus leapel, aus dem Kreise des edlen Spaniers Juan Valdés, war hon 1542 der berühmte Fastenprediger Bernardino Ochino ir kurze Zeit gekommen und hatte in seiner Muttersprache das vangelium verkündet. 1551 verließ der Sprößling einer der rnehmsten und reichsten Familien Italiens, ein Neffe des apstes Paul IV., Galeazzo Caracciolo, Marquis von Vico, eimat, Reichtum, Weib und Kinder, um in Genf die Freiheit s evangelischen Bekenntnisses für die Schätze der Welt eintauschen. Mehrfache Versuche der hohen Verwandten, den bgefallenen in den Schoß der Mutterkirche oder doch seiner amilie zurückzuführen, scheiterten an seiner Glaubensfestigkeit. a seine Gattin nur um den Preis des Rücktritts zur alten eligion die Ehe mit ihm fortsetzen wollte, so heiratete er später iter Zustimmung Calvins eine evangelische Frau aus Bürgerstand und starb 1586, nachdem der Rest seines Vermögens durch Johltaten erschöpft war. Schon im Jahre 1551 war das äuflein der geflüchteten Italiener in Genf so zahlreich geworden, ß sie mit Genehmigung des Rates eine eigene Gemeinde bildeten, r welche sich Anfangs 1552 in Maximilian von Martinengo is einem gräflichen Geschlecht Brescias ein Prediger fand.[215])

Wie sehr Calvin an diesem um seine Person sich scharnden Kreise von Flüchtlingen aus den vornehmsten Famin der Nachbarlande Wohlgefallen hatte, welche Mühe und rgfalt er darauf wandte, sie zu beraten und zurechtzuleiten, ls aus seelsorgerlichem Eifer und echtem Freundessinn, teils, il er wohl wußte, wie sehr seine und des Evangeliums Sache

durch so hohe Beziehungen gewinnen mußte, ersehen wir
deutlichsten aus seinem Verhältnis zu dem Herrn von Fala
Dieser belgische Edelmann, Jakob von Burgund, ein Uren
des mächtigen Herzogs Philipps des Guten aus einer unehelich
später legitimierten Verbindung, als Knabe ein Spielkamer
Karls V., stand schon 1543 mit Calvin in Briefwechsel.
redete ihm zu, als ein zweiter Abraham aus seinem Vaterlan
in dem er nicht zur Ehre Gottes leben könne, auszuziehen. Sch
damals hätte er es gern gesehen, wenn der Sprößling aus d
Kaiserhause nicht in Straßburg, sondern in Genf sich nied
gelassen hätte. Seitdem hielt der Reformator mit dem Edelma
die engste Verbindung aufrecht und beriet ihn in den äuß
lichsten wie innerlichsten Angelegenheiten. Er sorgte im Win
1546 auf 1547, als eine Schwester und zwei jüngere Verwandt
Jakobs, darunter die Jungfrau von Willerzy oder Willen
— vielleicht auch eine Verwandte des später so berühmten Ritt
Marnix de Ste-Aldegonde —, ebenfalls ihre Heimat verließ
für einen passenden Geleitsmann. Er nahm den nächsten An
an dem ärgerlichen Liebeshandel, der sich zwischen dem letzter
dem jungen Flandrer Valérand Poullain und der Jungfr
Willerzy entspann und zuletzt gar noch vor das weltliche u
kirchliche Gericht Basels gebracht wurde. Nicht minder war
als jene peinliche Angelegenheit erledigt war, bei der W
eines standesgemäßen Gatten für die junge Dame tätig.
allem aber schrieb er für den Herrn von Falais eine end
Anfang 1548 französisch und lateinisch herausgegebene Apolo
bestimmt, vor dem Kaiser, der seine Güter hatte mit Besch
belegen lassen, und vor der Öffentlichkeit seinen Übertritt
Protestantismus zu rechtfertigen. Schon im Februar 1547 h
er für seinen vornehmen Freund mit Rücksicht auf alle erwüns
Bequemlichkeit eine passende Wohnung gemietet; im Juli 1
wurde ihm endlich die Genugtuung, daß der Herr von Fa
sich tatsächlich auf einem Landgut nicht allzuweit von G
niederließ.[216])

Merkwürdig, aus diesem zugewanderten Kreise, sonst
treuesten Anhängerschaft und dem stärksten Rückhalt Cal

in Genf, traf ihn im Jahre 1551 unerwartet ein Angriff, der eine geistliche Autorität und damit seine Stellung mehr als lles Vorangegangene erschütterte. Ein ehemaliger Karmeliter=iönch, Hieronymus Bolsec aus Paris, war vor der Verfolgung ber Ferrara in die französische Schweiz gezogen und jetzt in er Nähe Genfs als Arzt tätig. An dogmatischen Fragen stark iteressiert und im übrigen von Calvins System entzückt, nahm er n der Lehre von der doppelten Prädestination Anstoß. Er ieinte, durch sie werde Gott zum Urheber der Sünde und ein eidnischer Götze, ein Tyrann, von dem es heiße: „so will ich,) befehle ich, die Gründe sind mein Wille". Schon früher in ausanne und mehrmals, z. B. im Mai 1551, auch in Genf atte er seine Bedenken geäußert. Vergeblich gab man sich Mühe, m zu widerlegen.

Am 16. Oktober 1551 erhob er sich in der Kongregation, ach dem Vortrag eines Predigers über Joh. 8, 47 und einer nsprache des gerade anwesenden Farel, und legte aufs neue ine Argumente dar, wahrscheinlich ermutigt durch den Um=and, daß Calvin gerade in jener Versammlung fehlte. Doch ieser war, unbemerkt vom Redner, eingetreten, und über=hüttete sofort den Gegner in seiner niederschmetternden eftigkeit mit einer solchen Fülle von Gegenbeweisen, daß er auch anwesende Polizeileutnant — allerdings ein Mann er calvinischen Partei — den Frevler an so heiliger Lehre in erselben Stunde gefangensetzte.[217]) Wegen Gotteslästerung nd falscher Lehre wurde ihm nun der Prozeß gemacht. Es ürde zu weit führen, das Hin und Her der Verhöre des ngeklagten, die Eingaben der Prediger, die mündlichen Ver-andlungen zwischen Bolsec und Calvin, die Feststellung der nklagepunkte und die Erklärungen der beiden Parteien im inzelnen zu verfolgen — genug, Bolsec blieb hartnäckig, und man blieb fern von jeder gütlichen Übereinkunft. Der einstige Karmeliter erwies sich Calvin als ein nicht ganz unebenbürtiger Gegner. Auch feinere theologische Distinktionen sind ihm ge=läufig. So weiß er zwischen der Lehre Calvins und Zwinglis

in dessen Schrift über die Vorsehung zu unterscheiden und die schwachen Punkte in der Doktrin des ersteren geschickt hervorzuheben. Er verfällt auch nicht in gröberen oder feineren Pelagianismus, da er die Prädestination nicht durchaus verwirft, sondern unter Berufung auf Melanchthon, Bullinger und Brenz lehrt, die Erwählung vollziehe sich in Christo gleichzeitig mit der Rechtfertigung des Sünders.[218] Man einigte sich dahin, die befreundeten Schweizer Kirchen um ihr Urteil in der Streitfrage anzugehen. Bis die Antworten derselben eingelaufen, wollte man Bolsec vorläufig aus dem Gefängnis entlassen; doch es fand sich niemand, der die dafür nötige Kaution für ihn bezahlte. In der Bürgerschaft hatte man dem von dem Fremdling angezettelten Theologenstreit anfänglich nur geringe Beachtung geschenkt. Erst als die Sache sich so in die Länge zog, wurde die Opposition aufmerksam. Es fielen in der Stadt Schmähworte, die Prediger seien „schlechte Spielleute", die ihr Instrument, das Wort Gottes, ungeschickt handhabten. Selbst Herr von Falais legte für den Gefangenen, der ihm als Arzt unentbehrlich geworden sei, in Genf und Bern Fürsprache ein. Es müsse doch jedem Christen gestattet sein, über einen Lehrsatz — und der in Frage stehende sei von der Welt her strittig gewesen — freimütig seine Meinung zu äußern, ohne dafür eingekerkert zu werden.[219] So kam alles darauf an, was die angerufenen Kantone Basel, Zürich und Bern antworten würden. Die Genfer Prediger hatten schon am 14. November 1551, noch vor Übersendung der Prozeßakten, an ihre Kollegen in den drei Städten ein geharnischtes Schreiben geschickt, in welchem sie die Verurteilung des Bolsec fast als selbstverständlich voraussetzen und den Wunsch aussprechen, die Genfer Kirche möge von dieser Pest gereinigt, aber auch die benachbarten nicht durch seine Vertreibung geschädigt werden. Auch Bolsec fürchtete einen schlimmen Ausgang. Im Gefängnis schrieb er ein Gedicht nach dem Versmaß der Marotschen Übertragung des 23. Psalms, dessen zwei erste Strophen lauten:

„O Gott, mein König, meine Kraft, mein Schützer,
O du, mein einz'ger Hort, du meine einz'ge Hoffnung,
Ach wende deinem Diener, der dich um Gnade anfleht,
Dein mildes Auge zu und zeige ihm dein Antlitz.
Die Liebe schlummert, Grausamkeit hält mich umfangen,
Um mich in ihren Netzen zu verderben.

Gleich einem Mörder sitz ich hier in Banden,
Gleich einem Bösewicht, der keine Untat scheuet,
Beraubt des Guten, getrennt von meinen Freunden;
Der Ruf ertönt: hinweg, hinweg, er sterbe!
Und doch ist es allein die reine Wahrheit,
Für die ich ihren rauhen Zorn ertrage."[220])

Die Angst, die aus diesen Zeilen spricht, war übertrieben. Denn Calvin wünschte zwar eine strenge Bestrafung des Angeklagten, aber nach einer am 1. Januar 1552 abgegebenen bestimmten Erklärung doch nicht seinen Tod.[221]) Indes, die Lage änderte sich gründlich, als die Antworten der drei Kirchen eintrafen. Sie mißbilligen zwar die Doktrin Calvins durchaus nicht, aber sie treten ihr auch nicht mit dürren Worten bei, stellen vielmehr die Erwählung zum Heil in Christo in den Vordergrund und lassen sich über die Verwerfung nur sehr vorsichtig aus. Um so kräftiger mahnen sie allesamt zur Mäßigung. Die Berner sprechen es geradezu aus, Hieronymus sei als ein Schwacher im Glauben anzusehen, und der ganze Streitfall darum möglichst auf seelsorgerlichem Wege aus der Welt zu schaffen, wozu doch nach allem, was Bolsec zugestanden habe, eine Möglichkeit vorhanden sein müsse.[222]) Calvin war betroffen und aufs äußerste erbittert über die „Barbarei" und „Unmenschlichkeit", mit welcher man die Genfer Kirche in ihrer Bedrängnis, wie er meinte, schnöde im Stich gelassen habe.[223]) Dennoch verzagte er nicht, sondern faßte der Lauheit gegenüber, die ihm auswärts begegnete, die ihm ergebenen Genfer Kräfte nur um so enger zusammen. Am 18. Dezember 1551 brachte er in der Kongregation seine Lehre nochmals zum feierlichsten und nachdrücklichsten Vortrag, den alle Prediger des Genfer Gebietes der Reihe nach durch ihr Zeugnis bestätigten.[224]) Unter dem Eindruck dieser einmütigen Kundgebung

erreichte er es dennoch, daß Bolsec am 22. Dezember, obwohl man ihm aus Rücksicht auf die Berner Herren und seine lange Gefangenschaft gnädig sein wolle, zu ewiger Verbannung aus dem Gebiet der Stadt verurteilt wurde.[225])

Für den modernen Menschen, der aus der heutigen Denkweise heraus auf die Kämpfe jener Tage zurückschaut, ist es nicht leicht, zur Würdigung des unglücklichen Prozesses, der so zum Abschluß gebracht wurde, den rechten Standpunkt zu gewinnen. Die Gerechtigkeit fordert, daß wir, anstatt sofort über Unduldsamkeit und Verketzerung zu schreien, uns in die Lage Calvins und seiner Zeit hineinversetzen. Dann werden wir wenigstens begreifen, warum er für seine theologische Doktrin mit so unnachsichtiger Schärfe, mit so blinder Schroffheit stritt. Es steht nicht so, als hätte Calvin gar keine Einsicht in den fundamentalen Unterschied zwischen Theologie und Religion gehabt. Der Genfer Katechismus beweist dies gerade in der Art, wie die Erwählungslehre mehr vorausgesetzt, als ausführlich vorgetragen wird; Bolsec selbst hatte beobachtet, daß der Reformator in seinen Predigten weniger hart rede als in der Institutio.[226]) Außerdem hatte Calvin in seiner Stellung zu Melanchthon und bei anderen Gelegenheiten gezeigt, daß er keineswegs gesonnen war, der gesamten evangelischen Kirche das Joch einer und derselben Theologie aufzuerlegen. In dem Verhältnis verschiedener theologischer Schulen und verschiedener Kirchenkörper verstand er und billigte er, so sehr er die Einheit schätzte, ein gewisses Maß der Freiheit. Daß er gleichwohl in seiner kleinen Genfer Kirche sich gegen eine von der seinigen abweichende Theologie inbezug auf sein Grunddogma mit aller Kraft wehrte, war, geschichtlich angesehen, nicht nur berechtigt, sondern fast eine Notwendigkeit. Aus den Worten des niederländischen Herrn von Falais hört man einen Ton heraus, denen verwandt, welche später die Herren Staaten anschlugen, die Beschützer der Remonstranten, mit denen die allmähliche Zersetzung des Calvinismus anhebt. Diese eine Parallele genügt, um zu erkennen, der Calvinismus wäre in seiner Wurzel angekränkelt, wenn an seiner eigensten Heimstätte und so früh

der Widerspruch gegen das Dogma der Prädestination hätte um sich greifen können. Aber freilich, dieses Zugeständnis schließt noch nicht die Rechtfertigung der Art in sich, wie Bolsec wenigstens in Genf zum Schweigen gebracht wurde. Man muß sich wundern, daß Calvin bei seinem gewohnten Scharfsinn den für ihn so wenig günstigen Ausfall der Schweizer Antworten nicht voraussah! Als sie aber angelangt waren, verrät es wieder den außerordentlichen Einfluß, mit dem dieser geschlossene Denker die Geister zu zwingen vermochte, daß gleichwohl alle Amtsbrüder und auch der Rat zuletzt für seine Theologie entschieden. Da fragt man doch unwillkürlich, war es diesem Manne von so überlegener Geisteskraft wirklich nicht möglich, auf dem Wege gütlicher Vereinbarung von Bolsec so viel zu erlangen, daß der Genfer Kirche die Gefahr der Zersplitterung, aber auch dem Rate der Richterspruch in einer theologischen Frage, in der die Richter unmöglich kompetent waren, erspart blieb? Wir möchten darum meinen, daß diesmal das Berner Gutachten das Richtige traf. Der Versuch zu gegenseitiger freundlicher Auseinandersetzung war ja auch gemacht. Wenn er sobald scheiterte, so lag die Schuld zum Teil an dem Charakter Bolsecs, der in seinem wahren Lichte sich erst später enthüllte; aber freilich auch Calvin ist nicht freizusprechen. In der Festigkeit der eigenen Überzeugung gebricht es ihm an der Fähigkeit, sich in das Denken und Fühlen kleinerer und dann doch widerstrebender Charaktere zu versetzen. Der Mangel hatte ihm schon früher geschadet; die verderblichen Folgen des Bolsec-Handels waren derart, daß Calvins Werk eine Weile so gut wie verloren schien.

II.

In Bolsec hatte sich Calvin einen unversöhnlichen Gegner geschaffen. In den sechziger Jahren kehrte er nach Frankreich und zum Katholizismus zurück und trat mit seiner „Geschichte des Lebens, Sitten, Taten, Lehre, Standhaftigkeit und Tod Calvins“ (1577), einer niedrigen Schmähschrift, in die Fußtapfen des ehemaligen Freundes und spätern Verleumders des Reformators, Franz Baudoin. Dieser wissenschaftlich bedeutende,

aber äußerst charakterlose Jurist, von dem der berühmte Kritiker Bayle schrieb, daß er seine Religion siebenmal wie ein Hemd wechselte, war von Calvin in den vierziger Jahren fast wie ein Sohn in seinem Hause aufgenommen worden. Als er aber 1561 aus dem Dienst Straßburgs und der Pfalz in den Antons von Navarra und der Guisen übergetreten, von seinem einstigen „Vater" — freilich mit schonungsloser Heftigkeit — öffentlich getadelt wurde, fiel er über ihn in zwei giftigen Pamphleten her. Den vereinten Bemühungen Baudoins nnd Bolsecs ist es in der Tat gelungen, dem Charakterbild des Reformators eine Reihe von Verleumdungen aufzubrennen, welche die feindselige Geschichtschreibung bis zum heutigen Tage zu wiederholen nicht müde geworden ist.[227]) Im Jahre 1551 erschien jedoch Bolsec vielen als Märtyrer seiner Überzeugung. Er lebte als Arzt auf Berner Gebiet ganz in der Nähe Genfs in Veigy, später in Thonon, und schuf überall durch Klagen und Anklagen viel gehässige Unruhe. In Veigy pflegte er mit seinem Gönner, dem Herrn von Falais, engen Verkehr. Unter diesen Umständen wandte sich Calvin von dem so viele Jahre umworbenen niederländischen Edelmann gleichfalls ab. Auch er fiel ihm jetzt unter das Schriftwort: „einen ketzerischen Menschen fliehe", und trotz eines Versöhnungsversuchs wurde der Bruch unheilbar. Seitdem aber verschwindet Jakob von Burgund aus der Geschichte, wir wissen so gut wie nichts mehr über sein und seines Hauses Geschick. Doch nicht bloß in der Schweiz wurden ungünstige Urteile laut. Sogar Melanchthon hatte von dem Fall Bolsec gehört, und er äußerte darüber im Freundeskreise: „In Genf sind solche Kämpfe über das stoische Fatum entstanden, daß man einen Mann ins Gefängnis geworfen hat, der mit Zeno nicht übereinstimmt."[228])

Calvin eilte, sich zu verteidigen. Da noch immer von dem Werke, welches er 1543 gegen den mittlerweile verstorbenen Pighius veröffentlicht hatte, der zweite Teil ausstand, so nahm der Reformator jetzt die liegengebliebene Arbeit auf. In Fortsetzung jener Schrift legte er eine Abhandlung über „die ewige Auswahl Gottes" vor, welche sich als gemeinsames Bekenntnis (consensus) der Genfer Pastoren bezeichnete und mit einer

Widmung an den Genfer Rat unter dessen Namen und Billigung ausging.[229]) Doch es fehlte viel, daß dadurch auch nur in der Stadt der Widerspruch gebändigt wäre. Die Opposition freute sich vielmehr in der Stille, daß dem Ansehen des gefürchteten Kirchenhauptes endlich ein Riß beigebracht war, und so begann nunmehr der traurigste Abschnitt in Calvins Genfer Wirksamkeit. Der Rat hatte allerdings, nochmals der geistlichen Autorität weichend, die Prädestination als Bekenntnis der Genfer Kirche anerkannt, aber das war nicht im Sinne der entschiedenen Vertretung der Lehre gemeint. Er gab sogar die Erlaubnis zum Druck der eben erwähnten Verteidigungsschrift nur, nachdem zuvor einige beleidigende Ausdrücke gemildert waren. In der Bürgerschaft aber murmelten viele, Schneider, Färber, sogar Frauen, Bolsec sei ein guter Mann und seine Lehre recht, Calvin aber ein Verleumder. Zum Wortführer solcher populären Anklagen machte sich im Juni 1552 ein theologisch halbgebildeter, ehemaliger Mönch, namens Trolliet, verärgert, weil man ihn 1545 nicht zum geistlichen Amte zugelassen hatte. Unter Berufung auf Melanchthon sprach er es von neuem offen aus, Calvin mache Gott zum Urheber der Sünde. Mit Behagen erörterte man in den Wirtshäusern den Streitfall. Der Reformator konnte trotz alles Eiferns von der Kanzel, trotzdem erst Farel, dann Viret dem Freunde — das Volk nannte die drei spöttisch „den Dreifuß" — zu Hilfe eilten, nicht erreichen, daß der Rat Ordnung schaffte. Es wurde ihm sogar im Laufe der monatelangen Verhandlungen verboten, die strittige Lehre weiter auf der Kanzel zu behandeln. Erst als im November Farel und Viret nochmals mit kräftigen Ermahnungen eingriffen, gelang es, den Rat zu der Erklärung zu bewegen, die Institutio sei ein gutes und heiliges Buch; freilich wenige Tage später wurde auch Trolliet offiziell bestätigt, daß er ein Ehrenmann sei.

Bei solcher Ungewißheit der Lage geriet natürlich das kirchliche Leben, besonders die Zuchtordnung immer mehr in Verfall. Des Nachts zogen „die Kinder von Genf" durch die Straßen und sangen unanständige Lieder nach der Melodie der Psalmen. Fast Woche für Woche erschienen die Konsistorialen

vor dem Rat und klagten über Ausschreitungen, aber sie fan[d] nur laue oder gar keine Unterstützung. Die Parteiführer, [e]in Berthelier, ein Bonna, der jüngere Sept u. a. erklärten de[m] Konsistorium geradezu, daß es gar kein Recht habe, ihnen d[as] Abendmahl zu versagen.[230]) Immerhin fand der Rat von 15[5.] trotz aller Feindseligkeit, wie wir sahen, nur zu halben Ma[ß]regeln Mut. Dagegen schufen die Wahlen für 1553, für d[ie] man absichtlich den Wahlmodus ein wenig änderte, eine Be[]hörde, die mit Perrin als erstem Syndik zu dem Äußerst[en] bereit zu sein schien. Nicht nur ließ sie es an durchgreifend[er] Hilfe mangeln, wenn die Konsistorialen sich über Auflehnun[g] der Zensurierten beschwerten, sondern die Opposition benutz[te] ihre Machtstellung nunmehr zu direktem Angriff. Zunäch[st] schloß man die ins Bürgerrecht aufgenommenen Geistlichen – Calvin selbst wurde erst am 25. Dezember 1559 Bürger vo[n] Genf, da er bis dahin, um allem Argwohn zu entgehen, s[ich] nicht darum beworben hatte — von der Teilnahme an dem G[e]neralrat aus. Vorzüglich aber bereitete man den eingewandert[en] Franzosen Schwierigkeiten, von denen behauptet wurde, Calv[in] verpflichte sie durch einen feierlichen Eid zu unbedingter Folgsa[m]keit; man forderte ihnen alle Waffen ab mit Ausnahme des Degen[s,] den sie aber auch nur außerhalb der Stadt tragen durften. Sch[on] im Dezember 1552 schrieb Calvin an Dryander in Straßburg üb[er] alle seine Prüfungen, die er mit Geduld trage, indem er ihm z[u]gleich ein vom 28. November 1552 datiertes Schreiben an M[e]lanchthon zur Weiterbesorgung sandte: „Wer weiß, wie viele A[n]fechtungen, die nur auf uns zielen, müssen wir mit Stillschweig[en] übergehen, wie viele Beleidigungen hinunterschlucken, wer wei[ß,] wie viele Sünden verzeihen!" Bullinger gegenüber aber kla[gt] er: „Dahin hat's die rasende Wut gebracht, daß Verdacht [er]regt, was ich auch sage. Selbst wenn ich spräche, es sei [am] Mittag hell, würden sie sofort anfangen zu zweifeln."[231])

Es war der Tiefpunkt in seiner ganzen Genfer Wirksa[m]keit, den Calvin mit solcher Bitterkeit schildert. Wie win[zig] nehmen sich auf den ersten Blick diese reformatorischen Käm[pfe] neben den großen Momenten im Leben der deutschen Re[formatoren aus]

matoren — Luther in Worms, Melanchthon in Augsburg — aus!" Jene standen vor Kaiser und Reich, vor der deutschen Nation, ja der ganzen Kulturwelt, Calvins Kampfplatz war die kleine enge Stadt, seine Gegner Durchschnittsmenschen mit beschränktem Gesichtskreis. Seine Leiden hatten nichts Welterschütterndes an sich, es waren die Leiden des Pastors, der täglich die kleinlichen Anläufe übelgesinnter Widersacher ertragen muß. Und doch, wer möchte sagen, was mehr sittliche Kraft und Größe erforderte: die verantwortungsreichen Tage jener großen Verhandlungen oder diese Jahre hindurch immer erneuten, aus nächster Nähe treffenden Nadelstiche der Reibungen und Demütigungen? Zudem handelte es sich in Genf bei aller Geringfügigkeit des Einzelstreits auch um ein hohes Ziel, das im Hinblick auf die gedeihliche Fortentwicklung des Protestantismus neben der gewaltigen Auseinandersetzung mit Rom wohl seinen Wert behauptet. Ferner spielten die großen Fragen der Zeit in diese Kämpfe fort und fort hinein. Gerade jetzt stehen wir vor einem Ereignis, durch das mit einem Schlage das kleine Genf zum Schauplatz eines Widerstreits wurde, den die Geschichte des religiösen Denkens der Menschheit niemals vergessen wird.

Wie oft ist's schon in dem Leben aller heldenhaften Charaktere, die für große Ideen ringen, geschehen, daß sie gerade im Augenblick der schwersten Niederlage und Niedergeschlagenheit am Vorabend des vollkommenen Sieges angelangt sind! So erlebte es Calvin im Jahre 1553, und zwar wurde der günstige Umschwung diesmal durch die Ankunft des Mannes herbeigeführt, dessen Zusammenstoß mit dem Reformator spätere Geschlechter für das unheilvollste Kapitel seiner Biographie halten möchten, durch den Spanier Michael Servet! In einem doppelten Sinne brachte Servet in dem Lebenswerk Calvins die Krisis: in Genf ward er ihm zum Retter, aber für die Gesamtwirkung des Reformators auf die Zukunft wurde nichts verhängnisvoller, als die Tragödie, die sich an seinen Namen knüpft. Trotz der hohen Bedeutung des Zwischenfalls dürfen wir jedoch hier den verschlungenen Pfaden der Servet-

forschung[232]) nur bis zu dem Grade nachgehen, daß wir ;
einer gerechten Würdigung des Verhältnisses der beiden Gegn
instand gesetzt werden.

Hauptsächlich aus den romanischen Ländern zog, nachdem
es eben gelungen war, der Schwärmerei der Täufer mit blutigen
Gewaltmaßregeln, aber auch mit einer beschränkten Anerkennung
ihrer Tendenzen einen Damm entgegenzusetzen, eine neue noch
gefährlichere Welle des Radikalismus herauf. Die Antitrini-
tarier wollten nicht sowohl das kirchliche Leben, die christliche
Ethik reformieren, vielmehr griffen sie die seit den ersten Jahr-
hunderten als die Grunddogmen der Christenheit feststehenden
Lehren von der Dreieinigkeit und der Gottessohnschaft Christi an.
Ihr Streben hängt jedoch trotz des verschiedenen Zielpunktes mit
dem der Anabaptisten inniger zusammen, als man beim ersten
Augenschein glauben möchte. Nicht bloß durch den revolutio-
nären Charakter ihres Auftretens, sondern auch durch den
innersten Ausgangspunkt ihrer kritischen Position. Wie die
Täufer, sind auch sie von Haus aus Mystiker; auch sie be-
trachten die Wiedergeburt als einen Prozeß der Vergottung
Daraus durfte ein durch nichts gehemmter, kalt wägender Ver-
stand nur die Konsequenz für Christus ziehen, so war auch e
nur ein vergotteter Mensch, der in einer Linie mit allen andere
Erleuchteten und Heiligen, seinen Vorzug nur „der Mitteilun
der Gnade und Gottheit" dankt. Es ist aber kein Zweife
wenn dieser in verstandesmäßige Kritik aufgelöste religiöse Radi-
kalismus in dem werdenden reformierten Protestantismus si
irgendwie festsetzte, so war es nach Menschengedenken um d
Reformation Westeuropas geschehen.

Michael Servet — oder wie er sich auch schrieb Servetu
Serveto — war der entschlossenste Vertreter des Antitrin
tarismus. Wie er es geworden, ist nicht mehr ersichtlich,
über seiner Jugend bei den Widersprüchen seiner eigenen Au
sagen nicht mehr zu lichtendes Dunkel liegt. Geboren wurde
entweder in Tudela im Königreich Navarra oder in Villanue
in Aragonien, und zwar sei's 1511, sei's 1509; manches spric
sogar dafür, daß sein Geburtsdatum noch höher hinaufzurück

ist.[233]). Ins Licht der Geschichte tritt er erst mit seinem Aufenthalt in Deutschland, wohin er wahrscheinlich im Gefolge des kaiserlichen Beichtvaters Quintana gelangte. Ums Jahr 1531 treffen wir ihn in Basel und Straßburg in Verhandlungen mit Ökolompad, Butzer und Capito über das Verhältnis des ewigen Worts zu dem Menschen Jesus nach der Schrift und den ältesten Kirchenvätern, auch schon über das Recht der Verfolgung der Ketzer durch die Obrigkeit. Die Reformatoren nahmen den Spanier trotz seines hochfahrenden Tones zunächst freundlich auf, wiesen jedoch seine Ideen zurück und suchten ihn eines besseren zu belehren. Servet aber benutzte die Abneigung des lutherisch gesinnten Druckers Johannes Setzer in Hagenau gegen die Schweizer und Straßburger Theologen, um bei demselben seine ersten Schriften: „Über die Irrtümer von der Dreieinigkeit (de trinitatis erroribus)“ 1531 und „Gespräche über die Dreieinigkeit (Dialogorum de trinitate libri duo)“ 1532, erscheinen zu lassen. Hier ist die kirchliche Trinitätslehre auf den Standpunkt des schon in den Lehrkämpfen der alten Kirche abgewiesenen Monarchianismus zurückgeführt; am meisten Verwandtschaft zeigt sich etwa mit Marcellus von Ancyra. Gottes Wesen ist nach Servet an sich völlig unerkennbar; erst durch eine sog. Disposition, eine Modalität, nimmt er eine Person, eine Gestalt an. Die erste dieser Dispositionen oder Erscheinungsmöglichkeiten ist das Wort, durch das Gott sich in dem Menschen Jesus verkörpert habe, die zweite der Geist, durch die er in ähnlicher Weise in den gläubigen Menschen Gestalt gewinne. Die Schriften erregten überall, wo sie bekannt wurden, Abscheu vor „den verderblichsten Lästerungen unseres Christus“. Melanchthon sprach sich brieflich und sogar in seinen Loci gegen sie aus; selbst Butzer warnte den kecken Neuerer, wenn er sich verriete, würde sicherlich die Obrigkeit wider ihn einschreiten.[234])

Nach dem Mißerfolg in Deutschland ließ Servet zunächst seine Ideen ruhen oder gab ihnen wenigstens keinen literarischen oder öffentlichen Ausdruck. Wir finden ihn jetzt unter dem Namen Villanovanus oder Michel de Villeneuve in Paris Medizin studierend, in Lyon als Korrektor einer Druckerei, nochmals in

Paris und etwa zwei Jahre als Arzt in Charlieu in Südfrankreich. Überall ist er auf verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten mit gewohntem Scharfsinn tätig; z. B. entdeckte er zuerst das Gesetz des Kreislaufs des Blutes. Seit 1540 lebte er als Arzt in geachteter und gewinnbringender Stellung in Vienne in der Nähe des Erzbischofs Paulmier, der seine wissenschaftlichen Verdienste schätzte. Doch je mehr er zu Ansehen kam, desto lebhafter beschäftigten ihn aufs neue die einstigen theologischen Gedanken. Mit Hilfe reicherer philosophischer Studien näherte sich jetzt sein System dem Neuplatonismus, und zwar in einer dem Scotus Erigena verwandten Form. Das Wort ward nun für ihn die ideale Vernunft, darin der dunkle Gott sich eine „verständige Seele" gibt, die Uridee, welche alle Ideen, das Wesen aller Dinge, in sich faßt. Durch die Modalität des Geistes geht diese Uridee in die Verschiedenheit der Erscheinungen der Welt über, so daß alles, was da besteht, eine lange Reihe von immer geringeren Erscheinungsformen Gottes darstellt. So ist jede Unklarheit in dem Verhältnis der göttlichen Dispositionen zu seiner Offenbarung in Schöpfung und Erlösung beseitigt, aber zugleich die christliche Trinität, die Servet immer fluchwürdiger erschien, ganz und gar in neuplatonischen Pantheismus verwandelt. Mit dieser in vorchristliches Heidentum zurücklenkenden Spekulation verband sich jetzt auch eine Verflachung des Christentums auf ethischem Gebiete. Vor dem 20. Lebensjahre könne, so meinte Servet, von eigentlicher Sünde beim Menschen nicht die Rede sein. Hernach werde sie durch die Geistesmitteilung in der Erwachsenentaufe — die Kindertaufe wird nun auch entschieden bekämpft —, durch die Geistesspeise des Abendmahls, gute Werke, endlich durch ein Reinigungsfeuer nach dem Tode ganz getilgt. Die neu begründete Lehre aber legte Servet in einem nach und nach entstehenden, aus mancherlei Abhandlungen, Briefen u. dgl. zusammengesetzten Werke nieder, welchem er den anmaßlichen Namen „des Christentums Wiederherstellung (Christianismi Restitutio)" gab. Das ursprüngliche Christentum, das seit den ökumenischen Konzilien vollständig verderbt, weder in dem apokalyptischen Babel des antichristlichen Rom, noch auch in der pro-

testantischen Kirche eine Heimstätte fände, sollte jetzt in seinem wahren Charakter der Welt von einem Manne offenbart werden, der sich alle diese Jahre äußerlich völlig dem Katholizismus anbequemte.

Je mehr die „Wiederherstellung des Christentums" sich der Vollendung zuneigte, desto dringender wurde für Servet die Frage, ob sich eine Gelegenheit bieten werde, das Buch zum Druck zu bringen. Der aus Basel stammende, evangelisch gesinnte Verleger Jean Frellon in Lyon, an den er sich wohl zunächst wandte, verlangte allem Anschein nach ein Gutachten von Calvin. So trat Servet nach der verfehlten Zusammenkunft in Paris 1534 aufs neue in Verbindung mit dem Genfer Reformator, sandte ihm eine längere Reihe von Briefen, ja einen Teil des Manuskripts der Restitutio. Calvin hatte schon in der ersten Ausgabe der Institutio auf Servets christologische Ansichten Bezug genommen; jetzt suchte er ihn zunächst ohne Bitterkeit in ruhiger Erörterung der Streitpunkte zu widerlegen, und verwies für weiteres auf sein Lehrbuch. Damit aber meinte er, mehr als genug getan zu haben. An Frellon schrieb er am 13. Februar 1546, wenn Servet in seinem bisherigen Stile fortfahre, so dürfe er sich nicht länger mit ihm abgeben, sondern müsse ihn „für einen Satan" ansehen, der ihn nur von nützlicheren Studien abhalte. Ja, an demselben Tage rief Calvin Farel gegenüber mit Bezug auf das Anerbieten Servets, zu weiterer Verhandlung ihn in Genf aufsuchen zu wollen, aus: „Wenn er kommt, so werde ich ihn, falls mein Ansehen noch etwas gilt, nicht lebendig von dannen ziehen lassen!" Doch der verrufene Ketzer hörte immer noch nicht auf, Schreiben hochfahrenden Tones, auch ein Exemplar der Institutio mit zahlreichen Randglossen, nach Genf zu schicken. Er wandte sich an Viret, an Abel Poupin, und hielt dem letzteren vor, sie hätten statt eines Gottes einen dreiköpfigen Cerberus.[235])

Da keine andere Möglichkeit blieb, entschloß sich Servet endlich, sein Buch heimlich in Vienne drucken zu lassen; anfangs 1553 versandte er es ebenso heimlich zur Messe nach Lyon und Frankfurt. Die Kunde davon drang jedoch alsbald nach Genf,

und nunmehr wurde sein Geheimnis von dort aus aufgedeckt. Ein aus Lyon geflüchteter Edelmann, Wilhelm de Trie, der Schwager Budés, schrieb an seine Lyoner Verwandten, die ihn wegen seines Übertritts zum evangelischen Bekenntnis quälten, man solle doch aufhören, Genf der Ketzerei zu beschuldigen, so lange in Frankreich selbst ein so viel schlimmerer Ketzer, der Servet oder Villeneuve, geduldet werde; zugleich legte er als Beweisstück das erste Blatt der Restitutio bei. Bei der genauen Freundschaft, welche de Trie mit Calvin verband, ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß er mit Vorwissen des letzteren handelte. Ja, als die Untersuchung in Vienne zunächst fruchtlos blieb, lieferte de Trie sozusagen im Namen des Reformators der Inquisition durch Vermittlung seines Verwandten 24 Stücke in der eigenen Handschrift Servets, welche seine Schuld unwiderleglich bewiesen. Er sagt, er habe dies Material allerdings nur mit großer Mühe von Herrn Calvin erhalten, da dieser seine Pflicht darin sehe, mit dem Schwert des Worts, aber nicht durch „solches Mittel" die Ketzereien zu widerlegen. Die Wirkung aber war, daß der Prozeß in Vienne daraufhin rasch voranschritt, und Servet würde in der katholischen Stadt zum Feuertode verdammt sein, wenn es ihm bei der milden Haft, in der man ihn hielt, nicht gelungen wäre, vorher zu entfliehen. So konnte das Gerichtsurteil vom 17. Juni 1553 nur seine Bücher und sein Bild der Verbrennung überantworten.[236])

In unglaublicher Verblendung wagte es der eben Gerettete in der Absicht, nach Neapel zu gelangen, seinen Weg über Genf zu nehmen. Indessen, kaum war er hier angelangt, so wurde er, wahrscheinlich noch am Tage seiner Ankunft[237]) — es war ein Sonntag, der 13. August 1553 — in der Kirche erkannt und auf Betreiben Calvins sofort gefangen gesetzt. Der damalige Amanuensis des Reformators, Nicolas de la Fontaine, strengte einen Kriminalprozeß wegen schwerer Ketzerei, Gotteslästerung und Beleidigung Calvins gegen ihn an, und stellte sich zugleich nach Genfer Gesetz selbst als Gefangener, bis das Recht der Klage erwiesen sei. Doch schon nach einem Vorverhör vor dem Justizleutnant am 14. und einer ersten Untersuchung der An-

legenheit durch den Rat am 15. August wird der Ankläger gegen eine durch Anton Calvin beigebrachte Kaution freigegeben, am 17. wird ihm auch die Kaution erlassen.[238]) Überhaupt machte Servets Sache von vornherein auf die Mehrzahl der Genfer Richter einen üblen Eindruck. Daher beschloß man schon am 21. August, den Prozeß offiziell im Namen des Staates zu führen, nach Vienne um Mitteilung der dortigen Akten zu schreiben und zugleich wie im Falle Bolsec die Nachbarkantone um ihr Gutachten anzugehen. Der letztere Schritt hatte hauptsächlich nur den Zweck, die Selbständigkeit des Rates gegenüber Calvin zu wahren; man legte Gewicht darauf, nicht auf sein Urteil allein hin den Spruch zu fällen. Welch einen peinlichen Widerwillen jedoch Servet den meisten Genfer Bürgern einflößte, sieht man besonders auch aus den 30 Inquisitionspunkten, die der Generalprokurator Rigot — durchaus kein Freund Calvins, sondern ein Mitglied der Opposition — nunmehr gegen ihn aufstellte. Er will wissen, ob Servet nicht von jüdischer Abstammung sei, oder wie er zum Koran stehe. Ob er denn mit seiner „Wiederherstellung des Christentums" meine, daß keiner vor ihm, auch die reformierten Kirchen nicht, etwas von der christlichen Religion verstanden habe, ob er nicht einen zügellosen Lebenswandel geführt, und nicht bedenke, daß durch seine Lehre die Jugend notwendig verderbt werden müsse! In einer weiteren Klageschrift wendet sich Rigot heftig gegen die Ansicht, welche Servet wie in seinem Buche (z. B. im 27. Briefe an Calvin), so in einer Eingabe vom 22. August geltend gemacht hatte, daß die Verfolgung der Ketzer mit dem Schwert eine Erfindung sei, von der die Apostel und die alte Kirche nichts gewußt hätten. Die Abneigung gegen Servet konnte auch dadurch nicht gemildert erden, daß am 31. August ein Gerichtsbote aus Vienne erhien, das dort gefällte Urteil mitbrachte und um Auslieferung es Angeklagten bat. Die Genfer Herren pflegten, eifersüchtig af ihre Gerichtsherrlichkeit, in allen, auch den scheinbar selbstverändlichsten Fällen, nicht auszuliefern. Um wie viel weniger hier, o sie es als eine Ehrensache ansahen, zu zeigen, daß auch das otestantische Genf am rechten Orte Justiz zu üben verstehe![239])

Bei dieser allgemeinen Mißstimmung war es eine Ta sache von weittragendster Bedeutung, daß die fortgeschrittenst Häupter der Opposition, ein Berthelier und auch Perrin, gleic wohl von ihrem Haß gegen Calvin sich verleiten ließen, fü Servet bis zu einem gewissen Grade Partei zu nehmen un auch seine Sache gegen ihren großen Gegner auszubeuten. Schon am 16. August mischte sich Berthelier in das Prozeßverfahren ein, worüber Calvin am Tage darauf sich gebührend beschwerte. Aber auch sonst finden sich genug Spuren des geheimen Ein- verständnisses zwischen dem Gefangenen und einem Teile der Opposition. Wenn Servet z. B. am 15. September an den Rat der Zweihundert appellierte, so geschah das sicherlich infolge von Einflüsterungen von jener Seite.[240] Indem aber Servet diese Unterstützung offenbar für weit ernster und einflußreicher ansah, als sie in Wirklichkeit war, hat er sich und seiner Sache nicht wenig geschadet. Im übrigen muß man ihm das Zeugnis geben, daß er während der Untersuchung eine Reihe höchst ehrenhafter Charakterzüge an den Tag legte. Die Versuche des Staatsanwalts, ihm einen sittlichen Makel anzuhängen, fielen nach allem, was wir hören, in nichts zusammen. Ebenso achtenswert ist die Sorgfalt, mit welcher Servet etwaige Mit- schuldige, die Drucker seines Buches und den Gefangenenauf- seher in Vienne, von jedem Verdachte zu reinigen strebte. Auch verriet er nicht, an welche Schuldner sein nicht unbeträchtliches Vermögen, das die französische Behörde konfisziert hatte, aus- geliehen sei.[241] Nur einem Manne gegenüber verlor er all Besonnenheit. Calvin war schon am 17. August offen als de eigentliche Ankläger hervorgetreten, er nahm teil an den Ver- hören, disputierte mit seinem Gegner und wechselte mit ih die entscheidenden Schriftsätze über seine falsche Lehre. S Ziel stand für ihn von vornherein fest, was er am 20. Augu an Farel schrieb: „Ich erwarte zum mindesten ein Todesurte nur wünsche ich die Strafe nicht in der gräßlichen Weise (d Verbrennung) ausgeführt." Damit vereint sich sehr wohl, d es für ihn ein noch größerer Triumph gewesen wäre, wenn d schlimme Ketzer widerrufen oder doch Zeichen der Mäßigu

und Bescheidenheit gegeben hätte, die auf Sinnesänderung hoffen ließen; dann wäre wohl Calvin bereit gewesen, das Schlimmste von Servet abzuwenden.[242]) Doch das gerade Gegenteil war bei dem Spanier der Fall. Schon am 17. August, als die beiden Gegner zuerst gegenübertraten, verließ ihn die Vorsicht, die er anfänglich geübt. Immer maßloser, ja geradezu toll aber wurde seine Haltung, als er mit Berthelier und seinen Genossen Fühlung genommen hatte. Infolge eines heftigen Streites um das Exkommunikationsrecht, der in den ersten Tagen des September alles andere, auch den Gefangenen im Kerker, in den Hintergrund drängte, infolge der verspäteten Absendung der Schriftstücke an die Schweizer Kantone, die erst am 21. September erfolgte, zog sich der Prozeß in die Länge. Voller Hoffnung meinte Servet nun, sich alles erlauben zu können. In den Randglossen, mit denen er die letzte lange Widerlegungsschrift der Genfer Prediger bedeckte, nennt er Calvin fast regelmäßig „Simon den Magier", oder Lügner, Sykophant u. dergl. Ja, in einer Eingabe vom 22. September trat der Verblendete mit dem Rufe: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit, Gerechtigkeit!" gar als Ankläger gegen Calvin auf. Er verlangte, daß „der Magier" aus der Stadt gejagt, und sein Vermögen ihm, Servet, zum Ersatz seiner in Frankreich konfiszierten Habe gegeben werde.[243])

Doch als der Gefangene diesen törichten Antrag stellte, neigte sich sein Geschick mehr und mehr zur Erfüllung. Denn es war vorauszusehen, daß die Antworten der Schweizer Städte in diesem Falle anders als in dem Bolsec-Handel lauten würden. Freilich ein heikler Punkt war auch hier; man sieht's aus dem Briefe Calvins an den Prediger Sulzer vom 9. September, den er nicht ohne Absicht gerade nach Basel sandte. Über die von Servet aufgeworfene Frage, ob eine evangelische Obrigkeit wirklich verpflichtet sei, erklärte Ketzer im Wettstreit mit der päpstlichen Inquisition mit dem Tode zu strafen, bestand, wie wir hören werden, keineswegs in allen evangelischen Kreisen volle Einmütigkeit. Aber unter dem Eindruck der unerhörten Blasphemien des Spaniers scheint man an den maßgebenden

Stellen der Städte Zürich, Schaffhausen, Basel und Bern die Seite der Sache gar nicht weiter inbetracht gezogen zu habe[n]. Ihre Antworten waren einig in der Bezeugung des Absche[us] gegen die unerträglichen Angriffe auf das Haupt- und Grun[d]stück der christlichen Wahrheit, in Lobsprüchen über den sonde[r]lichen Eifer und die Rechtschaffenheit der Genfer Geistliche[n] sowie in der Mahnung an den Rat, er möge den Übeltät[er] so strafen, daß er sein Gift nicht mehr weiter zu verbreit[en] imstande sei. Als der Bote diese Bescheide am 19. Oktob[er] zurückbrachte, war die Entscheidung gefallen. Zwar versuch[te] Perrin auch jetzt noch Weiterungen zu machen, indem er bea[n]tragte, vor dem Urteil den Rat der Zweihundert zu frage[n]. Doch vergeblich. Schon am 26. Oktober wurde der unglücklic[he] Spanier verdammt, bei lebendigem Leibe verbrannt zu werde[n]. Das Urteil wurde gleich am folgenden Tage vollzogen, trotzde[m] wie Calvin versichert, die Prediger baten, eine gelindere Todesa[rt] zu wählen. Farel, der auf den Wunsch Calvins auch diesmal he[r]beieilte, geleitete den Unglücklichen zur Richtstätte, mehrfach a[uf] ihn eindringend, er möge widerrufen. Doch Servet starb mit Bitt[e] um Verzeihung für das, was er aus Unwissenheit gesündigt, ab[er] auch mit dem Gebet zu Gott um Gnade für seine Gegner.[24]

Der Scheiterhaufen des Antitrinitariers gilt bis zum he[u]tigen Tage für den dunkelsten Flecken auf dem Lebensbilde d[es] französischen Reformators; vielen genügt die Erinnerung an dies[es] einzige Ereignis, um mit Calvin fertig zu sein. In der T[at] darf sein Anteil an dem unseligen Schicksal Servets nicht ve[r]kleinert werden. Calvin wollte seinen Tod, sobald er sich a[ls] unbelehrbarer und unverbesserlicher Gotteslästerer herausgeste[llt] hatte, und er hat mit allen Mitteln, auch dem der Denunziatio[n] daraufhin gearbeitet. Diese Tatsache ist zu allererst festzustelle[n]. Calvin trifft die volle Verantwortung für das Ereignis d[es] 27. Oktober. Aber mit der gleichen Bestimmtheit müssen w[ir] hinzusetzen, die Verfolgung Servets war keineswegs ein Aus[]fluß persönlichen Hasses, sondern vielmehr des Pflichtgefühl[s] Calvins. Hier stehen wir wieder einmal vor der fast furch[t]baren Folgerichtigkeit, mit welcher dieser Mann, was er f[ür]

recht erkannte, zur Durchführung brachte. Mag dies Pflichtgefühl nach heutigem Urteil ein gebundenes, in die Irre geleitetes gewesen sein, so würde doch alle geschichtliche Gerechtigkeit aufhören, wollte man das sittliche Urteil über die Taten der Vergangenheit nur nach unserer, nicht nach der Erkenntnisstufe der früheren Zeiten fällen. Calvin, der Vertreter der Gedankenzucht wie der Sittenzucht, war vollkommen davon durchdrungen, daß es die von Gott gegebene Aufgabe der christlichen Obrigkeit sei, Irrlehrer wie Servet gleich einer verderblichen Pest, gleich einem Mörder des leiblichen Lebens auszurotten. Diese seine Überzeugnng war in seiner theokratischen Staatsauffassung begründet;[245] er teilte sie mit bei weitem der Mehrzahl seiner Zeitgenossen. Wie viele arme Wiedertäufer sind auch in den protestantischen Ländern, auch in den lutherischen Staaten hingerichtet worden! Bezüglich Servets schrieb Melanchthon am 14. Oktober 1554 seinem Freunde in Genf: „Ich danke dem Sohne Gottes, der in diesem deinem Kampfe entschieden hat. Auch dir ist die Kirche Dank schuldig und wird dir ihn in alle Zukunft schulden . . . Ich sage auch, daß eure Obrigkeit recht gehandelt hat, als sie diesen Lästerer nach ordentlichem Richterspruch töten ließ."[246] Bei einer Tat, wie dieser, die aus Gewissenspflicht geschieht, kann man füglich nicht von persönlicher Schuld reden. Nur ein freilich schwerwiegender persönlicher Makel bleibt an dem Reformator haften. Als er im Februar 1554 seine „Verteidigung des orthodoxen Glaubens an die h. Dreieinigkeit gegen die abenteuerlichen Irrungen Servets" ausgehen ließ, hat er zwar in ruhigem Selbstgefühl die wichtigsten Akten des Prozesses samt den giftigen Bemerkungen Servets völlig unverändert in seine Schrift aufgenommen. Aber er hat nicht den Mut einzugestehen, ja er bestreitet es mit dürren Worten, daß durch seine Bemühung die Gefangennehmung Servets in Vienne erfolgt sei.[247] Das ist nach unserer Kenntnis der Tatsachen eine offensichtliche Unwahrheit, und darum in unseren Augen ein weit schmerzlicherer Flecken auf dem Ehrenschilde des Reformators als alles andere, was mit der Tragödie Servets zusammenhängt.

Doch wenn mit dieser einzigen Einschränkung die Laute
keit des sittlichen Charakters Calvins aus dem Streit m
Servet unangetastet hervorgeht, so ist damit die weitere Frag
noch nicht erörtert, ob es denn für Calvin gar keine Mög
lichkeit gab, aus der Gebundenheit der theokratischen Staats
auffassung seiner Zeit sich zu einer bessern Erkenntnis durch
zuringen. Das Evangelium ist doch ebenso sehr die Botscha
der Freiheit als der Wahrheit. Trotz der allgemeinen Herrscha
des theokratischen Gedankens bei Protestanten wie Katholik
lag es auch schon damals nicht so, als seien gar keine Stimm
in einem andern Sinne laut geworden. Vielmehr hatten Era
mus, vor allem Luther, ferner manche Täufer und Spiritualiste
auch Butzer gelegentlich mehr oder minder klar einer mehr od
minder beschränkten Gewissensfreiheit das Wort geredet.[248] Ab
darauf nimmt Calvin keine Rücksicht; in der Theokratie u
der Zucht, wie er sie in Genf handhabte, bleibt für das Recht d
Denk- und Gewissensfreiheit kein Raum. Wir können hier n
erneut wie im Falle Bolsec auf die frühzeitige Verengung un
Abschließung seines Denkens hinweisen. Dieser reiche Geis
der wie kein anderer eine Fülle religiöser und theologisch
Ideen seiner Zeit entnommen und in sich verarbeitet hatte, wa
nachdem er einmal abgeschlossen, rasch alternd und ganz vo
seinen praktischen Aufgaben hingenommen, nicht mehr imstand
weiteren Anregungen Folge zu geben. Demgemäß ist in de
letzten Ausgabe der Institutio bei aller Größe des Aufbau
und der machtvollen Geschlossenheit der Gedankenentwicklun
doch zugleich ein scholastischer Zug nicht zu verkennen; in diese
Beziehung wurde wie Melanchthon für die lutherische, so Calvi
der Wegbereiter für die reformierte Orthodoxie.

Der Scheiterhaufen Servets beleuchtet also doch mit seine
grellen Schein den schwächsten Punkt, zwar nicht in dem Charakte
aber in dem System des Reformators: darum traf dies Syste
denn auch von hier aus der gefährlichste Gegenstoß. Allerding
gelang es Calvin, den Ansturm des Antitrinitarismus abzu
wehren, und das war sicherlich kein geringer Gewinn. Al
1558 in der italienischen Gemeinde Genfs neue Unruhen durc

Männer wie Blandrata, Alciati, Gentile und Gribaldi entstanden, die man in gewissem Sinne als Schüler Servets bezeichnen kann, wurde die Bewegung durch das Bekenntnis, das alle Italiener in der Stadt am 18. Mai 1558 unterzeichnen mußten, und durch den Widerruf Gentiles sowie seine schimpfliche Bestrafung bald unterdrückt. Die meisten dieser Antitrinitarier wandten sich von da an nach Polen, wo sie später die Unitarierkirche des Sozinianismus mitbegründen halfen; Gentile, noch einmal in die Schweiz zurückgekehrt, wurde 1566 von der Berner Obrigkeit als rückfälliger und meineidiger Irrlehrer enthauptet.[249]) Doch aus der Asche Servets erstand dem Unglücklichen noch ein anderer Rächer, den Calvin trotz der Verachtung und Verfolgung, die er ihm widmete, auch trotz der Minderwertigkeit der Theologie seines Gegners nicht gänzlich zu vernichten vermochte. Sebastian Castellio, jener junge Humanist, der um des Hohenliedes willen aus seiner Stellung in Genf entlassen war, hatte seitdem seine dortigen Erlebnisse nicht vergessen. Er war nach Basel gezogen und da in eine so kümmerliche Lage geraten, daß er, um etwas zu erwerben, gleich andern armen Baselern sich daran gab, mit einem langen Haken das Treibholz auf dem Rheine aufzufangen. In den lange währenden Notjahren wurde sein Haß gegen den Genfer Feind, den er als den moralischen Urheber aller seiner Leiden betrachtete, nur immer grimmiger. Jetzt, nachdem er in Anerkennung seiner berühmten Bibelübersetzung in ciceronianischem Latein endlich eine bescheidene Stellung an der Basler Universität erlangt hatte, hielt er den Augenblick zum Angriff gegen Calvin gekommen. Er erneuerte nicht den Antitrinitarismus Servets; wohl aber griff er die verwundbarste Stelle in Calvins System heraus, nämlich die Frage nach der Bestrafung der Ketzer. Unterstützt von einer Gruppe Unzufriedener, die sich durch den Gang der Reformation in den Winkel gedrückt fühlten, von seinem Kollegen Curio, von dem grübelnden Zweifler Lelio Sozzini und vielleicht auch von dem berüchtigten Sektierer David Joris, gab er unter dem Pseudonym Martinus Bellius (1554) eine Sammlung der mannigfaltigsten Zeugnisse gegen

die Anwendung von Gewalt in Glaubenssachen heraus. De Bellius folgte eine in Dialogform äußerst geschickt abgefaßt Kritik der Schrift Calvins wider Servet, später noch eine gan Reihe von Streitschriften wider die Prädestination. Die Ve teidigung der Genfer übernahm vorzüglich Beza, der mit seine Antibellius sich die theologischen Sporen im Dienste des Ca vinismus verdiente. Aber auch der Reformator selbst gri noch einige Male gegen Castellio zur Feder; die beiden A handlungen wider den „Windbeutel (nebulo)", die sich erhalt haben, gehören zu dem Heftigsten, was er je geschrieben h Zugleich wurden auch die Baseler Behörden scharf gemac und da Castellio hier nicht minder seine Gegner hatte, gelangte nur sehr wenig von seinen Arbeiten ans Licht I Öffentlichkeit. Indessen seine Schriften feierten nach dem früh Tode des verbitterten Kämpfers (1563) eine Auferstehung. S nachgelassenen Manuskripte wurden im letzten Drittel des Ja hunderts doch noch gedruckt, und sie lieferten den Arminian einen guten Teil der geistigen Waffenrüstung zu ihrem Kam für die Freiheit des Denkens wider die prädestinatianische Ortl doxie. So führt von dem Scheiterhaufen Servets eine dire Linie in die geistigen Bewegungen hinein, welche das theok tische Staatsideal nach und nach zerschlagend, der Gewisse freiheit ihr Recht erringen: in dieser geschichtlichen Entwickel liegt die wahre Sühne für das, was unter dem Druck geb dener Zeitvorstellungen an Servet gesündigt war.[250])

III.

Der Schlag, der den Spanier vernichtet hatte, war in d Genf Calvins zugleich ein Schlag wider die gesamte Oppositio partei, von dem sie sich nie wieder völlig erholt hat. Du den Schrecken, den der unheimliche Ketzer der Masse des Vo instinktiv einflößte, erst recht durch die günstigen und ehr vollen Antworten der Schweizer Städte war Calvins geistl Autorität glänzend wiederhergestellt. Dagegen hatten sich Perrin und Berthelier durch ihre Parteinahme für Servet e Blöße gegeben, welche die meisten ihrer bisherigen Anhän

bedenklich machte. Von den unversöhnlichen Feinden Calvins löste sich fortan eine Mittelpartei ab, welche den alten Führern nicht mehr um jeden Preis folgsam, in eine schwankende Haltung geriet und bald gegenüber der zähen Energie des prinzipiell nie zurückweichenden Reformators ganz unterlag.

Die veränderte Lage zeigte sich schon in dem Kampfe um das Exkommunikationsrecht, der gerade, wie wir hörten, in enen ersten Septembertagen, als zwischen Calvin und Servet die ittern Schriftsätze hin und her gingen, aufs heftigste aufloderte. Bir erinnern uns, daß schon in den Ordonnances von 1541 die estimmungen über die Handhabung des Bannes eine Unklarzit enthielten. Es war nicht deutlich zum Ausdruck gebracht, er in letzter Instanz über die Ausschließung vom Abendmahl ı befinden habe, ob nicht auch in dieser Beziehung der Rat er dem Konsistorium stehe und in einzelnen Fällen an seinen erordnungen eine Korrektur vornehmen dürfe. Schon 1543 ıd mit weit mehr Nachdruck 1547 war diese Befugnis tatchlich für die weltliche Obrigkeit in Anspruch genommen worden. ber jedesmal gelang es der unbedingten Festigkeit des Reforatoꝛs, eine Beschränkung der Unabhängigkeit des Konsistoriums zuweisen. So hatte die ständige Übung ein Gewohnheitsrecht schaffen, und noch immer auch die Widerspenstigsten, vielleicht ch langem Zögern, sich endlich dem Konsistorium gefügt. Doch ı 1. September 1553, als das Herbstabendmahl vor der Türe nd, beantragte Berthelier, der bereits seit einem Jahre exmmuniziert war, im Rate, zur Kommunion ohne Rücksicht auf s Verbot des Konsistoriums zugelassen zu werden. Diesmal ırde das Gesuch trotz der heftigen Gegenvorstellungen Calvins ı 1. und 2. September wirklich genehmigt. Heimlich bedeutete m freilich Berthelier, er möge, um Unruhen bei der Feier zu rmeiden, diesmal noch davon abstehen, von der Erlaubnis ebrauch zu machen. Calvin, der davon nichts wußte, rüstete h aufs äußerste. An dem Abendmahlssonntag, dem 3. Sepmber, erklärte er von der Kanzel mit einem Nachdruck, dessen ur er fähig war: „Ich werde mich lediglich an die Vorschrift eines Meisters halten, die mir ganz klar und offenkundig ist!

Wir sollen heute das heilige Mahl Christi empfangen; sollte eine
sich unterstehen, sich an diesen heiligen Tisch zu drängen, dem e
vom Konsistorium untersagt ist, so ist es sicher, bei meinem Leben
daß ich mich zeigen werde, wie es meine Pflicht fordert!" Am Nach
mittag desselben Tages hielt er eine Art Abschiedspredigt, in de
Erwartung, daß nun seine zweite Vertreibung mit Notwendigke
folgen müsse — so war seine Lage in den Wochen, währen
Servet im Kerker schmachtete! Doch in Wahrheit geschah nicht;
die Majorität des Rates wich vor der entschlossenen Haltung de
Reformators zurück. Anfang November entbrannte freilich d
Streit aufs neue. Jetzt sollte auch Farel getroffen werden, d
bei seiner Anwesenheit in Genf am 1. November eine har
Predigt wider die Ausschreitungen der Jugend gehalten hat
Man zitierte ihn von Neuenburg zur Verantwortung. Doch a
er kam, drängte sich die Anhängerschaft des alten Volksman
so zahlreich zum Rathaus hin, daß auch drinnen die Stimmu
umschlug, und Perrin selbst als erster Syndik, am ganzen Lei
zitternd, Farel eine Ehrenerklärung machen mußte. Nicht mind
scheiterte der erneute Versuch, das Bannrecht des Konsistorium
einzuschränken. Zwar erklärten nun sogar die Zweihunder
daß dem Rate die letzte Entscheidung gebühre; aber erreic
wurde doch nicht mehr, als daß auch in dieser Angelegenhe
die Schweizer Kantone um ihr Gutachten angegangen wurde
Obwohl die Antworten, wie bei ihrem Staatskirchentum z
erwarten war, nur halbwegs günstig lauteten, so wagte doch d
Rat nicht, den Streit noch länger fortzusetzen. Immer deutlich
kündete sich die Zersetzung der Partei Perrins an. Indem m
die Streitfrage selbst vorläufig offen ließ, wurde — ein Zeich
des nahen politischen Umschwungs — am 30. Januar 1554 ei
offizielle Versöhnung herbeigeführt, von der nur Berthelier f
ausschloß. Durch seine Hartnäckigkeit war man genötigt, d
Gegenstand des Zwistes noch mehrmals anzurühren. Endlich a
24. Januar 1555 wurde entschieden, es solle alles beim al
bleiben, d. h. die völlige Unabhängigkeit der konsistorialen E
kommunikation war nunmehr endgültig bestätigt.[251])

Mittlerweile aber hatte Calvin und seine Gefolgsch

über die Perrinisten einen noch bedeutsameren Sieg errungen. Im Februar 1554 waren drei Syndike der calvinischen Partei, einer nur von der Gegenseite erwählt worden; noch günstiger war das Resultat bei den Wahlen des Jahres 1555, welche nicht nur im Kollegium der Syndike, sondern auch in den Räten den Freunden des Reformators die Oberhand verliehen. Seine eiserne Konsequenz hatte also doch zuletzt das Feld behalten. Die im calvinischen Geiste erzogene Jugend fing allmählich an, politisch einflußreich zu werden. Dazu mag zu dem überraschenden Siege auch mitgewirkt haben, daß in dem Regiment Perrins und seiner Genossen die sich allzu breit machende Vetternschaft vielen anstößig geworden war. Begreiflicherweise suchte nun die siegreiche Partei ihrem Übergewicht möglichste Dauer zu geben, und das Mittel dazu lag nahe genug. Die Einwanderung besonders aus Frankreich hatte, nachdem sie 1552 und 1553 ins Stocken geraten war, in den beiden folgenden Jahren einen neuen Aufschwung genommen.[252]) Jetzt entschloß man sich, eine größere Zahl der schon länger Angesiedelten — z. B. vom 18. April bis 9. Mai 1555 50, an dem letztgenannten Tage allein 16 — ins Bürgerrecht aufzunehmen, und so der calvinischen Richtung einen sicheren Anhang zu verschaffen. Doch diese Maßregel forderte den Ingrimm der Gegner heraus, und da sie kein Gehör fanden, so faßten Perrin, Vandel, Berthelier, Sept u. a. einen Plan, der sie dann völlig verderben sollte. Sie sammelten ihre Ergebenen, zumal Scharen des ausgelassenen niederen Volkes um sich, bewirteten sie freigebig in den Wirtshäusern und stachelten sie auf durch großsprecherische Reden, wie sie bald wieder die Herren der Stadt werden, das jetzige Regiment beseitigen und die Franzosen allzumal verjagen wollten. Es wurde sogar, wie es scheint, eine Art Verabredung getroffen. Am Abend des 16. Mai kehrte ein Haufe von den Schmausereien zurück, es kam zu Streitigkeiten mit der Wache, ein Auflauf entstand, auch in anderen Teilen der Stadt rotteten sich lärmende Scharen zusammen. Doch geschah in dem Tumult weiter nichts, als daß Perrin dem Syndik, der Frieden zu stiften suchte, nach dem Amtsstab griff, es aber im übrigen

zuließ, daß der Rat in der Nacht sich schleunigst versammelte, d
dann bald die Ruhe wiederherstellte. Da die Fremden sich alle st
in ihren Häusern hielten, so wurde kein Blut vergossen. Es w
ein unbesonnener, törichter Streich, aber gewiß keine Revoluti
Freilich hätte Perrin, wenn er kaltblütig und entschlossen gen
gewesen wäre, mit leichter Mühe einen Staatsstreich durchführ
und die bestehenden Gewalten umstürzen können. Aber nach ihr
ganzen Verhalten, wenn anders sie nicht für unglaublich kopfl
gehalten werden müssen, war das gar nicht seine oder sei
Helfershelfer Absicht, sondern was sie wollten, war nur ei
lärmende Demonstration, ein Pronunziamento gegen den R
und seine augenblickliche Politik.[253]) Doch Calvin und die Sein
schrieben den glücklichen Ausgang allein der wunderbaren B
wahrung Gottes zu, „der über seine armen Flüchtlinge treue Wa
hielt"; sie sahen in dem Ereignis Aufruhr und schlimm
Empörung.[254]) Daher wurde, nachdem man sich von dem ers
Schrecken erholt und in der Untersuchung die sichersten Bewe
für ein hochverräterisches Komplott erhalten zu haben mein
ein blutiges Gericht über die Rädelsführer gehalten. Man nut
die günstige Gelegenheit aus, um nach dem langen Hader
gegnerische Partei endgültig zu vernichten. Zwar konnten
Führer, Perrin selbst, ferner Berthelier, Vandel, Sept u
eine Reihe anderer sich durch die Flucht auf Berner Geb
retten; sie wurden nachträglich zum Tode oder zu ewiger V
bannung verurteilt. Vier andere dagegen, unter ihnen a
der jüngere Franz Daniel Berthelier, der ebenfalls leicht hä
fliehen können, aber im Gefühl der geringen Strafbarkeit sei
Vergehens es verschmähte, wurden erst grausam gefoltert u
dann als Empörer enthauptet.[255])

So war wiederum Blut geflossen, ehe der Sieg des c
vinischen Geistes in der Stadt entschieden war. Freilich, na
dem die Parteigegensätze sich einmal in der unerträglichen W
verschärft hatten, war dieser Ausgang vorauszusehen. Hät
die Perrinisten die Oberhand erlangt — und es wäre bei z
bewußter Energie des Führers leicht möglich gewesen —,
würde das Ende für die Gegenpartei kaum ein anderes gew

:in. Das Ereignis des 16. Mai und seine Folgen stehen genau
uf derselben Linie wie die Vernichtung der Artichauds 1540
der der „Mamelucken" im Freiheitskampf 1528.[256]) Wir später
leborene bedauern es schmerzlich, daß die Reformation Calvins
it dem blutigen Parteigetriebe vermengt ist. Aber wir dürfen
icht vergessen, daß sein hohes Ziel mit anderen Mitteln, wenig=
:ns in so kurzer Zeit, schwerlich erreichbar gewesen wäre. Die
lvinische Kirche tritt, eben weil sie den ganzen Menschen um=
ßt, überall — ich erinnere nur an die Hugenotten — zugleich
s politischer Faktor auf. Gegenüber dem einen politischen
iktor erhob sich der andere, das alte Genf, die Partei, die
: innersten Kern, wie wir sahen, den Widerstand des natür=
hen Menschenherzens gegen Calvins Ideal der heiligen Ge=
:inde verkörperte. Zwischen diesen religiös=politischen Gegen-
zen war eine Aussöhnung zumal in dem kleinen Freistaat
ht zu erwarten. Für die religiöse und kulturelle Entwicklung
: Menschheit aber war es von unendlichem Gewinn, daß
lvin in Genf letztlich nicht wie die Hugenotten in Frankreich
terlag, sondern mit seinem Ideal, wenn auch nach blutigem
mpf, durchdrang.

Doch noch eine Wolke schwebte nach der Überwindung der
eren Feinde über dem Genfer Gemeinwesen: die Feindschaft des
chtigen Bern. In den regierenden Kreisen Berns betrachtete man
kirchliche Entwicklung der Nachbarstadt schon lange mit steigen=
ı Groll, den auch der Calvin günstiger gesinnte jüngere Haller,
seit dem Anfang der fünfziger Jahre an der Spitze der Berner
istlichkeit stand, nicht wesentlich zu mindern vermochte. Die
nfer Zuchtordnung, welche manche der romanischen Geistlichen
:er Berns Untertanen immerfort lockte, ähnliches zu erstreben,
r „ihren Exzellenzen" im Rat der deutschen Stadt ein Dorn
Auge; nicht minder fehlte ihnen das Verständnis für den
ädestinatianismus Calvins. Daher hatten sie bereitwillig
lsecs Agitation gegen die Genfer Theologie geduldet. Aber
n entstand erst recht Verwirrung und Streit im Waadtlande;
ı obrigkeitliches Mandat gegen die neuen Lehren und das
isputieren über die Prädestination nutzte nicht viel. 1554,

sobald Calvin in Genf selbst ein wenig zu Atem gekommen w
versuchte er, unterstützt von seiner staatlichen Behörde, d
ernste Vorstellungen den Mißständen in seinem Sinne abzuhel
Er legte im Oktober, November und Dezember 1554 bei
und Geistlichkeit Berns schriftliche Beschwerde ein, und war
März und April 1555 mehrfach persönlich in der Nachb
stadt. Doch das Resultat der Verhandlungen war nur
steigerte Verbitterung. Die beiden Hauptgegner des calvinis
Dogmas, die Prediger Zebedäus und Lange, wurden fast glän
gerechtfertigt, dagegen allen Untertanen der Berner Lande
Gemeinschaft mit der Genfer Kirche, speziell die Teilnahme
einer Abendmahlsfeier in Genf streng verboten. Ja,
3. April 1555 drohte man, alle Bücher Calvins zu verbren
in denen irgend ein Artikel der in Bern angenommenen Le
bestritten wurde![257]) In diese gereizte Stimmung fiel
Katastrophe der Perrinisten, die nach Lage der Dinge als
Träger des bernischen Einflusses anzusehen waren, wie
Brandfackel. Nun sah sich der mächtige Kanton auch poli
um die Früchte seiner Mühen und Sorgen für Genf betro
Sofort stellte sich darum Bern auf die Seite der Vertriebe
es erlaubte ihnen sogar, ihre ehemaligen Mitbürger hart
den Toren Genfs durch allerlei Angriffe und Überfälle zu
lästigen. Noch mehr. Als im Februar 1556 der Burgre
vertrag ablief, wurde er von Bern, ergrimmt über alle erfah
Undankbarkeit, nicht wieder erneuert.

Es waren Jahre höchster Gefahr für Genf, als es
den Rückhalt eines kräftigen Bundesgenossen den Anschl
der feindseligen Weltmächte offen stand. Die Berner erwart
es auch als selbstverständlich, daß der Stolz des kleinen N
bars sich bald brechen würde. Doch Calvin stand fest im G
vertrauen; „sie hoffen," schreibt Haller von den Genfern
13. Juni 1556, „des Herrn Hilfe werde hervortreten, w
der Menschen Beistand versagt." Und endlich trug in der
dies Vertrauen den Sieg davon. Genf fand die Fürspr
der übrigen evangelischen Kantone; dazu bewährte sich
glänzendste die diplomatische Geschicklichkeit Calvins, von

ein savoyischer Agent um diese Zeit bemerkte: „Solange dieser Calvin das Regiment in der Republik führt, ist jeder Versuch, sie zu überraschen, vergeblich; denn er besitzt teuflische Mittel, um unsere Pläne scheitern zu machen." Als der romanischen Schweiz eine wirkliche Gefahr durch den savoyischen Herzog Philibert Emanuel, den Sieger von St. Quentin, drohte, mußte Bern unter dem Druck der öffentlichen Meinung in allen Kantonen sich bequemen, am 9. Januar 1558 das Burgrecht nunmehr unter erleichterten Bedingungen für Genf und auf ewige Zeiten zu erneuern. Von diesem am Lemansee bejubelten politischen Friedensschluß aber wurden die kirchlichen Gegensätze zwischen beiden Städten nicht berührt. Vielmehr verschärften sie sich gerade im Jahre 1558 bis zum völligen Bruch. Von Calvin aufs dringendste ermuntert, entschloß sich endlich Viret, mit seiner Forderung einer strengen, freien Kirchenzucht nach Genfer Muster Ernst zu machen. Der Erfolg war, daß Bern im Januar 1559 ihn wie alle übrigen calvinisch gesinnten welschen Prediger, ferner fast alle Lehrer der aufblühenden Lausanner Akademie aus den lange innegehabten Stellungen vertrieb. Die Verbannten fanden in Genf, wohin Beza schon vorher übergesiedelt war, willkommene Aufnahme. Sie brachten der neuen Heimat, während Bern verarmte, einen gerade um jene Zeit besonders schätzenswerten Gewinn.[258])

Denn durch diesen Zuwachs sah sich Calvin in der Lage, eine Lücke in seinem Genfer Reformationswerk, die er schon lange schmerzlich empfand, endlich auszufüllen. In seiner Kirchenordnung hatte er den „Doktoren", dem Lehramt, die zweite Stelle hinter den Pastoren angewiesen; aber seit Castellios Abgang war es nicht gelungen, die alte Genfer Schule nur einigermaßen auf der Höhe zu erhalten, geschweige denn sie so auszubauen, wie es der kirchlichen Bedeutung der Stadt entsprach. Es schien doch eigentümlich, daß das „mit den kostbarsten Gaben Gottes überhäufte Genf genötigt war, seine Kinder zum Unterricht in den Wissenschaften in Städte und Völker zu schicken, welche erst von ihm das viel wichtigere, die Kenntnis der wahren Gottesverehrung, empfangen hatten." Darum gab sich Calvin,

sobald Genfs innere und äußere Lage es nur irgend zuließ, d. h. sofort nach dem Friedensschluß mit Bern im Januar 1558, an die neue große Aufgabe. Durch Legate und Sammlungen, die der Reformator selbst betrieb, und bei denen er auch die 5 Sous einer Bäckerin nicht verschmähte, wurde eine hinreichende Summe zusammengebracht, um ein Schulgebäude zu errichten. Am schwierigsten war bei den mehr als bescheidenen Mitteln die Lehrerfrage, trotzdem es unter den Jüngern Calvins in Frankreich und anderwärts keineswegs an wissenschaftlichen Größen mangelte. Doch Hebraisten wie Mercier, der Nachfolger Vatables in Paris, oder Tremellius waren nicht zu haben. Da half der Umschwung in Lausanne mit einem Schlage aus aller Verlegenheit. Nunmehr konnte die neue Genfer Schule, bald Akademie, bald Collège geheißen, schon am 5. Juni 1559 eröffnet werden. Vor feierlicher Versammlung in der St. Peterskirche hielt Beza, ihr erster Rektor, eine Rede über Ursprung und Würde, Notwendigkeit und Zweck der Schule; Calvin begann und schloß die Feier mit Ansprache und Gebet. Es war eine Anstalt in enger Anlehnung an das Gymnasium Sturms in Straßburg, eine Lateinschule, welche in dem genau geregelten Fortschritt der 7 Klassen die Kenntnis der klassischen Sprachen vermittelte, gekrönt von einer, wie wir heute sagen würden, theologischen und philosophischen Fakultät. Als bezeichnende Eigentümlichkeiten des Ganzen treten hervor die durchgängige Beschränkung auf das Sprachstudium, der nach festem Lehrplan stufenweise geordnete Aufbau des Unterrichts, die Beherrschung aller wissenschaftlichen Arbeit durch die Theologie, die Erkenntnis Gottes und das Verständnis seines Worts — alles nach dem Muster Sturms und im Geiste seiner Pädagogik. Doch gibt sich in den „Gesetzen der Genfer Akademie", die jedenfalls vom Reformator selbst verfaßt sind, auch seine persönliche Eigenart deutlich kund in der stärkeren Betonung der Aufgabe der Erziehung. Die Schüler, fast militärisch in Rotten unter einem Klassenlehrer, in Dekurien unter dem tüchtigsten der jedesmaligen Zehn eingeteilt, werden einer strengen, wenn auch nicht übermäßig harten Zucht, reichlichen Gebets- und

gottesdienstlichen Übungen unterworfen; alles zu dem Ziele, ein „an Ordnung und Pflichterfüllung gewöhntes, ein ernstes, abgehärtetes, kirchlich frommes und streitbares Geschlecht heranzubilden". Die zeitgemäße Brauchbarkeit, aber auch der eigentümliche Charakter der Anstalt wird durch die Tatsache beleuchtet, daß die einige Jahrzehnte später entstandene Schulordnung der Jesuiten den pädagogischen Einrichtungen Genfs eine Reihe wichtiger Züge entnommen hat.[259])

Die bald wunderbar aufblühende neue Hochschule des Calvinismus — das Vorbild des Universitäts- und Schulwesens bei den Hugenotten und sonst in der reformierten Welt, zumal in Schottland — war die Krone der Schöpfungen Calvins in seinem Genf. Nun war das Ziel, das ihm vorschwebte, bis zu einem nur irgend möglichen Grade erreicht. Das alte Genf, in den blutigen Kämpfen mit der Opposition niedergeschlagen, machte einem neuen Genf Platz, das sich vor den Augen der Welt mehr und mehr als eine heilige Gottesstadt darstellte. Zunächst kam die calvinische Gesetzgebung jetzt zu einem, den Ideen ihres Schöpfers völlig entsprechenden Abschluß. Die den Ordonnances von 1541 in den Augen Calvins noch anhaftenden Unklarheiten und Mängel wurden beseitigt: schon am 12. November 1557 wurde unter der Voraussetzung der völlig freien Zuchtübung des Konsistoriums verordnet, wer die Mahnungen, ja die Exkommunikation beharrlich verachte, den soll die weltliche Obrigkeit für ein Jahr verbannen. Am 9. Februar 1560 fügte man noch einige weniger bedeutsame Bestimmungen hinzu, daß nämlich der präsidierende Syndik im Konsistorium nicht den Amtsstab führen, da er dort nur als geistlicher Funktionär, als einfacher Ältester zu wirken habe; ferner, daß die Prediger vor der Wahl der Ältesten gehört werden sollten. Wichtiger war die Festsetzung, daß von da an gemäß dem ursprünglichen Wunsche Calvins die ganze Gemeinde an den Exkommunikationen durch eine öffentliche Verkündigung derselben und ein öffentliches Wiederaufnahmeverfahren beteiligt werden sollte. Nunmehr konnte eine Revision der Ordonnanzen vorgenommen werden, welche alle nach und nach errungenen Zusätze mit dem ur-

sprünglichen Texte vereinigte und, vom 10.—13. November 1561 in allen Räten genehmigt, das kirchliche Verfassungswerk zum endgültigen Abluß brachte.[260]) Als Ergänzung der kirchlichen Ordnungen dienten die Luxusgesetze, welche in die durch die Einwanderung der vornehmen Familien noch gesteigerte Üppigkeit des Genfer Lebens mit rauher Hand eingriffen. Die Ausrufe (cries, criées) von 1560 schreiben je nach Stand und Rang die Kleider, sogar die Speisezettel vor, untersagen aufs strengste jegliche Ausschreitung bis zur Prostitution herab und halten das Volk zu einfachem, bescheidenem, arbeitsamem Wandel an.[261]) Endlich sollte noch eine Revision des bürgerlichen, speziell des Straf-Gesetzbuchs erfolgen. Doch die unter Teilnahme Calvins schon 1542 begonnene, aber damals nur zu einem geringen Teile durchgeführte Arbeit kam auch jetzt erst nach dem Tode des Reformators zur Vollendung.[262]) Die verbreitete Meinung, als sei Calvin auch der weltliche Gesetzgeber Genfs geworden, muß hiernach wesentlich eingeschränkt werden.

Sitten- und Luxusgesetze pflegten in jenen Tagen anderwärts meist auf dem Papier stehen zu bleiben: in Genf sorgte das Konsistorium dafür, daß die Wachsamkeit und Gründlichkeit der Praxis über die Strenge des Gesetzesbuchstabens noch hinausging. Die auffällig steigende Zahl der Exkommunikationen[263]) beweist, daß jetzt erst die Zuchtbehörde wirklich das ganze Volksleben in allen seinen Verzweigungen erfaßte. Da wurde vor allem das eheliche Leben überwacht, die Eheschließungen erleichtert, auch Friede und Einigkeit in den Familien gestiftet. Da wurden die Trägen zur Arbeit angehalten, zu harte Väter und Gläubiger vermahnt; es wurde Unredlichkeit und Betrug in Handel und Wandel zur Strafe gezogen, jede Roheit, Brutalität, Lüge, schlechter Lebenswandel gerügt. Dies System hat gewiß seine dunklen Schattenseiten. Nicht bloß die mehr uns als den Menschen des 16. Jahrhunderts unerträgliche Einschränkung der Individualität, sondern auch die freilich in manchen Schilderungen übertriebene und zum Teil in der Rauheit der Sitten begründete Strenge der Strafen; noch mehr t

Angeberei und Spioniererei, zu welcher Groß und Klein geradezu angehalten wurden, sodaß auch nicht das zarteste Geheimnis verschont blieb. Daß trotzdem Ordnungen wie Ausführung im ganzen ein echt sittlicher Geist durchwaltete, bewies sich den Gemütern vorzüglich in ihrer unnachsichtlichen Gerechtigkeit, die ein Ansehen der Person nicht von ferne zuließ. Wir hörten schon, daß das Konsistorium auch die nächsten Anverwandten Calvins in Zucht nahm. Nicht minder wurden die um die calvinische Sache so hochverdienten Altsyndike Corne, Curtet u. a. zensuriert. Antoine Froment, dem wir in den Anfängen der Genfer Reformation begegneten, 1559 Mitglied des Großen Rats, wurde 1562 wegen Hurerei gefangengesetzt und auf 10 Jahre verbannt.[264]) So war die Frucht all der kleinlichen und peinlichen Überwachung doch zuletzt, daß auf dem Boden des alten ausgelassenen Genf jenes würdige, ernste, fleißige, opferwillige Geschlecht heranwuchs, das den Segen der calvinischen Reformation Jahrhunderte hindurch jedermann vor Augen stellte und in Gestalt der über alle protestantischen Länder zerstreuten Hugenotten zu ihrer sittlichen und kulturellen Hebung so Ausgezeichnetes beigetragen hat.

Auch das in den Freiheitskämpfen sehr geschwächte wirtschaftliche Leben Genfs nahm, je mehr der Sieg Calvins sich entschied, einen neuen Aufschwung. Schon in dem Teuerungsjahr 1544 hatte er den Rat bewogen, mit staatlichen Mitteln eine Fabrik für Tuch- und Sammetweberei zu begründen; dadurch kam ein auch früher in der Stadt gepflegter Industriezweig aufs neue zur Blüte. Später brachten die Wohlhabenden unter den Einwanderern Geld und Verdienst mit sich. Calvin aber hat die Verwertung des Geldes in Handel und Verkehr nicht wenig gefördert, indem er im Unterschied von Luther das mittelalterliche Verbot des Zinsnehmens, sofern die Pflicht der Bruderliebe dabei nicht außer Acht gelassen werde, als unberechtigt abwies. Eine direkte Einwirkung der Reformation war die außerordentliche Zunahme des Buchgewerbes. Dagegen ist die spezifisch genferische Uhrenfabrikation erst gegen Ende des Jahrhunderts aufgekommen. So blieb zwar Genf zu Lebzeiten Cal-

vins eine nur mäßig begüterte Stadt. Aber in der Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, der Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Bescheidenheit der Lebenshaltung, die sich in der nach Calvins Grundsätzen geleiteten Bevölkerung immer mehr ausprägten, war der beste Grund auch für den wirtschaftlichen Fortschritt gelegt.[265])

Die sittliche Erneuerung, welche in verhältnismäßig so kurzer Zeit gelang, war dem Zwang der autoritativen Zucht, aber doch noch mehr den von innen wirkenden Lebenskräften des Evangeliums zu danken. In dem Genf der letzten Lebensjahre des Reformators tritt kein Zug deutlicher hervor, als der fast überschwängliche religiöse Eifer. Das ganze Volksleben nahm mehr und mehr, wir möchten fast sagen, ein pietistisches Gepräge an. Nach dem Vorbild der Zensur in der „ehrwürdigen Gesellschaft" der Geistlichen beschloß der kleine Rat Ende 1557 von sich aus, eine ähnliche Einrichtung auch in seinem Kreise zu treffen. Jedesmal vor der Feier des Abendmahls wurde das Verhalten der Ratsherrn der Reihe nach durchgesprochen, und wer durch irgend eine Unordnung, Lässigkeit oder durch Selbstsucht und Hadergeist gefehlt hatte, empfing eine brüderliche Mahnung. Kurz darauf verordnete man, daß bei allen öffentlichen Wahlen zuerst ein Prediger den Wählern ihre Pflicht nach Gottes Wort vorhalten solle, „sintemal wir ganz und gar von ihm abhängen, und wir keine andere Kraft, Hilfe, Beistand und Hoffnung haben, als bei ihm". Wie aber bei den leitenden Männern, so zeigte sich gleiche Beflissenheit auch in der Masse. So zahlreich wur der Besuch der Kirchen mit ihren gehäuften Versammlung daß mehrfach neue gottesdienstliche Stätten geschaffen werd mußten. Die Katechesen, die Ansprachen in der Kongregatio die Predigten bildeten den Mittelpunkt des gesamten geistig Lebens. Die theologischen Fragen, der Fortschritt des Eva geliums in der Nähe und in der Ferne, waren das Tage gespräch, um das sich alles Interesse konzentrierte. Jeder konnt so rühmte man, von seinem Glauben Rechenschaft geben, w ein Doktor der Sorbonne.[266])

„Ich höre nicht auf zu wünschen," schrieb am 9. Dezemb 1556 der schottische Reformator John Knox aus Genf an ei

ame in der Heimat, „es möge Gott gefallen, Euch selbst an
esen Ort zu führen, wo, wie ich ohne Scheu zu behaupten
age, die vollkommenste Schule Christi besteht, die es auf Erden
t der Apostel Zeiten gab. Ich gestehe, auch an anderen Orten
rd Christus wahrhaftig gepredigt; aber noch nirgendwo habe
gesehen, daß Sitten und Glauben so lauter reformiert seien
e hier."[267]) Was der Schotte in diesen Worten aussprach,
mit ähnlicher Begeisterung von vielen bezeugt worden. Das
n Calvins Frömmigkeit durchtränkte Genf war die Brunnen-
be, aus der der Calvinismus bei seiner außerordentlich
schen Ausbreitung in allen Ländern Europas immer neue
äfte schöpfte. An das, was sie in Genf gesehen, oder was
vielleicht nur aus Schilderungen gehört hatten, gedachten die
impfer wider die Gegenreformation, die Märtyrer mit Sehn-
ht; das in Genf verkörperte Ideal trieb sie an zum Aus-
rren bis in den Tod. Doch das Werk Calvins in Genf hatte
ht allein für das nächstfolgende, sondern noch für viele spätere
schlechter Bedeutung. Um nur eins zu erwähnen, so war
s Vorbild der Genfer Ordnungen, der Genfer heiligen Zucht
d des Genfer Gemeindelebens eins der wirksamsten Momente
der Entstehung des englischen Puritanismus. Insofern aber
: letztere nach der Reformation vielleicht den wichtigsten Bei-
g zur Fortentwicklung des religiösen Geistes des Protestan-
mus geliefert hat, so hat das Genf Calvins daran einen
ht zu unterschätzenden Anteil. Aber überhaupt darf man
t all den Einschränkungen, die aus der vorstehenden Dar-
llung sich von selbst ergeben, wohl sagen: was Calvin in
enf errungen, wird für alle Zeiten dastehen als ein Denkmal
r sittlichen Triebkraft des Evangeliums. Der Kampf war
rt, und schwere Fehler wurden begangen. Aber weil der
ampf im tiefsten Grunde dem reinen Eifer um den Gehorsam
Gottes entsprang, so brachte der Sieg am Ende auch eine
eltene Segensfrucht.

---

6. Kapitel.

Die Ausbreitung des Calvinismus und Calvins Lebensausgang.

Dreifach war die Aufgabe, welche das Lebenswerk des Genfer Reformators erfüllte. Einmal galt es, den neuen Typus evangelischer Frömmigkeit, den wir im 3. Kapitel zu zeichnen versuchten, in klarer, fester Durchbildung auszugestalten. Daran schloß sich sofort der heiße Kampf, den es kostete, für die eigenartige Frömmigkeit eine Heimstätte zu gewinnen, wo sie sich in einem kirchlichen Gemeinwesen verkörpern und den Augen der Welt nach allen ihren Kräften und Folgen darstellen konnte. In der Lösung dieser beiden Aufgaben erschöpft sich in der Hauptsache das, was wir auf diesen Blättern in Kürze mitzuerleben uns als Ziel setzten. Denn das dritte große Unternehmen, vor welches der in sich gefestigte Calvinismus sich der Natur der Dinge nach sofort gestellt sah, nämlich die Ausbreitung des neuen Frömmigkeitstypus sowohl in den bisher schon protestantischen, als in weiteren dem Evangelium erst zu erschließenden Gebieten, hat dem, was der Reformator in seiner religiösen Eigentümlichkeit war und erstrebte, keinen wesentlichen Zug mehr hinzugefügt. Allerdings zeigte sich der Calvinismus schmiegsam genug, um je nach den Ländern und Völkern, die er erobernd eindrang, eine mannigfach verschiedene Färbung anzunehmen. Aber auf seinen Urheber selbst hat, so weit [illegible] sehe, die Anpassung in keinem wesentlichen Punkte zurückgewirkt. Darum ist es in der Sache wohl begründet, wenn [illegible] der Ausbreitung und Nachwirkung des Calvinismus — einem sich überaus wichtigen und anziehenden Kapitel — hier nur n[illegible] eine mehr als dürftige Skizze widmen. Uns möglichst auf das [illegible] schränkend, wobei Calvin persönlich noch beteiligt war, möch[illegible] wir nur eine flüchtige Andeutung geben, wie mächtig [illegible] Anziehung, welche die Persönlichkeit und die Ideen des Reformators ausübten, wie weit das Theater war, das von dem Schauspiel seiner Leiden und Kämpfe in Genf ergriffen wurde. E[illegible] durch diesen weltweiten Rahmen tritt das bisher Erzählte i[illegible] das volle Licht der Bedeutung, die ihm gebührt.

I.

Es wäre ein weitläufiges, aber für unsere Zwecke auch fast überflüssiges Unternehmen, wollten wir den Ursachen nachgehen, denen der Calvinismus seinen raschen Aufschwung zu danken hatte. Denn wir hätten sie zwar auch in dem allgemeinen Gang der reformatorischen Bewegung, ferner in der kulturellen und politischen Lage, zumal Westeuropas, aber doch vorzüglich in ihm selbst zu suchen. War Calvins Eigenart wirklich, wie wir's darstellten, gleich einem Brennpunkt, in dem die mannigfachsten religiösen und theologischen Strebungen seiner Zeit sich zusammenfaßten, so begreift sich der außerordentliche Fortschritt, der ihm gelang. Viele fanden für das, was sie selbst vielleicht nur dunkel fühlten und wollten, bei ihm das erlösende Wort in einem durch Klarheit und Großartigkeit gleich überwältigenden System. Bei näherer Untersuchung würde es sich uns nur immer von neuem wiederholen, wie der Calvinismus aus den schon vor ihm vorhandenen Reformtendenzen seine Nahrung zog, wie anabaptistische, mystische, humanistische Strömungen, dazu der Butzerianismus, der Zwinglianismus, der Philippismus in ihn einmündeten. Daher ist es kein sonderlicher Verlust, wenn wir uns diese Schilderung hier ersparen. Wohl aber bliebe eine Lücke in der Biographie des Reformators, wenn wir nicht darauf hinwiesen, wie sehr er selbst beständig als Feldherr auf der Wacht stand, was er alles getan hat, um den Siegeslauf seiner reformatorischen Gedanken und Ideale zu fördern.

Das nächste und wichtigste Mittel, wodurch Calvin von früh an in die Bewegung der Geister im Reformationsjahrhundert eingriff, waren seine Jahr um Jahr in wachsender Zahl in die Welt hinausgesandten Schriften. Wir hatten schon Gelegenheit, die bedeutendsten seiner literarischen Arbeiten, kleinere und größere, zu erwähnen. Hier sei ergänzend zunächst noch eines zu glücklicher Stunde (1543) geschaffenen Werkchens gedacht, der „sehr nützlichen Erinnerung an den großen Vorteil, welcher der Christenheit erwachsen würde, wenn es ein Verzeichnis aller heiligen Leiber und Reliquien gäbe, welche

sich in Italien wie in Frankreich, Deutschland, Spanien ur anderen Königreichen und Ländern finden". Schon der Tit dieses Büchleins zeigt, daß der ernste Mann am rechten O auch zu lachen verstand. Den abergläubischen Reliquiendien bekämpft er hier nicht nur mit dem Schwert des heiligen Zorn sondern auch mit den Pfeilen des scherzenden Spottes. Sorg sam bucht er, wieviel Leiber Lazarus oder der h. Sebastiar wenn die Schätze der Kirchen alle echt wären, wieviel Köpf die h. Ursula gehabt, wieviel Schüsseln man gebraucht habe müsse, um das Passahlamm aufzutragen u. dergl. Kein Ge ringerer als der deutsche Satyriker Fischart hat eine Über tragung unter dem Titel: „Der Heilig Brotkorb der. H Römischen Reliquien" mit einer poetischen Epistel eingeleitet Das heitere Schriftchen ist zugleich durch seinen Stil von In teresse. Die Vorzüge der gedrungenen, kraftvollen, lebendige und doch der Anmut nicht entbehrenden Schreibart Calvin in lateinischer Sprache sind bekannt. Noch mehr aber hat e sich um seine Muttersprache verdient gemacht, in welcher er di populären Schriften, wie den Reliquientraktat, von vornherein abfaßte und die meisten andern wenigstens in Übersetzung zu gänglich machte. Der noch wenig ausgebildeten französische Prosa drohte damals die Gefahr der allzu starken Einmengung lateinischer Worte und Redewendungen. Calvin aber ist „i seinem französischen Stil der am wenigsten latinisierende de großen Prosaschriftsteller der Renaissance. Viel mehr als sei Zeitgenosse Rabelais, ja mehr noch als Montaigne, der 40 Jahr nach ihm gekommen ist, nähert er sich der Prosa des 17. Jahr hunderts. Unter dem Gesichtspunkt der Sprachentwicklung tri er aus der chronologischen Ordnung heraus und stellt sich un mittelbar vor Pascal." [268])

Zu der Hebung der französischen Sprache hat auch di französische Bibel das Ihre beigetragen, wenngleich sie mit de einzigartigen Gabe, welche die deutsche Nation in Luthers Bib empfing, nicht verglichen werden darf. Sie war, wie wir wisse ursprünglich das Werk des stilistisch ebenfalls hervorragende Olivetan. Die älteste Ausgabe erschien, schon damals mit ein

ı Vorrede Calvins, am 4. Juni 1535 in Neuen-
Reformator und seine Genfer Mitarbeiter haben
ıes früh Verstorbenen als ein wertvolles Erbe in
lege genommen, den Text immer aufs neue durch-
ı gebessert. Dabei behielt die Übertragung des
nents, welche schon Olivetan aus den Ursprachen
ıd auf die er am meisten Fleiß verwandt hatte, im
Charakter, den er ihr aufgeprägt hatte. Dagegen
Neue Testament, für das Olivetan in der Eile des
Bedürfnisses nur die Le Fèvresche Übersetzung mit
Erasmus ein wenig überarbeitet hatte, unter den
Revisionen ein völlig neues Werk. Genaueres läßt
ıer die Mitarbeit Calvins an der französischen Bibel
da die Forschung gerade auf diesem Gebiete noch
;eschlossenen Resultaten gelangt ist.[269])
ıeutlicher steht die gewaltige Arbeit des Reformators
ıg der Schrift vor uns. Reicht er als Bibelüber-
ıntfernt an Luther heran, so ist das Verhältnis auf
er Exegese gerade umgekehrt. Calvins Auslegung
fast auf die ganze Bibel. Vom Neuen Testament
die Offenbarung und die zwei kleinen Johannes-
Alten nur ein großer Teil der geschichtlichen Bücher,
he, Prediger und Hoheslied Salomos. Die Kom-
hsen aus seinen in Genf wie in Straßburg fort-
ischen Vorlesungen heraus. [Zunächst nahm er nach
ı Straßburg erschienenen Römerbriefkommentar die
linischen, dann die andern neutestamentlichen Briefe
kamen der 1. Korintherbrief, 1547 und 1548 der 2.,
ren Jahre zugleich Galater, Epheser, Philipper, Ko-
die beiden Timotheusbriefe, 1549 der Titus-, gleich-
ıebräerbrief, 1550 die beiden Thessalonicher, 1551
ıen Briefe heraus. Apostelgeschichte und Johannes-
folgten bald, nämlich das letztere 1553, die erstere in
1552 und 1554. Den Kranz der neutestamentlichen
beschloß der Exeget 1555 durch eine Harmonie der
chen Evangelien. In den fünfziger Jahren erhielt er

eine Hilfe, indem, wie wir hörten, Budé und Jonvilliers sein frei gehaltenen Vorlesungen stenographisch festhielten. Auf die Weise war schon 1551 die Erklärung des Jesaja nach einer Durch sicht der Nachschriften von des Gallars seitens des Exegeten ver öffentlicht worden. Doch scheint dieser erste Versuch Calvin nicht voll auf befriedigt zu haben. Daher arbeitete er auf Grund der Nieder schriften der Schüler noch vollständige Kommentare aus zu 1. Mos 1554, zu den Psalmen 1557, zu den 4 weiteren Büchern Mos wieder in Form einer Harmonie 1563, endlich zu Josua, de noch gerade vor seinem Tode vollendet wurde. Auch die Vor lesungen zu Jesajas wurden 1559 zu einem wirklichen Kommen tar umgestaltet. Für die übrigen in den Vorlesungen erklärte Bücher war dies jedoch dem von Krankheit Geschwächten nich mehr möglich. So erschienen für die kleinen Propheten 155 und 1559, für Daniel 1561 und Jeremia 1563 nur die Nach schriften, in denen der mündliche Vortrag fast bis aufs Wor reproduziert war. Am 2. Febrnar 1564 bestieg der Reformato zum letztenmal den Lehrstuhl; daher mußte die Auslegung de Ezechiel beim 20. Kapitel abgebrochen werden. Außer de Vorlesungen wurden auch seine Predigten nachgeschrieben, un eine ziemliche Anzahl zu seinen Lebzeiten oder nach seine Tode herausgegeben; eine noch umfangreichere Sammlung wir bis zum heutigen Tage handschriftlich in Genf aufbewahr Da auch die Predigten im wesentlichen fortlaufende Tex erklärung sich zum Ziel setzen, so liefern sie zu einer Reihe vo Büchern eine doppelte Erklärung; zu 1. Samuelis und Hio bieten sie einen Ersatz für den fehlenden Kommentar.[270])

Welch eine Fülle von Arbeit — ohne Ermüden bis zum letzte Atemzug fortgeführt! — ist in den mehr als 30 Bänden der neueste Sammlung seiner exegetischen Werke, wobei die zum Teil von ih selbst angefertigten französischen Übersetzungen der lateinischen Or ginale noch ausgelassen sind, aufgehäuft! Die Arbeit ist nicht vergel lich gewesen. Wir hatten bereits Gelegenheit, auf die Vorzüge sein Schriftauslegung hinzuweisen; daher hier nur noch einige nachträ liche Bemerkungen. Zwar reichte Calvins Sprachkenntnis im Gri chischen nicht an Melanchthon und Camerarius, im Hebräische

nicht an Olivetan und Pellikan heran. Erst recht hat er in den kritischen Fragen, trotzdem er z. B. den Hebräerbrief konsequent dem Paulus absprach, keineswegs neue Bahnen eingeschlagen. Aber in allem, was die eigentliche Exegese anlangt, leitete ihn der durch die humanistischen Studien seiner Jugend]eschärfte philologische Sinn und ein feines Sprachgefühl, ,as ihn selten ganz irre gehen läßt. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist die Art, wie er trotz seiner dogmatischen Bermischung der beiden Testamente doch sehr viele Stellen des Ilten des ihnen beigelegten messianischen Charakters entkleidet. Der eindringende Scharfsinn seines Geistes, die objektive Ruhe einer Natur, seine sammelnde und ordnende Gabe machten ihn ewissermaßen zum geborenen Exegeten. Vorzüglich aber beihigte ihn zur kongenialen Auslegung des Bibelworts das in hm so stark pulsierende Glaubensleben der Reformation. Calin liefert trotz allem, was man heute dagegen sagen möchte, en Beweis, daß das paulinische Evangelium der Rechtfertiung aus Gnaden und Glauben allein den besten Schlüssel zum Berständnis der gesamten Offenbarung Gottes in der Schrift arbietet. Gewiß wurde der darin begründete dogmatisierende ind ethisierende Charakter seiner Auslegung auch ihm oft zur Fessel. Aber zum Ersatz dafür paart sich überall mit der Schärfe der Einzelerklärung die erbauliche Wärme und die raktische Brauchbarkeit, mit welcher die Schrift ausgelegt wird ls die Speise der Seele und die Richtschnur der Wahrheit für lle Verhältnisse des Lebens.[271])

Wir können den Einfluß, den die Kommentare, die Initutio und auch die kleineren Schriften des Reformators durch ie Jahrhunderte hindurch ausübten, nicht hoch genug anhlagen. Für viele der Zeitgenossen aber verstärkte sich der Eindruck ungemein durch die persönliche Berührung. Wir innen den Kreis ausgezeichneter Persönlichkeiten, der sich im Anfang der fünfziger Jahre um Calvin sammelte; seitdem beand sich die Fremdenkolonie in einem beständigen außerordentichen Wachstum. Im Oktober 1555 kehrte der Prinz Ludwig on Condé mit andern französischen Prinzen auf ein paar Tage in

Genf ein. In demselben Jahre, während des zweiten Aufenthalte John Knox' in der Stadt, wurde auch eine englische Flücht lingsgemeinde begründet. Erst recht aber füllte sich Genf nac Begründung seiner Akademie mit den hervorragendsten Aus ländern, die später in ihrer Heimat zu hoher geschichtliche Bedeutung gelangen sollten. In das Inskriptionsbuch des Rek tors haben sich in den ersten drei Jahren unter vielen ander eingetragen: aus Deutschland Kaspar Olevianus, der Verfasse des Heidelberger Katechismus, aus den Niederlanden die beiden Brüder Johann und Philipp Marnix de Ste-Aldegonde, aus Frank reich Jean de Serres, der hugenottische Historiograph, und Pau Baduel, der Sohn des trefflichen Pädagogen. Nicht eingetragen aber doch als Studenten anwesend waren Thomas Bodley, de berühmte Begründer der Universitätsbibliothek Oxfords, Franzis cus Junius, der spätere Inhaber des ersten theologischen Lehr stuhls an der Universität Leiden, Lambert Daneau (Danaeus) ein Kollege des Leidener und bedeutender calvinistischer Theo loge. Daneau schrieb 1576 in einer Widmung an den Genfe Rat: „Im Jahre 1560 zog ich, das Herz voll Begeisterung auf eure Akademie, nicht bloß weil sie vor den Toren unsere Frankreichs lag, denn dann hätte ich auch andere wählen können sondern weil sie mir die reinste Quelle der himmlischen Wahr heit darbot, die meinen Lehrer, den Juristen und Märtyre Anne du Bourg, bis zum Tode beseelt hatte." Nach ein Briefnotiz aus dem Jahre 1561 waren täglich mehr als 100 Zuhörer aus allen Ständen um Calvins Lehrkanzel versammel Kurz vor seinem Tode, bei der Promotion am 1. Mai 156 stieg die Zahl der Schüler des Collège auf 1200, die d Studierenden an der Akademie auf 300. Beza, der dies b richtet, fügt stolz hinzu: „wenn diese Stadt den Verschwörun gen der Feinde unterliegen sollte, so werden wir auch als st bende leben. Sicher aber wird ihr Untergang, falls er eintreff sollte, allen Nachbarlanden, die sich nichts davon träumen lasse Verderben bringen. Es wäre der Ruin der Freiheit."[1] Unter den aus allen Ländern Europas herbeiströmenden Schüle fühlte der Reformator sich wohl. Den Vertrautesten un

ihnen öffnete er den tiefsten Einblick in sein Inneres; in ihrem Umgang genoß er die Freuden der Freundschaft, für die er, scheinbar erstorben für so manche andere Bedürfnisse des Menschenherzens, ganz besonders empfänglich war.

II.

Doch wir dürfen noch ein Mittel, das Calvin zur Förderung des Evangeliums in aller Welt treulich ausnutzte, nicht vergessen, nämlich seine Briefe. In einer Zeit, in welcher bei der Langsamkeit des Verkehrs, dem Mangel der Zeitungen briefliche Mitteilungen für den Austausch der Geister unendlich viel mehr bedeuteten als heute, hat er öfters selbst in den flüchtigsten Schreiben kleine Meisterwerke von Genf abgesandt, klar, fein, anziehend in der Form, abgerundet, erschöpfend, eindringlich in der Sache. Nach der Sitte in den evangelischen Kreisen beginnt und schließt er sie gewöhnlich mit einem Segens- und Gebetswunsch. Auch in ihnen ist Calvin unpersönlich: über sich selbst sagt er auch hier nur das Nötigste, Gefühlsergüsse sind selten. Dennoch liegt über den oft rasch hingeworfenen Zeilen Stimmung. Lebendig weiß er die Sachlage zu zeichnen, auch seine satirische Ader kommt zur Geltung; was für köstliche Porträts hat er von diesen und jenen Persönlichkeiten mit ein paar Strichen entworfen! Vor allem versteht er es, die Lage seiner Korrespondenten zu durchschauen, ihre wahren Bedürfnisse herauszufühlen; daher erscheinen seine Mahnungen ebenso in den gerade vorliegenden Verhältnissen, als in sich selbst wohl begründet. Die Briefe des Reformators sind in erster Linie wieder Denkmäler seines tiefen Ernstes, seiner Gewissenhaftigkeit, seiner unermüdlichen Hingabe an das Evangelium, dazu seiner Mäßigung, seiner Weisheit, aber vorzüglich der Weite seines Blickes, mit der er alle der Reformation günstigen Regungen seiner Zeit umfaßt! Daher darf man wohl sagen, wer Calvin nicht aus seinen Briefen kennt, der kennt ihn nur halb.

Natürlich besitzen wir nur noch einen Bruchteil der Korrespondenz, die er in Wirklichkeit geführt hat. Immerhin ist, was uns geblieben, umfassend genug, um den Versuch zu recht-

fertigen, „sein Lebenswerk in seinen Briefen" vorzuführen.[273]
Bis Ende der vierziger Jahre steht unter dem, was sich er
halten hat, der Austausch mit Farel und Viret bei weitem im
Vordergrunde. Hier handelt es sich um die Angelegenheiten
Genfs und der romanischen Schweiz; hier feiert ganz besonders
die Freundschaft ihre Triumphe. Das Größte und das Kleinste
wird besprochen, herzliches Mitgefühl, auch freimütiger Tadel
kommen zum Ausdruck. Auf die Ausstellungen Virets a
Calvins Schrift gegen Caroli erwidert der Reformator: „Dei
Mahnungen waren mir angenehm, sie wären es noch me
gewesen, wenn du noch freimütiger getadelt hättest, was
der Anmerkung wert schien." Besonders warm sind die Bri
durch die Calvin seine Teilnahme an dem Leiden und Ster
der Frau Virets 1546 bezeugt, den Witwer tröstet und ihm
seiner WiedervereheIichung beisteht.[274]) Leider ist in den letz
Lebensjahren des Reformators das Verhältnis zu den a
Freunden ersichtlich erkaltet. Bei dem einen lag es wohl b
an der Schwierigkeit des Verkehrs, die die Entfernung
Wohnorte mit sich brachte. Viret trat nämlich nach kurzer Tä
keit in Genf seit 1561 ganz in die sich bildende reformie
Kirche Frankreichs ein; 10 Jahre später ist er in Orthez
Königreich Navarra gestorben. Farel aber setzte im Ja
1558 seine treuesten Freunde in Verlegenheit durch eine V
lobung, die er, bisher ehelos, noch als 69jähriger Greis
einem ziemlich jungen Mädchen schloß.[275]) Seitdem sind die v
traulichen Beziehungen der beiden langjährigen Kampfgenos
nicht mehr so rege wie zuvor. In die Lücke tritt für d
letzte Jahrzehnt des Reformators mehr und mehr Hein
Bullinger in Zürich ein. Wie viel Mühe hat sich Calvin
geben, ihn zu gewinnen und festzuhalten! Bei dem selbständig
Charakter Bullingers, der in seiner mehr humanistisch gefärb
Frömmigkeit und in der Züricher Eigenart fest eingewurzelt w
fehlte es bis zuletzt nicht an Meinungsverschiedenheiten. Tr
dem wuchsen beide Männer, der eine in besonnener R
tröstend, ermunternd, der andere mit überlegener Geistesschä
still beeinflussend, zu einer immer tieferen geistigen Gemeinsch

zusammen, die sie beide ehrt. Leider sind von dem brieflichen Verkehr Calvins mit den anderen Häuptern der Reformation — Melanchthon noch ausgenommen — nur weniger umfangreiche Bruchstücke erhalten. Besonders ist dies bezüglich der Korrespondenz Calvins mit Butzer, „seinem stets von Herzen zu verehrenden Vater", zu bedauern. Sie war allezeit so innig, daß er ihm noch nach England am 23. Februar 1551 — wenige Tage vor Butzers Tode — ein Schreiben an Melanchthon in Abschrift sandte, da die Entfernung hindere, ihn vorher um Rat zu fragen.[276]) Wahrscheinlich ist auch der Briefwechsel mit dem polnischen Baron Johannes Laski, dem Reformator Frieslands, nur in verkümmerter Gestalt auf uns gekommen. Bekanntlich hat dieser edelste unten den evangelischen Söhnen Polens, durch Verfolgung und herbes Geschick vielfach umgetrieben, bei aller Selbständigkeit seiner religiösen Anfänge sich die Gedanken Calvins in reichem Maße zu eigen gemacht und für ihre Aufnahme in drei Ländern, Deutschland, den Niederlanden und England, mehr getan, als einer der direkten Schüler des Reformators.[277])

Doch nicht bloß mit Theologen steht Calvin im Austausch. Wie zahlreich sind die Männer und Frauen, die zerstreuten Häuflein Evangelischer, die Gemeinden und Kirchen, denen seine Briefe Rat, Aufmunterung und Beistand bringen! Mit besonderer Vorliebe nahm er sich fort und fort der Flüchtlingsgemeinden in London, Wesel, Frankfurt an, sandte ihnen Pastoren, schlichtete ihre Streitigkeiten und vermittelte in ihren Bedrängnissen, die ihnen abgeneigte Geistlichkeit und Magistrate auch an ihren Zufluchtsorten bereiteten. Um ihretwillen unternahm er 1556 seine letzte große Reise über Straßburg nach Frankfurt.[278]) Die Briefe des Reformators beschränkten sich jedoch keineswegs auf den nächsten Kreis der Anhänger. Seit dem schmalkaldischen Kriege, als Luther gestorben, Melanchthons Ansehen geschwächt, Butzer genötigt war, sein Straßburg zu verlassen und in dem England Eduards VI. eine Zuflucht zu suchen, fühlte Calvin sich offenbar verpflichtet, an ihrer aller Statt als Vorkämpfer für die gefährdete Sache des Evangeliums hervorzutreten, und durch Ermunterung und Zusammenfassung

ihr überall neue Kraft einzuhauchen. Jede Gelegenheit benutzte er zur Anknüpfung. Als ihm z. B. ein Buchhändler einen Gruß von einem seiner ehemaligen Straßburger Schüler, Caspar von Nydbruck, dem kaiserlichen Rat und Freund des Erzherzogs Maximilian, überbrachte, erwiderte er sofort durch einige verbindliche Zeilen, um so auch in Wien und Österreich eine Verbindung herzustellen.[279])

Ein beliebtes Mittel, um Fremden und Hochstehenden mit einer ersten Zuschrift zu nahen, war die Widmung eines seiner Kommentare. Wenn andere Schriftsteller dabei nach Gewinn und Ehren trachteten, so denkt er, nachdem seine Lehrer Cordier und Volmar sowie andere Freunde mit jener Auszeichnung bedacht waren, nur daran, wie er der von ihm verkündeten Wahrheit einen neuen Eingang verschaffen könnte. Die Reihe eröffnete bald nach dem schmalkaldischen Krieg am 1. Februar 1548 Herzog Christoph von Württemberg, dem e den Galater- und die Gefangenschaftsbriefe zueignete. I selben Jahr sandte er nach England, von der neuen Hoffn n die dort unerwartet für das Evangelium aufging, beglückt, beiden Timotheusbriefe mit einer Widmung für den L Protektor Somerset, am 25. Dezember 1550 die Vorlesun zu Jesaja und am 24. Januar 1551 noch die katholischen B dem jungen König Eduard selber. Die beiden Widmun schreiben an den letzteren sind Gaben eines Königs im Re des Geistes, voll bedeutender Gedanken, das eine zumal d eine lebendige, satirische Schilderung des Trienter Konzils würzt. Gleichzeitig ist Calvins Blick in den Norden und O gerichtet: schon am 23. Mai 1549 hatte er, durch einen sp als Abenteurer entlarvten Polen veranlaßt, es gewagt, d König Sigismund August den Hebräerbrief darzubieten. Ebe stellte er den beiden Teilen seiner Erklärung der Apostel schichte 1552 und 1554 den Namen des Königs und des Kr prinzen von Dänemark voran. In ähnlicher Weise wandte sich noch an eine Reihe von Fürsten und Herren: selbst an Söhne des unglücklichen Kurfürsten Johann Friedrich v Sachsen, an Elisabeth von England, welche 1559 vor dem u

gearbeiteten Jesaja-Kommentar an die Stelle ihres Bruders trat, an Gustav Wasa von Schweden, den Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz.[280]) Den Mut zu solchen Zuschriften entnahm Calvin seinem reformatorischen Beruf als Diener des Königs der Könige, so wie er es schlicht und treffend in seinem ersten Brief dem Admiral Coligny ausspricht: „Ich will mich nicht lange entschuldigen, da ich überzeugt bin, die Ehrfurcht, welche Sie meinem Meister entgegenbringen, wird Sie gut heißen lassen, was, wie Sie sehen, von ihm ausgeht und Ihnen in seinem Namen vorgelegt wird." [281]) In solchem Eifer erlahmte er auch nicht, wenn er eine ungünstige Aufnahme oder gar Abweisung erfuhr. Dann wurden allerdings in den späteren Ausgaben die Namen verändert. Wie er nach dem Bruch mit Falais den 1. Korintherbrief an seiner Statt dem Genfer Freunde Caracciolo zueignete, so setzte er für die dänischen Fürsten nach der Behandlung, welche den von England flüchtigen Exulanten unter Laskis Führung 1553 zu teil wurde, den Palatin Radziwil von Wilna, für die sächsischen Herzoge den Prinzen von Navarra, den späteren Heinrich IV. von Frankreich ein.[282])

Wo aber Calvin irgend Eingang fand, schonte er fortan keine Mühe, sondern nahm die Fäden, so oft sie ihm aus der Hand zu gleiten drohten, mit unermüdlicher Zähigkeit immer wieder auf. Für Somerset ließ er der Widmung des Kommentars am 22. Oktober 1548 ein förmliches Reformationsprogramm folgen, in welchem er über die Schwierigkeiten der englischen Lage, über Predigt, Bekenntnis, Katechismus, die liturgische Frage und die Notwendigkeit der Zucht sich eingehend ausspricht. Beza bemerkt in seinem Leben Calvins, wenn diese Mahnungen Gehör gefunden hätten, so möchten der anglikanischen Kirche wohl viele der späteren Stürme erspart sein. In der Tat sind sie mit solcher Mäßigung und solcher klugen Beschränkung auf die Hauptsache abgefaßt, daß sie zu dem Besten gehören, was die damals so einflußreichen fremden Theologen zur Förderung der englischen Reformation beigetragen haben. Calvin aber verfehlte nicht, auch ferner die geneigte Stimmung auszunutzen und mit weitern Schreiben an Somerset, Eduard

selbst, Cranmer, Cheke, den Erzieher des Königs, einzuwirken.[283]) Später hoffte er wohl in ein ähnliches Verhältnis auch zu Elisabeth und ihren Beratern zu treten. Doch dem stand Knoxens „Trompetenstoß wider das Weiberregiment" trotz der entschuldigenden Erklärung, die der Genfer an Lord Cecil sandte, für immer im Wege.[284]) Noch staunenswerter ist die Geduld und Treue, mit welcher Calvin seit der Mitte der fünfziger Jahre den unruhigen Polen, dem König, manchen Großen und evangelisch gesinnten Geistlichen ein Briefpaket nach dem andern sandte. Bekanntlich wurde das unglückliche Volk auch in dieser Schicksalsstunde durch Uneinigkeit zerrissen, durch die verschiedenen reformatorischen Richtungen und den Antitrinitarismus, zu denen sich als neuer Irrlehrer noch der Mantuaner Stancarus gesellte. Calvin hat das Seine getan, um in die gährenden Zustände Klärung zu bringen, indem er den Briefen zugleich mehrere kleine Widerlegungsschriften, handschriftliche und gedruckte, hinzufügte. Gleichwohl blieb sein Bemühen, aufs Ganze gesehen, vergeblich.[285])

Unter allen Nationen nehmen auch im Briefwechsel Calvins seine französischen Landsleute, wie begreiflich, die erste Stelle ein. Wie viele Schreiben zur Beratung seiner Glaubensgenossen in allerlei Fragen, zur Aufklärung von Mißverständnissen, zur Stärkung der Verfolgten, damit sie ein gutes Zeugnis ablegten, zum letzten Troste derer, die dem Märtyrertod entgegensahen, sind aus seiner Feder nach Frankreich hinübergewandert! Dabei hat er keineswegs, wie man nach dem bisher Mitgeteilten vermuten könnte, die Auswanderung um jeden Preis empfohlen. Eine Dame der Aristokratie sandte 1552 einen Notschrei nach Genf wegen der Roheit ihres Gatten, der ihr ihren evangelischen Glauben mit allen Mitteln verbiete. Aber ihr wurde erwidert, sie müsse noch entschiedener ihrem Manne gegenüber bekennen, und dürfe erst dann durch die Flucht das eheliche Band brechen, wenn er sie auf den Tod verfolge.[286]) Andern wird vorgehalten, auch in der ersehnten Zufluchtsstadt würden sie sein wie Vögel auf dem Zweig; denn auch dort gäbe es Kämpfe und Sünden.[287]) Ob nun aber in der Heimat

oder in der Fremde, überall sollen die Gläubigen Frankreichs zu entschiedenem Bekenntnis, was es auch koste, sich aufraffen und den Ausgang glaubensvoll dem befehlen, der Leben und Tod in der Hand hat. Calvin fühlt die Leiden seiner verfolgten Brüder nur zu gut, sie zerreißen ihm das Herz. Wie oft hat er seinem Schmerz um die armen Märtyrer, zumal auch vor den schweizerischen und deutschen Obrigkeiten, die immer wieder zur Fürsprache und Hilfe angespornt werden, Ausdruck gegeben! Doch die Hitze der Trübsal darf die Betroffenen nicht einen Finger breit von dem Gehorsam Gottes ablocken. Wir hörten, wie er gegen die Schwachheit der Nicodemiten eiferte: aber andererseits verwirft er es aufs bestimmteste, wenn in den heimlichen Versammlungen ungeordnete Zustände einreißen, z. B. freie Abendmahls- und Tauffeiern gehalten werden. Sie sind erst dann erlaubt, wenn eine Gemeinde mit geregelten Ämtern und vorzüglich mit Zuchtübung aufgerichtet ist. Solcher Ernst und solche Treue wirkten Großes. Immer mächtiger griff die evangelische Bewegung in Frankreich um sich, seit Calvin sie förderte, und was noch mehr, alle sektiererischen Strömungen, auch die libertinistische, wurden, ohne zu schaden, unterdrückt. Als die hugenottische Kirche in kraftvoller Organisation ans Licht trat, war sie von einem Geiste, der Frömmigkeit des einen Mannes in Genf durchdrungen. Und das alles hatten Briefe und Boten ausgerichtet!

Doch die Schreiben, mit welchen Calvin die französische Reformation weckte, unermüdlich schürte und in Kämpfen, Siegen und Niederlagen leitete, sind ja ein bedeutsames Blatt in der allgemeinen Geschichte seines Landes geworden. Es sei darum nur noch ein Zug zur Zeichnung ihres seelsorgerlichen Charakters herausgehoben. Wir finden den Reformator im Briefwechsel mit allen Häuptern der reformierten Partei: mit Anton und Ludwig von Bourbon, mit des letzteren Schwiegermutter und des ersteren Gattin, der berühmten Tochter Margaretens Jeanne d'Albret, mit Coligny und dessen jüngerem Bruder d'Andelot. Calvin schätzte die Unterstützung dieser Großen sehr hoch. Denn bei seinem aristokratischen Sinn, bei seinem Widerwillen gegen alle revolutionäre Auflehnung

gegen die geordnete Obrigkeit gaben die Prinzen von Geblüt allein der hugenottischen Sache die von seinem Gewissen geforderte politische Legitimität. Dennoch hat er auch sie nach dem strengen Maßstab seiner Sittenzucht gemessen. Man muß nur die Vorhaltungen, die er Anton von Navarra wegen seiner haltlosen Schwäche, seiner Ausschweifungen machte, oder den Bußbrief an den Bruder Colignys lesen, nachdem derselbe 1558 das eben abgelegte Glaubensbekenntnis durch einen Gang zur Messe wieder verleugnet hatte[288]) — so wird auch der Widerwilligste der unerbittlichen Festigkeit und Reinheit dieses Charakters seine Bewunderung nicht versagen. Das Geheimnis der Wirkung der Briefe Calvins war, daß sie in vieler Herzen als das Gebot der Wahrheit und die Stimme Gottes hineinfielen.

III.

Zum Lohn seiner Mühen hatte Calvin das Glück, es noch erleben zu dürfen, wie in ganz Westeuropa, wo bei seinem Auftreten nur kümmerliche Zuckungen des evangelischen Geistes vorlagen, der Protestantismus festen Fuß faßte, und zwar in der Gestalt, die er ihm aufgeprägt hatte. Seit der Mitte der fünfziger Jahre beginnt der Calvinismus seinen großartigen Siegeslauf. In Frankreich war man bis 1555 soweit, daß aus der evangelischen Gruppe in Paris sich in der Tat eine geordnete Gemeinde nach Genfer Muster bildete. Der Vorgang fand überall Nachahmung; beim Tode Heinrichs II. zählte man 3—400000 Protestanten und kurz nach 1560 2150 reformierte Gemeinden.[289]) Es war schon ein nicht geringes Zeichen von Expansionskraft — wie eine Vorahnung des Weges, den später so manche Jünger Calvins ziehen sollten —, daß man sich in den Jahren 1555—58 an einem Kolonisationsversuch in der neuen Welt, in Brasilien, beteiligte. Coligny, obwohl damals noch nicht entschiedener Protestant, trat als Gönner des Unternehmens auf. Neben Katholiken fuhren zu zweienmalen Hugenotten in ziemlicher Zahl hinüber, und Calvin sandte Prediger, denen auch die Arbeit unter den Heiden befohlen ward. Wenngleich das Ganze sehr bald infolge der

Unlauterkeit des Führers Villegaignon scheiterte, so hat doch Genf und der französische Protestantismus die Ehre, einen wirklichen, und zwar den ersten Missionsversuch seitens der evangelischen Kirche gemacht zu haben.[290] Mitten unter hartem Druck schufen sich — zunächst wider Willen Calvins, aber dann doch mit seiner Unterstützung — die Vertreter der Gemeinden auf ihrer Nationalsynode im Mai 1559 in Paris Bekenntnis und Kirchenordnung. Nun ging es rasch voran. Nach dem jähen Tode des Verfolgers Heinrichs II. 1559, trotz der verunglückten Amboiser Verschwörung, welche Calvin nach Kräften zu hindern strebte, nach dem ebenfalls unerwarteten Hinscheiden des schwächlichen Franz' II. brachen ein paar Jahre voll der Aussicht für den Protestantismus Frankreichs an. Auf dem Gespräch zu Poissy 1561 durften die Calvinisten unter der Führung Bezas und Martyrs zum ersten Male vor dem ganzen Lande von ihrem Glauben Rechenschaft ablegen; 1562 wurde ihnen sogar eine beschränkte Religionsfreiheit gewährt. Mochten nun auch die bald entbrennenden Bürgerkriege, einer nach dem andern, Rechte und Einfluß der französischen Protestanten immer stärker schmälern, mochten ihnen die hochgestellten Führer teils durch Abfall wie Anton und später sein Sohn Heinrich von Navarra, teils durch den Tod in der Schlacht wie Condé, teils durch Mord in der Bartholomäusnacht wie Coligny geraubt werden, dennoch bewährte sich an den Hugenotten der oft wiederholte Wahlspruch: „ich brenne, doch ich werde nicht verzehrt". Ihre große Geschichte voll beispielloser Leiden und Kämpfe hat allen Niederlagen zum Trotz für die Weltkultur wie für das Reich Gottes die reichsten Früchte getragen.

Auch aus den Niederlanden hatten einzelne Persönlichkeiten wie Gemeinden in nicht geringer Zahl die Fürsorge des Reformators erfahren. Sie weckte auch hier nach den Stürmen des Anabaptismus neues Leben. In den fünfziger Jahren schritt die Bewegung von Süden nach Norden vor. Noch zu Lebzeiten Calvins wurde ein Bekenntnis entworfen, Synoden gehalten und eine kirchliche Organisation geschaffen. Freilich konnte dann der Freiheitskampf erst viel später ein-

setzen; auch waren an dem mehr als dreißigjährigen Ringe mit der spanischen Übermacht eine Reihe anderer Kräfte ständischer, wirtschaftlicher und allgemein kultureller Natur beteiligt. Gleichwohl war das endliche Gelingen zum guten Teil der auf dem Weseler Konvent 1568 und der Emdener Synode 1571 nach calvinischen Grundsätzen verfaßten Kirche zu danken, die seitdem im niederländischen Volksgeist so fest, wie nur irgendwo einwurzelte.[291]) Viel leichter und rascher gelang der Sieg des Calvinismus in Schottland. Bei der eigentümlichen Lage des mit der französischen Krone verbundenen schottischen Königtums, getragen durch den „Covenant" der ständischen Gewalten, vor allem gefördert durch den echten Sohn Schottlands, den wie ein alttestamentlicher Prophet eifernden John Knox, fand die Reformation wie im Sturme im Lande Eingang. Schon das Jahr 1560 brachte auch hier die Konfession und das Disziplinbuch. Calvin aber schrieb am 23. April 1561, ihn zugleich zur Mäßigung mahnend, an Knox: „Außerordentlich freut mich, wie billig, daß das Evangelium bei euch so glücklich und fröhlich fortschreitet. Daß euch Kämpfe entstehen, ist nichts Neues. Aber um so heller leuchtet die Kraft Gottes hervor, wenn bisher kein Unterfangen des Satans und der Gottlosen euch hindern durfte, in sieghafter Festigkeit auf dem rechten Wege weiter vorzudringen. Ihr wäret ja zum Widerstand niemals fähig gewesen, wenn nicht der vom Himmel her euch Hilfe gebracht hätte, der stärker ist als die ganze Welt."[292])

Die französische, niederländische und schottische Reformation hängen untereinander und mit Genf aufs innigste zusammen. Das gallische Bekenntnis ist nur eine wenig veränderte Revision eines Entwurfs Calvins. Das belgische aber schließt sich nach Inhalt und Aufbau an die französische Konfession an. Ebenso stehen die ältesten niederländischen Verfassungen unter dem Einfluß der berühmten „kirchlichen Disziplin (discipline ecclésiastique)" der Franzosen. Wiederum weist das schottische Disziplinbuch zuerst eine wichtigere Einrichtung auf, die durch die Vermittlung der Emdener Synode ihrerseits in die französische Verfassung eindrang. Die drei Kirchen Frankreichs, Schot

ands und der Niederlande haben den Calvinismus am rein=
ten ausgeprägt und ihm doch wieder, jede in ihrer Art, eine
ationale Färbung eingehaucht. Sie stellen insofern eine höhere
form der Reformation Calvins dar, als sie das Muster des
leinen Genf auf die größeren Verhältnisse der Landeskirchen
nwenden. Daher erfuhr besonders die Kirchenordnung eine
ortbildung. Schon Laski hatte in seinen Londoner Fremd=
ngsgemeinden aus dem nur mit der Zucht betrauten Genfer
onsistorium eine Behörde gemacht, welche das gesamte Regi=
ent der Freikirchen übernahm. Die spätere Entwicklung fügte
ie Synoden, Provinzial=, General= und zuletzt Kreissynoden,
inzu und schuf so eine Verfassung, die vom Staate völlig un=
bhängig, zugleich freilich mit ihm stets auf gespanntem Fuße
and.[293])

In England beschränkte sich infolge der eigentümlichen
Vorbereitung der Reformation durch Heinrich VIII., infolge
es schroffen Wechsels der völlig entgegengesetzten Regierungen
duards und der blutigen Maria, der Einfluß des Calvinis=
mus auf die gerade im Anglikanismus weniger wichtige For=
mulierung der Lehre in den 39 Artikeln. Doch als unter
lisabeth die Reformation erst in das Volk selbst eingedrungen
ar, erhub sich aus seinem eigenen Schoße im Puritanismus
ne Ausprägung evangelischen Christentums, von der man bis
1 einem gewissen Grade sagen darf, daß sie den Calvinismus
is Englische übersetzte. Die Puritaner aber verpflanzten,
nterstützt durch Holländer und Hugenotten, durch schottische
nd irische Presbyterianer, ihre kirchliche Art auch nach Neu=
ngland. So fand der Geist des Reformators in der neuen
Welt eine neue Heimat, wo er in strengerem oder freierem
Anschluß an die Formen seiner Lehre und seiner Verfassung
is zum heutigen Tage weiterwirkt.

Dem gewaltigen Fortschritt in Westeuropa ging die Aus=
einandersetzung des Calvinismus mit den älteren evangelischen
Kirchen Deutschlands und der Schweiz zur Seite. Doch hier
waren dem Reformator neben mancherlei Erfolgen schwere Ent=
täuschungen beschieden, obwohl er selbstverständlich niemals

völlige Auffaugung, sondern nur Bereicherung und Ergän
oder doch zum mindesten ein brüderliches Verhältnis angestreb
In den Beziehungen der evangelischen Kirchen zu einander d
sich damals alles um die Sakramentsfrage, den Zankapfel der
Calvin fühlte sich als Erbe der Butzerschen Einigungspolitik, u
war sich bewußt, in seiner Auffassung des Abendmahls die
zu besitzen, welche die Gegensätze wahrhaft überbrückte. E
wohl suchte er, gewitzigt durch die bösen Erfahrungen Bu
keine Union um jeden Preis. Es war seines Herzens
nung, wenn er am 1. März 1548 an Bullinger schrieb: „
lich wäre es nicht mein letzter Wunsch, eine völlige Übe
kunft zwischen uns hergestellt zu sehen. Aber ... [wenn es
daran noch mangelt], werden wir doch nicht aufhören, dens
Christum zu haben und in ihm eins zu sein." Also über
Formeln steht ihm die innere Einheit, die gegenseitige Anerkenn
Man darf diese Weitherzigkeit, von der wir schon früher spra
und die er bei so mancher Gelegenheit bezeugte, nie aus den A
verlieren, wenn man Calvin verstehen will. Sie steht mi
Lehrzucht, die in erschreckender Härte und Enge in Genf uns
gegentrat, nicht in so schroffem Widerspruch, wie man im e
Augenblick glauben möchte. In der zu innigster Lebensgem
schaft berufenen Einzelgemeinde und Kirche unbedingte
schlossenheit des Denkens und Wollens, aber darüber hi
gegenseitiges Dulden und Tragen in brüderlicher Gemeins
— das ist offenbar der Gedanke des Reformators. Sicher ei
kunftsreicher Gedanke, in dem eine entfernte Verwandtschaf
dem späteren Kongregationalismus sich andeutet, und zw
los auch für unser Geschlecht noch eine beherzigenswerte W
heit enthalten ist.

In dieser Gesinnung begann der Reformator auch in
Schweiz eine Unionsverhandlnng erst, als die Not gebiet
dazu drängte. Im Blick auf den Fortschritt der kaiserl
Waffen im schmalkaldischen Kriege machte er anfangs
bei den evangelischen Kantonen eine Rundreise, um sie,
möglich, zu einem engeren politischen Zusammenschluß zu
mögen. Das Entgegenkommen, das er bei dieser Gelege

einzig in Zürich fand, wurde der Anfang einer durch zwei Jahre sich hinziehenden Verhandlung mit Bullinger, deren glücklicher Abschluß um so dringender zu wünschen war, je mehr in Bern die ungünstige Stimmung gegen den Calvinismus in Genf und im Waadtlande zunahm. Der Wechsel der Schriftstücke zwischen den beiden Reformatoren zeigt Calvin in der Form schroffer, Bullinger verbindlicher. Aber in der Sache ist die Nachgiebigkeit doch weit mehr auf des ersteren Seite. Ja, er ging in der Anschmiegung an die Ausdrucks- und Denkweise der alten Zwinglianer bis an die äußerste Grenze, die seine Auffassung irgend erlaubte. So war die Ende Mai 1549 bei nochmaliger Anwesenheit Calvins und Farels in Zürich geschlossene „Übereinkunft in der Sakramentsfrage (Consensus Tigurinus)“ eher ein Denkmal des nach Calvins Seite fortentwickelten Zwinglianismus, als des genuinen Calvinismus. Gleichwohl war Großes gelungen. Was Butzer mehrfach vergeblich versucht, war erreicht; jetzt unterschrieben außer Bern sämtliche evangelischen Kantone die Unionsformel. Damit war die Tür zum Eindringen der calvinischen Theologie in die Schweiz geöffnet: in wie ausgiebigem Maße sie in den folgenden Jahren tatsächlich eindrang, beweist Bullingers „spätere helvetische Konfession“ von 1562 resp. 1566, welche nunmehr auch von Bern anerkannt und in einem gewissen Sinne das Einheitsbekenntnis der reformierten Kirche wurde. Bis auf den Unterschied in der Verfassung — hier Staatskirchentum, dort selbständiges Kirchenregiment — ist seitdem die Eigenart Zwinglis mehr und mehr im Calvinismus aufgegangen.[294])

Doch was der Reformator auf der einen Seite gewann, ging auf der andern reichlich verloren. Gerade die Züricher Übereinkunft wurde bekanntlich in Deutschland das Signal zum Ausbruch des zweiten Sakramentsstreits. Als Calvin und Bullinger 1551 ihr gemeinsames Bekenntnis in Zürich und Genf veröffentlichten, und Laski 1552 von London aus es durch einen „kurzen und klaren Traktat über die Sakramente“ der Welt mit nachdrücklicher Empfehlung vorlegte, erhob sich der Hamburger Prediger Joachim Westphal als Verteidiger

der lutherischen Abendmahlslehre. Seine erste Schrift, der e
Reihe anderer folgten, trug den Titel: „Mengefutter verwir
und untereinander streitender Meinungen über das Abe
mahl, aus den Büchern der Sakramentierer zusammengestel
(1552). Nicht lange, so fielen ihm fast alle sog. „echten Lut
raner" zu. Selbst der alte Freund Calvins, der schwäbis
Reformator Brenz, trat ihnen bei, dem er noch am 5. Nov
ber 1548 in den Nöten des Interims einen schönen Trostb
geschrieben hatte.[295] Man hat dies Vorgehen neuerdings, na
dem lange das einmütige Urteil der Historiker sich mißbillig
aussprach, als eine Art Notwehr rechtfertigen wollen.
Fortschritte des Calvinismus in Deutschland wurden ja um
gefährlicher, je näher auch Melanchthon der Abendmahlsle
des Genfers sich anschloß. In der Tat, wer möchte Westp
und seinen Helfershelfern verdenken, für die Erhaltung
deutsch-lutherischen Art eingetreten zu sein? Aber eins dur
sie nicht übersehen: Calvin war nicht Zwingli. Wie la
mußte sich der französische Reformator in und außerhalb
Schweiz als lutheranisierender Butzerianer beargwöhnen lass
Nun stempelten ihn die Gnesiolutheraner zu einem Zwinglia
obwohl er doch das Glaubensinteresse Luthers in seinem Ka
mit Zwingli ebenso entschieden wie jener wahrte. Nun wu
auch sein Name in dem ganzen lutherischen Deutschland
verabscheuter Ketzername! Gewiß wird den Gnesiolutheran
die Verbitterung der Gemüter in den traurigen Erfahrun
des Interims, dazu die eben erwähnte zwinglisch-schiller
Ausdrucksweise der Züricher Übereinkunft zur Entschuldig
dienen. Aber das spricht sie doch keineswegs von der Sch
jener unheilvollen Verblendung in der Beurteilung Calvins f

Die traurige Folge des zweiten Sakramentsstreits war
dauernde Zerreißung des Protestantismus und all das Ungl
das dadurch zumal über Deutschland hereinbrach. Calvin,
Unionstheologe, hat zu dieser Entwickelung keinen Anlaß
geben. Wie zu Luther, als er sein letztes Bekenntnis g
die Züricher richtete, würde er auch zu den Gnesioluthera
trotz der abweichenden Lehre eine brüderliche Stellung ge

und gefunden haben. Denkwürdig sind die Worte, die er mitten im Kampf am 1. August 1557 an den gut lutherischen Württemberger Theologen Jakob Andreä schrieb, indem er ihm zugleich einen Gruß an Brenz auftrug: „Es thut mir recht leid, daß in unseren Ansichten größerer Zwiespalt besteht, als ich geglaubt hatte. Aber wenn der Gegensatz sich nur nicht zu feindlichem Haß auswächst, so wird, was noch verborgen ist, uns endlich der Herr offenbaren." Um so eher kann man es in diesem Falle verstehen, daß als Calvin nach längerem Zuwarten, ob das Unternehmen Westphals nicht im Sande verlaufen würde, gegen ihn und später noch gegen Heßhusen zur Feder griff, seine Streitschriften äußerst bitter, ja verletzend ausfielen.[296])

Für den Reformator persönlich war besonders schmerzlich die Störung, die der Sakramentsstreit auch in seinem Verhältnis zu Melanchthon herbeiführte. Die Freundschaft, welche beide Männer verband, hatte schon mehrfache schlimme Stöße überstanden. So den scharfen Mahnbrief Calvins vom 19. Juni 1550 wegen der Haltung Melanchthons im Interim, den dieser in der ersten Aufwallung vor Zeugen zerrissen haben soll, ferner die Verschiedenheit der Meinung inbezug auf das Lehrstück der Prädestination. Calvin aber drängte seit 1554, je heftiger der Streit mit den Gnesiolutheranern entbrannte, immer nachdrücklicher und zudringlicher, der Wittenberger Freund möge doch endlich seine Meinung entschieden aussprechen, sei es durch eine öffentliche Erklärung, sei es durch Veranstaltung eines friedlichen Gesprächs der streitenden Theologen zur Feststellung einer einhelligen protestantischen Lehre. In der Tat ist nicht abzusehen, was ein rechtzeitiges offenes Hervortreten Melanchthons hätte bewirken können: vielleicht möchten dann doch manchem Fürsten und Theologen die Augen aufgegangen und die Zerreißung des Protestantismus vermieden sein. Doch der alternde, in all dem Streit fast hilflose Melanchthon antwortete auf die Genfer Schreiben nur selten und kurz, mit Klagen und feinen, aber trüben Stimmungsbildern. Ja 1557, als das noch durch den Augsburger Frieden angeordnete Re-

ligionsgespräch in Worms stattfand, aus dem nach Calvins Wunsch zugleich der ersehnte Friedenskonvent wider den inneren Zwist der Protestanten werden sollte, konnte Melanchthon es nicht hindern, daß der Hader erst recht ausbrach. Beza und Farel, die im Interesse der Evangelischen Frankreichs nach Worms geeilt waren, mußten sich erst durch eine Deklaration, die wiederum in Bern und Zürich Anstoß erregte, von dem Verdacht der Ketzerei reinigen, ehe sie die gewünschte Empfehlung an die deutschen Fürsten zur Fürsprache in Paris erhielten. Dieser Ausgang erregte Calvin, noch mehr reizte ihn ein freundschaftliches Schreiben, das der gutherzige Wittenberger, von klugen Vermittlern geleitet, Castellio zum Trost in seiner Bedrängnis sandte. Und dennoch, trotz aller dieser Widernisse fanden sich die beiden edlen Charaktere immer wieder zusammen; ihre Freundschaft erhielt einen versöhnlichen, erquicklichen Ausklang. Melanchthon ließ nach Genf mitteilen, daß er auch ferner an Briefen von dort Vergnügen fände. Er mochte doch nicht sterben ohne ein Liebeszeichen auch von Calvins Hand. Der aber war des Vertrauens wert. In seinem letzten Briefe an Melanchthon am 19. November 1558 zeichnet auch er ein Stimmungsbild seiner Krankheiten und seiner ganzen Lage, und schließt mit den Worten: „Nie soll mich ein Anstoß von der heiligen Freundschaft, mit der ich an dir hänge, und von meiner Verehrung abbringen. Lebe wohl, du hellster Stern und ausgezeichnetster Lehrer der Kirche! Der Herr leite dich fort und fort mit seinem Geiste, er erhalte dich noch lange in seinem Schutz und erfülle dich mit aller Fülle seines Segens! Hinwiederum befiehl auch uns, die du von dem Rachen der Wölfe bedroht weißt, fleißig dem Beistand Gottes. Meine Kollegen und die zahllose Schar der Gläubigen grüßen dich ehrfurchtsvoll."[297])

Die Treue gegen den Wittenberger Reformator trug ihren Preis in sich; doch sie blieb für Calvins Sache auch nicht ohne äußeren Lohn. Denn bekanntlich waren es hauptsächlich die Philippisten, welche aus dem Luthertum hinausgedrängt, nach dem Vorgang der Pfalz sich zu der deutsch-reformierten Kirche

ısammenschlossen, und so ein gut Teil Deutschlands doch einem
mäßigten Calvinismus zuführten. Wenn diese Kirchen auch
der Verfassung außer Friesland und dem Niederrhein sich
niger nach Genf als nach Zürich richteten, so ist doch ihr
kenntnis, der Heidelberger Katechismus, von Calvins Lehr-
ise, wie wir schon hervorhoben, grundlegend beeinflußt, und
haben allezeit das Andenken des Genfer Reformators in
hen Ehren gehalten.

IV.

Wie im Fluge sind wir den Spuren der Wirkung Calvins
rch Länder und Völker gefolgt. Kehren wir zum Schluß
ch einmal in sein Haus in der Chanoines-Straße ein, so
eibt uns nur noch übrig, das Bild des Sterbenden zu zeichnen.
och zuvor können wir ebensowenig wie je einer, der seinen
benslauf auch nur oberflächlich überschaute, das Staunen über
Unzahl der Arbeiten bergen, die dieser durch Fleiß wie
rch Geist gleich große Mann während seines nur 55jährigen
bens zu vollenden vermochte. Was will es doch heißen: die
onntags- und Wochenpredigten, die Vorlesungen, die Wirk-
nkeit in der Gemeinde, das Konsistorium, die Mitarbeit an
manchen staatlichen Geschäften, die gewaltige literarische
itigkeit, die weltumspannende Korrespondenz, alle die Auf-
jungen, Sorgen, Kämpfe — wie war es nur möglich, dies
es zu bewältigen!

Kein Wunder, daß der von Jugend an zarte Leib unter der
ständigen Überhäufung frühzeitig zusammenbrach. Schon als
ingling hatte er durch übermäßiges Studieren seiner Gesundheit
schadet. So begegnen denn in den Briefen trotz seiner ge-
ohnten Schweigsamkeit schon im rüstigsten Mannesalter An-
utungen von Krankheiten und Leiden — der Magen war
üh zerrüttet, und die Migräne, ein noch älteres Übel, steigerte
h von Jahr zu Jahr. Als Heilmittel wandte er neben
äufigem Ruhen und Diktieren vom Lager aus eine sehr strenge
Diät an, sodaß er, wenigstens in den letzten 10 Jahren, nur
inmal am Tage zu essen pflegte. Die Folge der unzureichen-

den Ernährung war zunehmende Schlaflosigkeit und immer geringere Widerstandsfähigkeit des Körpers. Im Mai 1556 befiel ihn ein intermittierendes, immer am dritten Tage wiederkehrendes Fieber. Trotzdem ging er am 10. Mai auf die Kanzel, predigte sitzend, mußte aber dann doch abbrechen und nach Hause eilen, da das Fieber ihn zu sehr schüttelte. Da er auch nach der Genesung sich keineswegs schonte, so trat das Fieber im September 1558 von neuem auf, jetzt jeden vierten Tag sich wiederholend. Bis in den Mai des folgenden Jahres währten die Anfälle; als sie endlich verschwanden, schwand zugleich die Hoffnung, jemals wieder zu gesunden. Die folgenden Jahre sind eine fortlaufende Krankheitsgeschichte. Rührend ist die Aufzählung aller seiner vielen Beschwerden, mit welcher er am 8. Februar 1564 Professoren aus Montpellier dankte, die ihm durch freundliche Vermittlung Rezepte und guten Rat gesandt hatten. Da hören wir von Podagra, Nierensteinen, Harngries, Kolik, Hämorrhoiden, Bluthusten. Besonders die Steinschmerzen, die schlechte Verdauung und die Verstopfungen quälten ihn ungemein.

Alle die vielen Leiden trug der Schwerkranke mit bewundernswerter Geduld. Wenn die Schmerzen gar zu heftig wurden, richtete er wohl den Blick zum Himmel und seufzte: „Wie lange noch, o Herr!“ Die Arbeiten aber setzte er, dem Heere der Krankheiten zum Trotz, mit gewohnter Klarheit und Schärfe des Geistes fort. Am 27. Dezember 1562 meldete er Bullinger, daß er nur mit Mühe in seinem Zimmer vom Bett zum Tische krieche; dennoch aber habe er sich in die Kirche tragen lassen und noch gepredigt. Wir hörten ja, wie bis in sein Todesjahr immer neue bedeutende Werke aus seiner Feder erschienen, und dabei klagte er wohl noch, er schäme und betrübe sich über seinen Müßiggang. Beza erzählt: „Als wir ihn baten, ja beschworen, wenigstens nun als Kranker sich des Diktierens und Schreibens zu enthalten, erwiderte er uns: ‚Wollt ihr, daß der Herr mich müßig finde, wenn er kommt?‘“ [98])

Der Bruder Anton, Beza, der treue Sekretär Jonvilliers sowie der weitere Genfer Freundeskreis umhegten den Leidenden mit Liebe und Verehrung. Von auswärts kamen besonders

von Bullinger, aber auch von des Gallars, jetzt in Orléans, Zeichen herzlicher Teilnahme. Der Rat bot dem Heimgesuchten am 22. Juni 1563 und nochmals am 10. März 1564 je 25 Thaler zur Unterstützung in der Krankheit an; doch beide Male wies er sie zurück. Am 6. Februar 1564 bestieg der Reformator zum letztenmal die Kanzel; seitdem ging es sichtlich dem Ende zu. Der Rat verordnete an dem gleichen 10. März, an welchem er die Beihilfe beschloß, jeder Bürger solle für seine Wiederherstellung beten, wie dies bei großen öffentlichen Anlässen zu geschehen pflegte.[299] Wie aber im Leben Calvins sich alles in geregelter Ordnung vollzog, so ließ er auch vor seinem Abscheiden nichts unvollendet und unbedacht zurück. Am 27. April begaben sich die Ratsherren, da er sie noch einmal sprechen wollte, in feierlichem Zuge in sein Krankenzimmer; am 28. nahm er in gleicher Weise von den Predigern in der Stadt und dem Genfer Landgebiet Abschied. Aus den eindringlichen Ansprachen, die er an die einen wie die andern hielt, bot sich schon öfters Anlaß, bezeichnende Stellen mitzuteilen.[300] Der letzte Brief Calvins war an den alten Kampfgenossen Farel gerichtet: „Lebewohl, bester, lauterster Bruder, und da Gott will, daß du mich überlebst, so bleibe eingedenk unserer Freundschaft, die der Kirche Gottes nützlich war und uns Früchte im Himmel bringt. Mache dir meinetwegen keine Mühe; schon kann ich nur noch röcheln und erwarte ständig, daß mir der Atem ausgeht. Genug, daß ich Christo lebe und sterbe, der den Seinen Gewinn ist im Leben wie im Tode. Nochmals lebewohl samt den Brüdern."[301] Gleichwohl ließ es sich der 75jährige Greis, der selbst ein Jahr später heimgehen sollte, nicht nehmen, herbeizueilen und dem Sterbenden zum letztenmal die Hand zu drücken.

Als Calvin, der bis zuletzt bei klarem Bewußtsein blieb, mit glänzendem Auge nach oben blickend und fast beständig betend, am Samstag, den 27. Mai 1564, gegen 8 Uhr des Abends von seinen Leiden erlöst ward, erfüllte die Stadt große Trauer. Viele drängten sich herzu, um den „Propheten des Herrn, ihren treuen Hirten, den großen Lehrer, ihren wahren Vater und Tröster"

noch einmal zu sehen. Doch um jeder Verleumdung, als ı man zu viel aus dem Heimgegangenen, zu entgehen, wur schon am Sonntag um 2 Uhr mittags auf dem allgem Friedhofe in schlichtester Weise beigesetzt. Die Stätte, ı ruht, durch keinen Denkstein ausgezeichnet, wußte man s schon bald — und so auch heute — nicht mehr genau geben. Übrigens heftete sich auch an seinen Tod, wie ar Luthers, lügenhafte Verleumdung, als sei er in Verzwei und unter ekelhaften Krankheiten, kurzum so gestorben, n der fanatische Haß der Römlinge bei einem so verruchten nicht anders denken konnte.[302])

Wenige Tage nach seinem Tode faßte der Rat von den Eindruck, den der Entschlafene den Mitlebenden h lassen hatte, in die treffenden Worte zusammen: „Gott ihm viele Gnaden verliehen und ihm so große Majestät geprägt." Seine äußere Gestalt aber hat ein moderner rifer nach einem der besten Bilder aus den späteren J Calvins beschrieben: „Im pelzbesetzten Gelehrtenrocke, Barett auf dem Haupte, in der Linken ein Buch, hat e rechte Hand leise erhoben, seine Darlegung mit ausdı voller Gebärde begleitend; die Hand ist ausgearbeitet, n überaus fein. Über dem spitzen, in einen dünnen Spi auslaufenden Kinn öffnet sich lehrend der Mund. Die spannt sich scharf um den Backenknochen, um eine einge Schläfe, eine durchfurchte, durchgeistigte Stirn, deren ur Teil über den starken Augenbrauen lebhaft hervortritt. Leidenszug geht durch das ganze fleischlose Antlitz und s aus dem gespannten Blicke des Auges zu sprechen, wie den tiefen Linien, die sich von den Nasenflügeln übe Wange ziehen. Die Nase selbst ist edler Bildung, lang fast gerade, mager und spitz. Aber es liegt in diesen h Zügen zugleich die vollendete Sammlung des scharfen, au Ziel mit geschlossener Leidenschaft hinstrebenden Ernstes .. ganze Seele des Redenden ist bei seiner Sache, in rechn Nachdenklichkeit, in schneidender Entschiedenheit; Entschluß Gedankens und des Willens tritt siegreich hervor, man g

zu spüren, wie von diesem Manne jeglicher fremdartige Einfluß machtlos abprallte: sein eigener Geist aber will in starker Bewußtheit in die Welt ausstrahlen, sie ergreifen und bezwingen. Und über alles breitet sich, nur halb zerstört durch die Krankheit, die feine und feste Anmut französischer Form."

Aus dieser Gestalt, obwohl nur mittelgroß, leuchtete der Charakter von großer Majestät hervor. Die Majestät aber war die Ganzheit seines Gehorsams gegen Gott. Wir können zum Schluß nur den Ausruf wiederholen, mit welchem Farel, der gerne an der Stelle des früh Verstorbenen hingeschieden wäre, um ihn klagt: „O wie hat er so glücklich einen schönen Lauf vollendet! Der Herr gebe, daß wir alle laufen nach der Gnade, die er uns gibt, wie er sie ihm gegeben hat!"[303])



Anmerkungen.

1. Der Raum gestattet hier nicht eine eingehende Aufzählung un Charakteristik der Calvin=Literatur. Ich verweise dafür auf die alles auch das Geringste erwähnende Zusammenstellung in Band LIX, S. 51 ff. der von den Straßburger Theologen Baum, Cunitz, Reuß heraus gegebenen Opera Calvini (Corpus Reformatorum, vol. XXIX—LXXXVII) für neueres auf meinen Aufsatz: „Neuere Calvin=Literatur“ in der Re formierten Kirchenzeitung, 1902, Nr. 1—5. Das Neueste wird im fol genden, wenn nötig, kurz charakterisiert werden.

2. Über Le Fèvre orientiert, abgesehen von mannigfacher Bereiche rung unserer Kenntnis im einzelnen durch Herminjard, correspondanc des Réformateurs français, Bd. I—IX, Doumergue, Jean Calvin, Bd. I—II und im Bulletin de la société de l'hist. du prot. franç, noch immer am beste K. H. Graf, Jacobus Faber Stapulensis, ein Beitrag zur Geschichte der Re formation in Frankreich; Zeitschrift für die historische Theol. 1852, H. 1 und 2

3. Vgl. Farels Schrift „Epistre à tous Seigneurs“, in der Aus gabe von Fick, 1865; ferner 2 Briefe Farels aus 1527 und 1528, He minjard II, 42 ff. und 79 ff. Dazu Doumergue I, 87 ff. und 545 f Von der älteren Literatur über Farel sei verwiesen auf die Biographie von Kirchhofer, 2 Bde., Zürich 1831 ff., und Ch. Schmidt in Väte und Begründer der ref. Kirche, Bd. IX, 1860.

4. Herminjard I, S. 65 ff.

5. A. Lefranc, les dernières poésies de Marg., S. 346 f.

Dieu: Qui est venu de Tout à Tout retourne,
Mais Rien tant seullement à Tout se tourne.
L'Homme: O Seigneur, fais moy riens, riens, le plus moindr
Qui soit, afin qu'à Tout je puisse attaindre.

6. Vgl. seine Schrift: Contre la secte phantastique . . . des Libe tins, Op. VII, 145—252, und seinen Brief vom 28. April 1545, O XII, 66.

7. Ich schreibe dies trotz der dankenswerten Serie von Aufsätze Abel Lefrancs, les idées religieuses de Marg. de Navarre, Bulletin d la soc. de l'hist. du prot. franc. 1897 und 1898. Lefranc hat wohl de Protestantismus der Dichterin, aber noch nicht die Eigenart dies Protestantismus erwiesen. Die Poesien liegen vor in dem „Heptaméron Paris 1853, in Franks Neuausgabe der „Marguerites de la Marguerite d Princesses“, Paris 1873, und bei Lefranc, les dernières poésies de Ma

de Nav., publiées pour la première fois, Paris 1896. Vgl. auch Doumergue I, 404—415.

8. Im Traktat über die Reliquien, Op. VI, 442, 452. Übrigens war Gérard Calvin zweimal verheiratet, und die beiden Töchter vielleicht nur Stiefschwestern des Reformators; vgl. Doumergue III, 676 ff.

9. Vgl. die Widmung seines Kommentars zum 1. Thessalonicherbriefe, Op. XIII, 525.

10. Doumergue, Jean Calvin, I, 62.

11. Siehe die alte französische Biographie von Colladon, Op. XXI, 1; die lateinische von Beza. XXI, 121.

12. Doumergue I, 73—75.

13. Lefranc, la jeunesse de Calvin, S. 16—18 und S. 196—199.

14. Nur diesen Grund gibt Calvin selber im Psalmenkommentar p. XXXI, 21 an; die Biographen, Op. XXI, 54 und 121, fügen noch dazu, der junge Student habe selbst dem Wechsel des Studiums gerne gestimmt wegen der religiösen Bedenken, die ihm Olivetan eingeflößt habe. Darüber s. weiter unten.

15. Über Wolmar s. Herminjard II, 280 f., 333 und VI, 138. Für Calvins Beziehungen zu Wolmar ist von grundlegender Bedeutung die Widmung des Kommentars zum 2. Korintherbrief 1. August 1546, Op. XII, 364 f. Karl Müller in dem Aufsatz „Calvins Bekehrung", Nachrichten der Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philolog.-hist. Kl. 1905, Heft 2, S. 193 f. hat den wichtigsten Teil des Widmungsschreibens übersetzt. Freilich nicht mit Glück. Die Worte: „nisi me ab ipsis prope carceribus mors patris revocasset", überträgt Müller trotz der Warnung Herminjards II, 333 (man soll nicht „s'imaginer qu'il s'agit ici d'une prison") gleichwohl: „wenn mich nicht der Tod meines Vaters aus diesem — ich möchte fast sagen — Kerker [des juristischen Studiums] befreit hätte." Es heißt natürlich: „wenn mich nicht gleich von den ersten Anfängen [im Griechischen] der Tod des Vaters abgerufen hätte." So richtig auch Doumergue I, 193 f. Jedes Lexikon verzeichnet die Redensart: a calce revocari ad carceres. Schlimmer ist, daß Müller den Gedankengang Calvins verwischt hat. Das Widmungsschreiben spricht von drei Dingen: 1. es soll einen Ersatz bieten für den seit 5 Jahren unterbrochenen Briefwechsel mit Wolmar; 2. der Verfasser gedenkt der Freundschaft, die ein wenig (aliquantula) schon vor langen Jahren bestanden habe, aber erst später von Wolmar ihm gepflegt und vermehrt worden sei; 3. vor allem hat Calvin die Erinnerung an die erste Zeit zur Widmung angetrieben, in der er neben der Rechtswissenschaft unter Wolmar die Anfangsgründe des Griechischen betrieben habe. Punkt 2 und 3 sind deutlich unterschieden durch „Primum" und dann „verum nihil apud me plus valuit quam primi temporis recordatio" usw. Dies „primum tempus" ist dasselbe, worauf

sich bei Punkt 2 die Worte: „amicitia, quae mihi aliquantula tecum pridem intercesserat“ beziehen. Die Mehrung der Freundschaft fällt also erst in eine spätere Zeit, wahrscheinlich in die Jahre, als Calvin in Straßburg und Wolmar in Tübingen waren. Wenn wir davon auch nichts weiter wissen, so darf man doch die Worte Calvins nicht falsch interpretieren. Man muß aus ihnen gerade das Gegenteil der Meinung Müllers herauslesen, nämlich, daß das Verhältnis Calvins zu Wolmar nicht etwa schon länger bestand, bevor der Unterricht im Griechischen begann, sondern daß es in jenen Studienjahren tatsächlich nur das Verhältnis eines Studenten zum Professor des Griechischen war. Vgl. die kurze Inhaltsangabe des Widmungsschreibens in meiner Bekehrung Calvins, S. 19.

16. Colladon, Op. XXI, 55, Beza, XXI, 122.

17. Coll. und Beza, Op. XXI, 54 und 122. In einer öffentlichen Urkunde wird er am 14. Februar 1532 zum erstenmal „licencié ès loix“ genannt; Lefranc, la jeunesse S. 201 ff. und meine Bekehrung S. 5f.

18. Herminjard II, 278ff., Op. Xb, 3ff.

19. Herminjard II, 314ff., Op. IX, 785.

20. Lefranc a. a. O. S. 18—21, 198—201.

21. Vgl. meine Bekehrung S. 8.

22. E. Stähelin I, 13.

23. Op. V, 1—162.

24. Herminjard II, 417ff.; Op. Xb, 19ff.

25. Doinel im Bull. de l'hist. du prot. franç. 1877, S. 174ff.

26. Lecoultre in seiner Sammlung von Aufsätzen unter dem Titel „Mélanges“, S. 163.

27. Herminjard III, 103ff., Op. X|b, 25ff.

28. Vgl. oben Anm. 15.

29. Vgl. meine Bekehrung S. 16f., ebenso Müller, S. 245—251.

30. Lefranc a. a. O. S. 21 und 201.

31. Op. XXI, 29, 54, 121. Ich möchte die Nachrichten der alten Biographien doch nicht mit Wernle, „Noch einmal die Bekehrung C.'s“, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1906, S. 84ff.,| schon deshalb als wertlos beiseite schieben, weil ihr Ursprung seiner Meinung nach noch deutlich in den aus Calvins Werken geschöpften Notizen zu erkennen sei, während die mündliche Überlieferung dabei nur eine höchst vage Rolle gespielt habe. Es besteht doch eine zu scharfe Diskrepanz zwischen Psalmenkommentar und den Biographien. Mir selbst ist der Gedanke Wernles schon längst gelegentlich aufgetaucht — aber was W. beweisen will, ist an sich unbeweisbar. Wie die Tradition, aus der die Biographien schöpfen, entstanden ist, wissen wir nicht; doch bleibt sie stets der Beachtung wert, und wir dürfen ihr nur da entgegentreten, wo sie an sich unmöglich oder dem Selbstzeugnis Calvins ersichtlich widerspricht.

32. Doumergue I, 198 und 351; Müller 202 f. vergl. mit Kamp-
alte I, 236 f.

33. Vgl. die Nachweise in meiner Bekehrung Calvins S. 22 ff.
gen Doumergues Beurteilung des Kommentars s. meine Anzeige,
d. und Krit. 1900, S. 316. In K. Müllers Bekehrung C.'s ist m. E.
Hauptmangel, daß er den Seneca-Komm. gar nicht genauer würdigt,
S. 213.

34. Op. XXXI, 21 ff. Ein zweites, früher oft angeführtes Selbst-
nis in der Schrift gegen Sadolet, Op. V, 407 ff., ist nur unter starken
schränkungen zu benutzen, und wird darum hier ganz übergangen.
meine Bek. S. 31 ff., Müller S. 243 f.

35. Eine freilich völlig verschiedene Deutung der Worte Calvins
Müller, S. 209, indem er den Satz; „itaque aliquo verae pietatis
tu imbutus" plusquamperfektisch faßt: „während ich schon vor meiner
ehrung einen gustus verae pietatis gehabt hatte, entbrannte ich" usw.
ist aber doch, wenn man die Worte so liest, wie sie dastehen, ohne
vorgefaßte Meinung, „welche die bisherige Entwicklung Calvins mit
Betracht zieht" (Müller S. 209), vollkommen unmöglich. Der gustus
ae pietatis kann im Zusammenhang unserer Stelle, wie aus der
nzösischen Übersetzung ebenfalls deutlich hervorgeht, nur die Folge der
ehrung sein. Die Terminologie aber, auf die Müller sich beruft:
erstitiones, sordes, lutum, tenebrae usw., ist eine in Calvins Schriften
häufige. Alle diese Worte kommen vom Papsttum ohne Beziehung
nikodemitische Halbheit erst recht vor; vgl. z. B. nur die Schrift an
dolet, Op. V, 408: erroribus, mendaciis, superstitionibus, oder 413:
quilinio, sordibus ac maculis. Auch das Wort gustus kehrt in den
schiedensten Anwendungen wieder; daraus ist nichts zu entnehmen.

36. Karl Müller hat nach meinem Aufsatz: „Die ältesten theolog.
eiten C.'s". Neue Jahrb. f. deutsche Theol. II, 273 ff., und meiner Be-
ung C.'s, S. 43 ff. in der 3. Beilage zu seiner Studie, S. 224—242,
Copsche Rede einer neuen, sehr gründlichen, eingehenden und scharf-
igen Untersuchung unterworfen. Das Resultat ist, daß zwar die
digt wirklich am Allerheiligentage 1533 gehalten ist, aber daß sie
t Calvins, sondern Cops eigenes Werk sei. Bei aller von Müller
gewandten Mühe tut es mir fast leid, seinem Ergebnis dennoch nicht
timmen zu können. Hier ist nicht der Raum, die Gründe, die mich
u bestimmen, ausführlich darzulegen; doch sei folgendes angedeutet:
Ich hatte in dem genannten Aufsatz die Echtheit hauptsächlich auf
ne Erklärung der Varianten im Text der beiden Rezensionen der
e zu stützen gesucht. Ich gebe diesen Beweis jetzt preis. Zwar kann
auch jetzt nicht finden, nachdem Müller die Varianten vollständiger
genauer als ich gebucht hat, daß sie einzig durch zufällige Nach-
keit der Abschreiber entstanden sein können. Dem steht für mich

entgegen, daß zweifellos von dieser Rede nicht eine längere Reihe v Kopien genommen sein können; und ich glaube, soweit mit Handschrifte — allerdings nur aus der neueren Geschichte — vertraut zu sein, es für wenig wahrscheinlich zu erklären, daß bei einem so kurzen Stü von dem vielleicht überhaupt nur 2—3 Abschriften hergestellt wurde durch bloße Lässigkeit eine so große Zahl von Varianten entstehen konnte Daher muß m. E. nach einer anderen Erklärung als der Zufälligk des Abschreibens gesucht werden, und da bietet sich mir noch immer kei bessere dar, als daß das Genfer Manuskript eine Form der Rede da stellt, welche erst durch eine Überarbeitung die Gestalt erhielt, die in d Straßburger Handschrift vorliegt. Aber ich sehe nunmehr, wie viel b einer solchen Frage von dem subjektiven Urteil abhängt. Ich hatte z. die Worte „omnium bonorum autor", Op. X, 31_{19} verglichen mit Hermi jard 419_{19} als einen Zusatz angesehen, „der nicht ganz dem Si entspricht", und tue das noch heute; Müller meint gerade in dies Falle den ursprünglichen Text fast mit Gewißheit bei der Straßburg Handschrift zu finden. Wer will da entscheiden? Darum lege ich a den Beweis aus den Varianten kein Gewicht mehr, möchte aber beton daß sich m. E. auch keine Instanz gegen die Echtheit der Rede dara entnehmen läßt. 2. Dagegen ist gerade durch Müllers Nachweisung der Wert der Genfer Tradition in meinen Augen ganz wesentlich v stärkt. Schon die Randbemerkung zu Herminj. III, 419_{17}: „1. Tim 2, [das Weitere unleserlich]. 1. Joannis 2, 1 sq." regt Gedanken an, wel wenigstens der Erwähnung wert sind. Wenn dies Zitat wirklich v Calvins Hand stammt, wie die besten Kenner in Genf behaupten (Mül S. 228), so kann es, da die Verszahlen doch deutlich zu erkennen si erst aus der Zeit nach 1548 (Bibel des Stephanus) herrühren. Da aber läge der Beweis, daß Calvin selbst sich noch in den 50er Jahr einmal mit der Sache beschäftigt hat, und dann wird wohl auch se Amanuensis genauen Bescheid wissen. Aber lassen wir diese Vermutun beiseite, da auch m. E. die zweifellose Konstatierung einer Handschr bei so wenig Worten eine Unmöglichkeit sein dürfte. Setzen wir d Fall, daß man erst nach dem Tode Calvins das Manuskript gefund hat, so geht doch nun aus der Unterscheidnng der beiden Hände (Jonvilliers) und B (Colladon) in den Randbemerkungen hervor, d man gleich nach dem Ableben des Reformators die eigentümliche En stehung der Rede erkannt hat, da ja die 2. Notiz aus Colladons Fe schon vor 1571 anzusetzen ist. Dadurch aber wird das Schweigen d Vita Colladons in der Sache ganz bedeutungslos; nicht er, sonde Jonvilliers war zuerst mit der Ordnung und Sammlung des Nachlas Calvins betraut (vgl. seinen Brief an Bullinger, 14. Juni 1564, Op. 319 f.) Man darf daher wohl annehmen, daß alle Urteilsfähigen Genf von Anfang an von der Autorschaft Calvins überzeugt wa

Dazu hat sie nicht der bloße Anblick der Handschrift bewogen; denn von l wird ja ausdrücklich unterschieden: „propria manu descripsit“ und „et it auctor“. Was sollte sie aber zur Behauptung dieser doch recht auf-illigen Tatsache veranlaßt haben, wenn sie nicht sichere Kunde besaßen? ur Mehrung des Ruhmes ihres Meisters konnte die Rede doch nicht itragen. Gegen ein so bestimmtes Zeugnis über ein einzelnes histo-ches Faktum, das ohne alle Tendenz auftritt, können m. E. subjektive tische Erwägungen nicht aufkommen. Ganz anders liegt die Sache i dem von den Biographen behaupteten Einfluß Olivetans auf Calvin.

37. Die vorstehende Würdigung des Inhalts der Rede ergibt sich s meiner Bek. C.'s, S. 43 ff. unter Modifikation durch die Nachweise üllers S. 237 ff.

38. Vgl. über die Vorgänge in Noyon Lefranc 201, Doumer-e I, 424 ff.

39. Op. V, 165—232, und meine ältesten theol. Arbeiten C.'s, 293 ff.

40. Ich möchte diesen Abschnitt nicht schließen, ohne auf die ein-genden und ansprechenden Ausführungen über die Bekehrung des Re-mators in der neuen englischen Calvin-Biographie von Williston alker, Prof. an der Yale-Universität, New-York 1906, S. 70—105 ngewiesen zu haben, die aus den bisherigen Verhandlungen in im nzen einwandfreier Weise das Resultat ziehen. Nur hätte Walker züglich der Teilnahme Calvins an der Rede Cops noch etwas rsichtlicher sein dürfen. Dagegen ist der wissenschaftliche Wert einer anzösischen Biographie von A. Bossert 1906 auch in der deutschen arbeitung von Krollick, Gießen 1908, recht gering.

41. Das Dunkel, welches lange über der 1. Ausg. der Institutio g, wann sie erschien und ob zuerst französisch oder lateinisch, ist jetzt llkommen aufgehellt; vgl. Op. I, Prol. S. XXIII ff.; Doumergue I, 589 ff.

42. Vgl. z. B. Herminjard IV, 23, V, 134.

43. Op. XXXI, 23.

44. Über die Staatstheorie des Reformators s. einiges Nähere in iner in Kürze erscheinenden Schrift: „Reformation und Naturrecht.“

45. Vgl. Psalmenkommentar, Op. XXXI, 23.

46. Epistolae duae ꝛc. Op. V, 233—312.

47. Herminjard VII, 308; Op. XI, 323 f.

48. Die richtige Datierung des in Anm. 47 zitierten Briefes bei Cor-lius, historische Arbeiten, 1899, S. 120, und Doumergue II, 729 ff.

49. Op. XII, 655, Calvin an Falais, 24. Januar 1548.

50. Uber den Aufenthalt in Ferrara vgl. Cornelius a. a. O. S. 05 ff., sowie Doumergue II, S. 3—94; dort ist die weitere Literatur esprochen.

51. Über den Aufenthalt in Frankreich s. Lefranc S. 204 ff., Do mergue II, 173 ff.

52. Psalmenkommentar, Op. XXXI, 23/25; Colladon und Be XXI, 30, 58, 125.

53. Doumergue II, 101 f.

54. Eduard Bähler, Petrus Caroli und Joh. Calvin, Jahrbuch für schweizerische Gesch. 1904, S. 51 ff.

55. Über den Freiheitskampf und die Reformation Genfs orientiert für deutsche Leser noch immer am besten Kampschulte I, 21—204; vgl. auch Doumergue II, 98—149, wo die weitere Literatur besprochen ist.

56. Vgl. über Baudichon den Exkurs Doumergues II, 732 ff.

57. Herminjard V, 28; Op. Xb, 208.

58. Herminjard IV, 359; Op. Xb, 151.

59. S. die Mitteilungen aus den Rats-Protokollen in den „Annales", Op. XXI, 208.

60. Herminjard IV, 154—166; Op. Xa, 5—14. Über die Abendmahlsordnung und die daraus folgenden Vorgänge vgl. Cornelius, Hist. Arbeiten, S. 127 ff.; Doumergue II, 219 ff.

61. In der Vorrede zu der lateinischen Ausg. seines gleich zu erwähnenden Katechismus, Op. V, 319.

62. Vgl. die richtigen Ausführungen Doumergues II, 223 ff. Sohm Kirchenrecht I, 650 ff.

63. Vgl. seine Ausführungen in der Vorrede zum Katechismus 1538, Op. V, 319: „solenni professione nomen Christo darent, qui i eius populo censeri, atque ad spirituale sacrosanctumque illud epulu admitti vellent. Id in baptismo, inquiunt, semel factum fuerat. Se nemo non defecerat a baptismi professione . . . Circumcisionis foed habebat . . populus, quem ad novum foedus paciscendum Moses e hortatus est."

64. Vgl. meinen Aufsatz in der „Reformation" 1902, Nr. 27 u 28: „Die Entstehung und der ursprüngliche Sinn der reformierten Gemeindeordnung."

65. Instruction et confession de Foy, dont on vse en Legli de geneue; wiederentdeckt und zuerst veröffentlicht von Rilliet u Dufour 1878, wieder abgedruckt Op. XXII, 1—96. Ich halte mit d Straßb. Herausg. gegen Rilliet und Doumergue an Farels Autorsch für die Bekenntnisformel fest; die Gründe s. in meinem Buche, d Heid. Katechismus und vier verwandte Kat., 1907, S. XXXV f.

66. Annales Op. XXI, 206, 210 f., 213, 219. Cornelius, S. 137

67. Beza Op. XXI, 126; Annales Op. XXI, 208 ff., 212.

68. Vgl. Herminjard IV, die Briefe Nr. 610, 611, 614 und 61

69. Herminjard IV, Nr. 631, 633, 634.

70. Op. V, 313—362.

71. Op. IX, 703—710; siehe S. 703.

72. Op. VII, 289—340 und die Briefe in den Prol. S. XXX—XXXIV. Übrigens hatte Farel 1534 in dem Streit mit dem Dominikaner Furbity sich eines ähnlichen „frommen Betrugs", wie selbst Doumergue II, 123 sagt, bedient, indem er die gegen Furbity gerichtete Schrift: „lettres certaines" mit ähnlicher Verhüllung ihres Autors herausgab.

73. Vgl. Bähler, Petrus Caroli, S. 89. Bähler stellt in seiner Schrift alles, was wir über Caroli und die durch ihn erregten Streitigkeiten wissen, zusammen vom Standpunkt der „unparteiischen Geschichtsschreibung" im Gegensatz zu der „calvinistischen Historiographie". Doch ist es ihm m. E. nicht gelungen, die Gestalt Carolis sympathischer erscheinen zu lassen. Gewiß dienen für Caroli die stürmischen Zeiten, welche wie sie große Charaktere schaffen, die kleinen völlig zu erdrücken pflegen, bis zu einem gewissen Grade zur Entschuldigung. Gleichwohl bleibt an ihm genug der armseligsten Eitelkeit und der kläglichsten Unbeständigkeit kleben. Wie groß steht ihm gegenüber besonders Farel da! Vgl. Bähler S. 107 und 138 ff.

74. Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, des Luthertums rc., 1842; Bloesch, Gesch. d. schweiz.-ref. Kirchen, 1898, I, 197 ff.

75. Ratsprotokoll vom 12. März 1538, Annales Op. XXI, 222.

76. Bloesch, S. 101; Doumergue II, 277 gibt die Berner Feiertage nicht ganz richtig an.

77. Vorrede zum Katechismus, Op. V, 322.

78. Herminjard IV, 401 f.

79. Annales Op. XXI, 222—226. Die genaueste und sorgfältigste Darstellung der Vertreibung ist die von Cornelius, Hist. Arb. S. 151 f., mit der Doumergue II, 269 ff. inbezug auf den Gang der Ereignisse durchweg übereinkommt.

80. Annales, Op. XXI, 226 f.

81. Op. IX, 892.

82. Herminjard V, 103; 7. Septbr. 1538.

83. Doumergue II, 391 ff.

84. Gegen Doumergue II, 289. Butzer an Calv., Herminjard V, 65.

85. Vgl. Calv. an du Tillet, 20. Okt. 1538, Herminjard V, 161 f.; Calv. an Farel, Septbr. 1538, Herminj. V, 110 f. Der letztere Brief wird von Cornelius, Hist. Arb. S. 192 unrichtig gedeutet.

86. Doumergue II, 390 f.

87. Herminjard V, 65 f. mit den Anmerkungen.

88. Vgl. mein häusl. Leben C.'s, 1893, S. 8 f.

89. Vgl. Psalmenkomm. Op. XXXI, 25; an du Tillet, 20. Oktober 1538, Herminj. V, 164.

90. Herminjard VI, 242 f.

91. Eine moderne zusammenfassende Darstellung des reichen politischen, wissenschaftlichen und religiösen Lebens in Straßburg gibt es leider nicht. Doumergue II, 293—389 bietet sehr viel Gutes unter fleißiger Benutzung der vorhandenen literarischen Quellen, aber bei seiner eigentümlichen Methode (vgl. meine Anzeige des 1. Bandes, Stud. u. Krit. 1900, S. 304 ff.) kommt es nicht zu einer abgerundeten Darstellung. Über die religiöse und theologische Seite s. mein Buch: der Evangelien-Kommentar M. B.'s und die Grundzüge s. Theologie, 1900.

92. Welche Kirche, s. bei Doumergue II, 352 f.

93. Calvin an Farel, Ende April 1539, Herminjard V, 291. Zwick an Bullinger, 9. November 1538, Op. X b, 288.

94. Op. IX, 894, die spätere Genfer Liturgie Op. VI, 161—224. Vgl. Erichson, die calv. und altstraßburgische Gottesdienstordnung 1894; ders., l'origine de la Confession des péchés, 1896. L. Büchsenschütz, Hist. des liturgies dans l'Egl. de Strasbourg, 1900. Über die Trauordnung Doumergue II, 496 f.

95. Vorrede Calv.'s zu der „Forme des prières et chantz eccl." Op. VI, 170 f. F. Bovet, hist. du Psautier des Eglises réformées, 1872. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot 1878, 2 Bde. Doumergue II, 505 ff.

96. Über Butzer vgl. meinen Evang.-Komm. S. 181 ff., S. 305 ff. Calv. an Farel, 29. März und etwa 13. Mai 1540, Herminjard VI, 200, 223 f.

97. Hinter der Vorrede zu den Vorlesungen über Jeremia 1563, Op. XXXVII, S. 463/64.

98. Annales, Op. XXI, 246, 249 f.

99. Op. I—IV; vgl. besonders die Prol. des Bandes I.

100. Op. XLIX, 1—292; Herminjard VI, S. 74 ff. Ein Teil der Kommentare Calvins liegt in deutscher Bearbeitung vor in Joh. Calv.'s „Auslegung der heiligen Schrift in deutscher Übersetzung" von K. Müller, Neukirchen bei Mörs.

101. Op. V, 429—460, Auszüge daraus Stähelin I, 212 ff.; in deutscher Übersetzung von Rotscheidt, Elberfeld 1900.

102. Doumergue II, 456; darnach zu verbessern mein häusliches Leben C.'s S. 11; vgl. die treffliche Arbeit von Ed. Stricker, J. C. als Pfarrer der ref. Gem. zu Straßburg, 1890, S. 41.

103. Herminjard V, 228 und 279 ff., Doumergue I, 119.

104. N. Weiß, Un portrait de la femme de C., Bull. de l'hist. du prot. franç. 1907, S. 222 ff.

105. Mein häusl. Leben C.'s, S. 11—20, wo die Quellen für das Referat im Text zitiert sind; Doumergue II, 454 ff. F. Buisson, Sébastien Castellion, 1892, I, 96—120.

106. Vgl. meine Darstellung: Melanchthon und Calvin, Reformierte Kirchenzeitung 1897, Nr. 8—13. Philipp Schaff, hist. of the christian church, VII, 1892, S. 385—398. Doumergue II, 545ff.

107. Kampschulte I, 329f.

108. Epinicion Christo cantatum, Op. V, 417—428.

109. Consilium admodum paternum usw. Op. V, 461—508. Befremdlich ist das Referat über diese Schrift bei Kampschulte I, 335; hier hat die gerühmte Unparteilichkeit den Historiker völlig verlassen. Calvin, „der emigrierte Franzose", soll „die nationalen Leidenschaften gegen Rom aufgestachelt haben"; aber wenn der Schriftsteller auch zweimal (S. 490 und 507) von „nos Germani" oder „nostra Germania" spricht, so tritt doch das nationale Element im Vergleich zu den internationalen kirchlichen Beschwerden gegen Rom in den Hintergrund. Die Parallele mit Hutten ist wenig am Platze.

110. Vgl. Calvin an Farel 11. u. 12. Mai 1541, Herminjard VII, 111ff. Kampschultes Darstellung I, 336f. ist wieder voreingenommen.

111. Actes de Ratisbonne, Op. V, 509—684.

112. Herminjard VI, 397; VII, 102, 113f., 151f., 198ff. Vgl. die Widerlegung Kampschultes und Pastors bei Doumergue II, 592ff.

113. Op. I, Proleg. S. XLI.

114. Seeberg, Dogmengeschichte II, 406.

115. Loofs, Dogmengeschichte[4], S. 876.

116. 27. Februar 1540, Herminjard VI, 191. Weitere Zeugnisse in meinem Aufsatz: Luther und Calvin, deutsch-evang. Blätter 1896, S. 323f.

117. Op. VI, 250.

118. Luther an Butzer, 14. Oktober 1539, Calvin an Farel, 20. November 1539, Herminjard VI, 73, 130f. Aus Freude über die Mäßigung Luthers schrieb Calvin eine „Satisfactio", welche der Vorrede zum Römerbrief-Kommentar eingefügt werden sollte. Wie es scheint, ist dieselbe in dem „Exemplar excusationis quae praefationi inseretur", Herminjard VI, 132ff., erhalten, einer Erklärung über Calvins Stellung zur Wittenberger Konkordie, die er nicht stören, sondern durch seine Abendmahlslehre erst recht festigen will. Auf den Rat Melanchthons wurde diese Excusatio jedoch nicht im Römerbriefkommentar veröffentlicht, Herminjard VI, 165, sondern Stücke daraus wurden in die Institutio von 1543 aufgenommen.

119. Op. IX, 92.

120. Defensio .. de servitute et liberatione humani arbitrii, Op. VI, 235—404; über die Widmung s. Op. XI, 499.

121. Herminjard VIII, 343f., 451f.

122. C. an Melanchthon, 21. April 1544; an Bullinger, 25. November 1544, Herminjard IX, 200ff., 372ff.

123. S. den Abdruck Op. VI, 537—644 und Prol. S. XXX ff.

Ferner die Briefe vom Januar 1545, Op. XII, Nr. 605 u. 606, S
vom 17. April 1545, XII, 61 f. 1562 hat Calvin seine Stellung z
Nicodemiten nochmals gegen den Niederländer Coornhert verteid
der Schrift: Response à un certain Holandois, Op. IX, 581—628;
f. Rutgers, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden,
S. 165 ff. Weiteres über die Beziehungen Luthers und Calvins,
die Erzählungen Pezels und Hardenbergs von Äußerungen Luthers
Calvin und die Sakramentsfrage f. Doumergue II, 572 ff. und Appen
S. 759 ff.

124. Op. XII, 98 ff.

125. Die Vorrede Op. IX, 847 ff.

126. In der unter Anm. 118 erwähnten Excusatio, Hermi
VI, 137.

127. Doumergue II, 581 f.

128. Seeberg, Dogmengeschichte, II, 391.

129. Instit. lib. III, cap. I—XVI; in den früheren Ausgabe
Kap. de fide, de poenitentia, de iustificatione.

130. Beß, Unsere religiösen Erzieher, eine Geschichte des Ch
tums in Lebensbildern. Artikel: Calvin, Bd. II, 71.

131. Neuenhaus, Calvin als Humanist, Ref. Kirchenzeitung,
S. 11. Die Kommentare Calvins in deutscher Übertragung, bear
von Karl Müller, erscheinen in Neukirchen b. Mörs.

132. Vgl. Kap. I der Institutio von 1539, Op. I, 292 ff.;
von 1559, lib. I, cap. VI—IX, Op. II, 53 ff. Seeberg, Dogmen
II, 384 f., Loofs[4], S. 882 ff.

133. Schulze, Meditatio futurae vitae, 1901; ders. Calvins
seits-Christentum in seinem Verhältnis zu Erasmus, 1902. Vgl.
Tröltsch, Gesch. des Protestantismus in der „Kultur der Gegenw
über die innerweltliche Askese.

134. Vgl. Lobstein, die Ethik Calvins, 1877, S. 110 ff., S.
Meine Anzeige der ersten Schrift Schulzes in dem Aufsatz: N
Calvin-Literatur, Ref. Kirch.-Ztg. 1902, Nr. 5. Über Butzer u
Evang.-Komm., S. 137 ff.

135. Näheres zur Entwicklung der Theologie Butzers in m
Buche: der Evangelienkommentar M. B.s und die Grundzüge f. T
Leipzig 1900.

136. M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 1897, S. 8

137. Op. I, 72 ff. Scheibe S. 6 ff.

138. Vgl. Marcks, Coligny I, 221 ff. über die aristokrat
Städteverfassungen in Frankreich innerhalb und außerhalb des
Rouener Stadtrechts.

139. Op. I, 72 ff., 537—672, 1081 ff.; II, 745—798, 905-
Die zitierte Stelle Op. I, 658. Vgl. meinen Aufsatz: Die Entst

und der ursprüngliche Sinn der reformierten Gemeindeordnung, in der „Reformation", 1902, Nr. 27 und 28.

140. Seeberg, Dogmengeschichte II, 401; Sohm, Kirchenrecht I, 697 f.

141. Rieker in seinem trefflichen Buche, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899, S. 95 ff.

142. Op. I, 205 ff.; 210 ff.; 561 ff.; II, 776 ff.

143. Beß, Unsere religiösen Erzieher, II, 73.

144. Op. IX, 893.

145. Calvin an Farel, 8. Oktober 1539, Herminjard VI, 54 f. Bähler, Caroli, S. 112 ff. Doumergue II, 397 ff.

146. Der Brief selbst ist verloren; die durch Franz Balduin (Baudoin) daraus erhaltenen Stücke siehe bei Henry I, 436; vgl. Op. IX, 859 ff. und Doumergue II, 404. Dort noch weitere Belege für die Reizbarkeit und Heftigkeit des Reformators.

147. Op. IX, 887 ff.

148. Op. XV, 737 f., wiederholt in der Schrift gegen Heßhusen 1561, Op. IX, 462 f.

149. Herminjard V, 98 f.

150. Vgl. die Notizen über Morand und Marcourt, Doumergue II, 656 f.; Herminjard III, 225 ff.

151. Rats-Protokoll vom 27. September 1540 über Sünde, Kreuzestod u. dgl., Annales, Op. XXI, 265 f.

152. Herminjard V, 28 f.

153. Jean Colasse an Farel, 30. Septbr. 1538, Herminjard V, 119 f.

154. Herminjard V, 135 ff.

155. Herminjard V, 121 ff.

156. Calvins Brief ist verloren; doch vgl. seine Schreiben an Farel, 24. Oktober und 29. Dezbr. 1538, Herminj. V, 166 ff., 446 ff.

157. Durch Anknüpfung mit dem Berner Prediger Kunz vor dem 27. Dezbr. 1538, Herminj. V, 204 f.

158. Herminj. V, 243 ff., 336 ff.

159. Calvin an Farel, Ende April 1539, Herminj. V, 290.

160. Vgl. darüber Herminj. V, 266, Cornelius, Hist. Arbeiten, S. 248, Doumergue II, 678.

161. Der Brief Sadolets und die Antwort Calvins Op. V, 365—416. Vgl. meine Bekehrung C.s, S. 31 ff.

162. Gegen Kampschulte I, 358; Stähelin I, 304: „Die religiöse Zerfahrenheit spielte sich . . . auch auf das politische Gebiet hinüber." Das Gegenteil ist eher richtig. Die beste Schilderung der Rückberufung C.'s ist trotz der Ausstellungen und der neuen Darstellung Doumergues II, 653 ff. die bei Cornelius, Hist. Arb., S. 192 ff.

163. Vgl. ihre Anträge beim Rat, 18. März 1539, Anna Op. XXI, 245. Die Mahnungen Berns inbezug auf die Mißstände der Instruktion an die Berner Gesandten vom 3. Jan. 1540, Op. XI,

164. Vgl. die ausführliche und im ganzen durchaus zuverläss Darstellung in der alten, neuerdings herausgegebenen „Hist. de Gen des origines à l'année 1691 par Jean-Antoine Gautier", 1898, III, 3 Ferner App. XIII von A. Cartier bei Doumergue II, 766 ff. Corneli S. 252 ff.

165. Annales, Op. XXI, 265 ff., Herminj. VI, 331 f.

166. Calvin an Farel, April 1539, 29. März 1540, um 13. Mai 1540, Herminj. V, 290 f., VI, 199, VI, 216 f.; Calv. an Vi 19. Mai 1540, Herm. VI, 228.

167. Herminjard VI, 390.

168. Calvin an Farel, 21. Oktober 1540, Herminjard VI, 32 Butzer an die Berner Geistlichen, Herminj. VI, 242 f. Der letztere B wird von Herminjard und Op. XI, 54 ff. in den Juni verlegt; doch hört er, wie auch mir mit Cornelius, S. 327 scheint, in den Anf Oktober 1540.

169. Calvin an den Rat von Genf 12. Nov., die Straßburger denselben 23. oder 24. Okt. und 13. Nov. 1540, Herminj. VI, 352 335 ff., 356 ff. Der Berner Rat an Viret, 31. Dezember 1540, H minj. VI, 422 f.

170. Herminj. VII, 28 f.

171. Herminj. VII, 129 ff., 222, Annales, Op. XXI, 281.

172. Herminj. VI, 339.

173. Herminj. VII, 47.

174. Herminj. VII, 249.

175. Vgl. Annales Op. XXI, 282 f., 284: „resoluz que il aye gage pour an cinq cens florins, douze coppes de froment et d bossot de vin." Ferner S. 305, 341, 368 u. a., S. 780. Colladon Beza Op. XXI, 36 und 113; das Testament Op. XX, 298 ff. Cal an Piperinus, 18. Okt. 1555, Op. XV, 825 f., Psalmenkomm. Op. XXXI, Über die ökonomische Lage des Reformators völlige Klarheit zu winnen, ist bei der Schwierigkeit der Bestimmung des heutigen G werts der Einkünfte unmöglich. Was sich darüber sagen läßt, sieh der sehr eingehenden und gründlichen Erörterung Doumergues III, bis 508.

176. La Manière et Fasson qu'on tient ès lieux que Dieu d grâce a visités, neu herausg. von Baum, 1859. La Forme des pri et chantz ecclésiastiques 1542 Op. VI, 161—210. Doumergue II, 49

177. Die erste uns bekannte Ausgabe des Genfer Kat. in fra sischer und lateinischer Sprache s. Op. VI, 1—160. Vgl. ferner Calv

Abschiedswort an die Genfer Geistlichen, Op. IX, 894; meinen Heidelberger Kat., S. XXXVI ff., LXXVI f., CI f.

178. Op. XXI, 282, 285, 286, 287.

178 bis. Z. B. von Sohm, Kirchenrecht I, 654 f., oder in dem im übrigen so gründlichen Aufsatz von Cornelius, Hist. Arb. S. 353 ff.

179. Die verschiedenen Redaktionen der Ordonnances s. Op. Xa, 15 ff. Ferner Herminj. IV, 160 f.; Op. I, 662. Vgl. meinen Aufsatz: Die Entstehung der ref. Gemeindeordnung, „Reformation", 1902, S. 421 f.

180. Vgl. Institutio Op. I, 647 ff., 1099 ff.; II, 891, 894 f., 1092 ff. Eug. Choisy, la Théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897, S. 52 ff., 240 ff. Über das theokratische Regiment vor Calvin, ferner über Spiel, Tanz und Prostitution vor und während der Reformation bei Doumergue III, 336 ff., 432 ff.

181. Calvin an Myconius, 14. März 1542, Herminjard VII, 439.

182. C. an Farel, 16. Juni 1542, Herm. VIII, 54 ff.

183. Vgl. die Op. Xa, 125—146 abgedruckten Fragmente seiner hierhin gehörigen Arbeiten, Cornelius, S. 394 ff., Choisy S. 60 ff.

184. Cornelius, 398—414; Gautier, Hist. de Genève, III, 168—184.

185. Calvin an Farel, 29. November und etwa 4. Dezember 1541, Herminj. VII, 359 f., 373 f.

186. Über Castellio siehe die ausgezeichnete, nur gegen Calvin nicht immer gerechte Biographie von F. Buisson, 1892, 2 Bde.

187. Annales, Op. XXI, 304, 312 ff., Calvin an Viret, Ende Oktober 1542, Herminj. VIII, 163 f., Beza Op. XXI, 134. Kampschulte I, 484 ff., Buisson I, 184 ff., Cornelius S. 436 ff.

188. Vgl. Buisson I, 194 ff., Cornelius S. 438 ff., meinen Aufsatz: Seb. Cast. als Verteidiger der Gewissensfreiheit, Ref. Kirch.-Ztg. 1905, Nr. 26 und 27.

189. Annales, Op. XXI, 358; Cornelius, S. 455 f.

190. Cornelius S. 474 f. Doumergue III, 67 ff. Dort eine längere Ausführung über die Wirtshaus- und Gasthof-Verhältnisse der Zeit; wichtig der Satz S. 72: il n'y a peut-être pas un détail des fameuses ordonnances — über die Abteien — qui n'ait été emprunté aux vieilles coutumes genevoises ou suisses.

191. Cornelius S. 475 f., Doumergue III, 579—587, Choisy 83 f. Calvin an Farel 3. Juni 1546, Op. XII, 347 f.

192. Vgl. die Ordonnances vom 22. Nov. 1546, Op. Xa, 49 f.

193. Calv. an Viret, 14. Nov. 1546, Op. XII, 413. Cornelius S. 478 f.

194. Die Akten über den Prozeß Ameaux sind nicht erhalten; doch vgl. Annales, Op. XXI, 368, 370 ff., Cornelius S. 462 ff., Gautier III, 260 ff., Calvin an Farel, 13. Februar 1546, Zurkinden an C., 17. April 1546, Op. XII, 284, 329.

195. Das Konsistorialprotokoll s. bei Cornelius S. 483. D
stimmt sehr schlecht Kampschulte II, 32, daß er „wegen einiger vor vi
Jahren begangenen unsittlichen Handlungen" vorgefordert worden se

196. Annales, Op. XXI, 371, 377 f., 381, 382 f., 395 f., 40
405 f. Cornelius S. 473 f., 488—500; Gautier III, 275 ff., 293 ff. C
an Perrin, zwischen 22. April und 13. Mai 1546, Op. XII, 338.

197. Die Akten des Prozesses Gruet bei Fazy in den Mémo
de l'Institut Genevois, tome 16, die wichtigsten Stücke Op. XII, 56
Calv. an Viret, 2. Juli und 24. Juli 1547, Op. XII, 545 ff. und 5
Cornelius S. 501 ff., Kampschulte II, 56 ff., Gautier III, 300 ff., 4

198. Calv. an Viret, 26. Okt. u. 19. Nov. 1547, an Farel 14. De
1547, Op. XII, 609, 616 f., 629.

199. Annales Op. XXI, 414 f., 418, Calv. an Viret, 17. Dezbr. 1
Op. XII, 632 f., Cornelius S. 505—520; Gautier III, 305—350.

200. Calvin an Viret, 19. Jan. 1548, Op. XII, 653; Annales X
418; Abschiedsrede an die Prediger, Op. IX, 892.

201. Kampschulte II, 40 ff. Die Verzeichnisse der aufgenomme
Habitants haben sich erst von 1549 an erhalten; in diesem Jahre wa
es 93. Doumergue III, 74.

202. Die Schriften Calv.'s „contre la secte des Anabaptist
„contre la secte phantastique des Libertins", „épistre aux fidèles
Rouen contre un cordelier", Op. VII, 43—142, 145—252, 341—
Über die Lehren der Libertiner s. J. Frederichs, de secte der Loïs
Eligius Pruystinck 2c., herausg. von Fredericq, 1891; Rutgers,
invloed op de Nederlanden, S. 63 ff.

203. Hierhin gehören vor allem die beiden Galiffe, aber teilw
auch Kampschulte.

204. Calv. an Viret, 17., 26. Dezbr., an Farel 28. Dezbr. 1
Op. XII, 633, 639, 642.

205. Mein häusliches Leben C.'s, S. 26 ff., 33 f.; dort die Zit
Doumergue II, 470 ff.; III, 572 ff.

206. Supplex exhortatio ad Caesarem de necessitate reforman
ecclesiae 1543, Op. VI, 453—534; Admonitio Pauli III. Pontificis
Carolum V., cum scholiis, 1545, VII, 253—288; Acta Synodi Tridenti
cum Antidoto, 1547, VII, 365—506; Interim adultero-germanum 1
VII, 545—686 und Prol. S. XXXIX ff., Henry, Leben Calvins, II, 37

207. Annales Op. XXI, 423, 434, 436—442; Calvin an Vi
12. Februar 1545, Op. XII, 32 f. Gautier III, 353 ff. Roget, hist
du peuple de Genève III, 63 ff.

208. Op. XIII, 158 ff. Roget III, 82.

209. Annales, Op. XXI, 457; Calv. an Farel, 27. Nov. 15
Op. XIII, 110.

210. Gautier III, 420 ff. und die Anmerkungen der Herausgeb

211. Annales Op. XXI, 475 f., 478 f.

212. Annales Op. XXI, 470; Gautier III, 410 ff. Roget III, 153. Die Ordonnances über das Schwören Op. Xa, 59 ff.; über den Hausbesuch Xa, 116.

213. De scandalis 1550, Op. VIII, 1–84; Beza Op. XXI, 142 f.

214. Doumergue III, 74; 620 ff. (Normandie); 606 ff. (Budé). Über Beza, die Biographien von Baum, Heppe, Proosdij, die Artikel in Haags France protestante, 2. Aufl., und Realencyklopädie (Choisy), 3. Aufl.

215. Doumergue III, 633 ff. Gautier III, 423 mit den Anmerkungen der Herausgeber.

216. Calv. an Falais, Op. XI, 628, 733; XII, 169; 423, 490, 497, 503, 516, 529, 574, 586, 621; XIII, 8; XIV, 448 u. a. Die Apologie französisch: Cartier, l'excuse, 1896; lateinisch: Op. Xa, 269—294; Rutgers, C.s Invloed, S. 82 ff.

217. Annales Op. XXI, 481; die Akten des Prozesses Op. VIII, 145 f. Colladon und Beza, Op. XXI, 73 ff., 143 f. Beza an Bullinger Op. XIV, 191 f.

218. Vgl. in den Prozeßakten Op. VIII, 199 f., 178 ff., 160.

219. Ebenda VIII, 172, 177, 184, 196, 200 f., 202 f., 224 f.

220. Ebenda VIII, 226 f. Die Übersetzung ist von Kampschulte II, 140.

221. Op. VIII, 253—254. Die gegenteiligen Zeugnisse, welche Kampschulte II, 146 f. anführt, kommen demgegenüber nicht auf, besonders nicht Op. XIV, 450. Auch hartnäckige Anabaptisten wurden nur mit Verbannung gestraft, Annales, Op. XXI, 482 zum 19. Mai 1551.

222. Die Antworten Op. VIII, 229—242.

223. Calv. an Farel 8. Dezbr. 1551, an Bullinger Januar 1552, Op. XIV, 218 f., 251 ff.

224. Congregation sur l'election, Op. VIII, 85—140.

225. Prozeßakten, Op. VIII, 245.

226. Mein Heidelberger Kat., S. XXXVIII; Op. VIII, 154.

227. Calvins Schriften gegen Baudoin: Responsio ad versipellem mediatorem 1561; Resp. ad Balduini convicia 1562; die Vorrede zu Bezas ad . . ecebolii convicia 1563, Op. IX, 525—580, 859—862. Doumergue I, 150 ff.

228. Haller an Bullinger, 30. Januar und 16. Februar 1552, Calv. an Libertet, undatiert, an Falais, undatiert, Op. XIV, 276, 283 f., 278 f., 448 f. Melanchthon an Camerarius, 1. Febr. 1552, Corp. Ref. VII, 930.

229. Op. VIII, 249—366. Die Schrift ist als „Consensus Genevensis" auch in die Sammlungen der reformierten Bekenntnisschriften aufgenommen worden; doch hat sie symbolisches Ansehen höchstens in

Genf selbst, und auch dort nur mit einer gewissen Einschränkung
nossen.

230. Annales Op. XXI, 491 f., 498, 510 ff., 516 ff., 524 ff., 5:
Op. XIV, 334 ff., 371 ff. Gautier III, 449 ff., 458 f. Kampschulte II, 15C

231. Annales Op. XXI, 536 ff., 725. Calv. an Melanchth
28. Nov. 1552, an Dryander (Enzinas) Dezbr. 1552, an Bullin
7. Septbr. 1553, Op. XIV, 415 ff., 432 ff., 610 f. Gautier III, 457, 468, 47
Dryander starb am 30. Dezember 1552, so gelangte der Brief an M
lanchthon erst 1554 in dessen Hände; vgl. Op. XV, 76 f.

232. Ein genaues Verzeichnis der Servet-Literatur s. in dem tr
lichen Art. von Lachenmann, Real-Enc. XVIII³, 228 ff. Die Serv
forschung leidet an dem Mißgeschick, daß der Mann seit Moshe
Trechsel, Rilliet und Willis in die Hände überschwänglicher Geister
überschwänglich in Liebe und in Haß — wie Tollin und v. d. Linde
fallen ist. Daher bedürfen alle Einzelergebnisse ihrer überaus emsi
Forschung der sorgsamen Nachprüfung; das letzte Wort über Servet
noch nicht gesprochen.

233. Vgl. seine Aussagen in Vienne in den Prozeßakten Op. VI
845; in Genf ebenda VIII, 766 f., 780.

234. Die Briefe Ökolampads, Butzers u. a. Op. VIII, 857
Melanchthon über Servet, Corp. Ref. II, 630, 660 u. XXI, 359. Ü
Setzer Zentralblatt für Bibliothekswesen 1892, S. 296 ff. Doumer
II, 603.

235. Servet an Calvin und dessen Antworten Op. VIII, 482
645 ff., S. an Viret Op. XIII, 33 f., an Poupin Op. VIII, 750 f. Cal
an Frellon VIII, 833 ff., an Farel XII, 283. Bezüglich der Instituti
vgl. Op. I, 67 f. mit VIII, 482 f. Über Frellon Herminjard V, 7.

236. Die Briefe Tries und die Prozeßakten Op. VIII, 835 ff.,
Urteil VIII, 784 ff.

237. Dies scheint fast mit Sicherheit hervorzugehen aus Frage
in den Genfer Prozeßakten Op. VIII, 778, sowie der Antwort V
782, vgl. auch VIII, 789; ferner Op. XIV, 589 f.

238. S. die Prozeßakten, Op. VIII, 735 ff., 741, 749.

239. Vgl. Op. VIII, 751 f., 762, 763 ff., 771 ff., 783 ff.

240. Op. VIII, 741 ff., 797.

241. Op. VIII, 780 f., 789 f., 792.

242. Op. XIV, 590; Op. VIII, 480. Die letztere Stelle ist s
oft falsch ausgelegt worden, z. B. von Mosheim, Anderweitiger Vers
S. 302 ff.

243. Op. VIII, 743 ff., 519 ff., 804 ff.

244. Calv. an Sulzer, Op. XIV, 614 ff. Die Antworten
Schweizer Op. VIII, 555 ff., 808 ff. Über die Verurteilung und
Ausgang Servets Op. VIII, 823 ff., Calv. und Viret an Farel 14., 20. u

26. Oktober, Farel an Blaurer 10. Dezember, Op. XIV, 640 f., 650 f., 656 f., 691 ff. Ferner Op. VIII, 460 f.

245. Vgl. Choisy a. a. O. S. 148 ff.

246. Op. XV, 268.

247. Op. VIII, 479, die ganze Defensio VIII, 453—644.

248. Hermelink, der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter, in diesen Schriften Nr. 98, 1908, S. 37 ff.

249. Gegen Blandrata schrieb Calvin 1558 Op. IX, 321—332; gegen Gentile 1561 IX, 361—420. S. auch die Prol. Op. IX, S. XXXI ff., XXXVII ff.

250. Über Castellio und sein „de haereticis an sint persequendi", sowie seine übrigen Schriften s. das Nähere bei Buisson, Castellion I, 246 ff., 360 ff., II, 1 ff., 161 ff. u. a.; ferner in meinem Aufsatz, Ref. Kirch.-Ztg. 1905, Nr. 26 und 27. Die Gegenschriften Calvins Op. IX, 253 bis 318. Über das Sühnedenkmal, das am 350. Jahrestage der Verbrennung Servets in Genf errichtet wurde, s. Lachenmann, Real.-Enc. XVIII³, 236.

251. Annales, Op. XXI, 551 ff., 559 ff., 564, 567, 570 f., 581 f., 583 ff., 588, 593 f. Die Antworten der deutschen Kantone Op. XIV, 690 f., 699 ff., 709 ff.; Bullinger an Calvin, Op. XIV, 696 ff. Cornelius, S. 461. Gautier III, 504 ff., 539 ff. Kampschulte II, 203 ff., 254 ff.

252. 1552 wurden 53, 1554 355 und 1555 380 Fremde als „Einwohner" angenommen, Doumergue III, 74.

253. Roget, Hist. de Genève, IV, 266; Gautier III, 584.

254. S. das Rechtfertigungsschreiben Calvins an Bullinger, 15. Juni (oder Juli?) 1555, Op. XV, 676 ff.

255. Annales Op. XXI, 604 ff., 608 f., 614.

256. Zu dem letzteren vgl. Kampschulte I, 69.

257. Vgl. die zwischen Bern und Genf gewechselten Schreiben Op. XV, Nr. 2020, 2023, 2047, 2051, 2073, 2094, 2095, 2097, 2114, 2136, 2137, 2147, 2149, 2165 ff., 2175 f., 2177. Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1552—1558. 1842. Blösch, Gesch. d. schweiz.-reform. Kirch. I, 219 ff.

258. Roget IV, 277 ff. V, 5 ff., 207 ff. Kampschulte II, 294 ff., 381. Hundeshagen S. 341 ff. Haller an Bullinger Op. XVI, 190; Calv. an Viret, 16. März 1558, Op. XVII, 92 f.

259. Die Leges franz. und lat. Op. Xa, 65 ff. Die Eröffnungsrede Bezas Op. XVII, 542 ff. Charles Borgeaud, l'académie de Calvin, 1559—1798, Genève 1900, S. 33 ff. Kampschulte II, 310 ff.

260. Die Ordonnances von 1561 Op. Xa, 91 ff.

261. A. de Cazenove, les Cries faites en la citée de Genève, 1879

262. Vgl. Anm. 183. Choisy, Genève au temps de Bèze, S. 30.

263. 1550—54 wurden nur etwa 80, 1556 allein 140, 1559 3
Personen exkommuniziert; nach Cramer, Extraits des registres du Co
sistoire, Kampschulte II, 287, 361.

264. Kampschulte II, 369. Choisy, la théocratie au temps de Calvi
S. 243 ff. Das charakteristischste Beispiel ist die Hinrichtung des eva
gelisch gewordenen ehemaligen Bischofs Spifame 1566 wegen eines v
20 Jahren unterhaltenen ehebrecherischen Verhältnisses, das er 15
bei seiner öffentlichen Eheschließung mit jener Frau in Genf verhei
licht hatte; Doumergue III, 588 ff. Choisy, Genève au temps de Bè
S. 24 ff.

265. Kampschulte I, 429 f. Elster, J. C. als Staatsmann, Ges
geber und Nationalökonom, in den Jahrb. für Nationalökonomie u
Statistik, 1878, Bd. XXXI, S. 196 ff., 210 ff.

266. Doumergue III, 329. Roget V, 283 ff. Kampschulte II, 2
356 f., 365 f.

267. Op. XVI, 333. Laing, Works of Knox IV, 240.

268. Bossert, Joh. Calv., übersetzt von Krollick, 1908, S. 149. D
Reliquientraktat Op. VI, 405—452. Vgl. Henry III, Beil. S. 204 ff.

269. Über die Bibel Olivetans vgl. E. Reuß, Rev. de Théologi
Straßburg 1865 und 1866; Doumergue I, 119 ff.; meinen Aufsatz: D
ältesten theolog. Arb. C.s, Neue Jahrb. für deutsche Theol. II, 282
Die Texte der hauptsächlichsten biblischen Bücher nach Calvin mit Va
rianten aus einer Reihe von Genfer Bibeln Op. LVI—LVII.

270. Die Kommentare, die Vorlesungen und die in alten Ausgabe
gedruckten Sermone sind in die Opera, Bd. XXIII—LV aufgenommen

271. Über Calvin als Exeget fehlt leider eine einigermaßen aus
reichende Darstellung, die seine Leistung in das Bibelverständnis de
Reformation überhaupt hineinstellt und aus ihr heraus würdigt. Doch
vgl. Tholuck, Vermischte Schriften II, 330 ff., Schaff in der Presbyt
Review 1892, S. 462 ff. In den Op. die Prol. zu Bd. XXIII.

272. Op. XIX, 10; XX, 303. Gautier III, 646 f., Borgeaud
S. 52, 55 ff.

273. Rudolf Schwarz, J. C.s Lebenswerk in seinen Briefen, ein
Auswahl von Briefen C.s in deutscher Übersetzung, eingel. von Pau
Wernle, 2 Bde., Tübingen 1909. Eine kleinere Sammlung: Calvin
Briefe in Auswahl und Übersetzung von Maria von Born, mit Vorwor
von K. Müller-Erlangen. Elberfeld 1902.

274. Calv. an Viret Mitte Juli 1545, 3. Januar, 8. März, 13.
15., 25. Juli 1546 und andere Briefe, Op. XII, 107, 243 ff., 305, 352
360 ff., 363 f.

275. Calv. an Farel 12. September, an die Neuenburger Geistlichen
26. September 1558, Op. XVII, 335 f., 351 ff.

276. Calvin an Butzer, Op. XX, 401 f. Außerdem in der ganzen Briefsammlung der Opera nur noch Nr. 16, 87, 363, 1297 und 4154.

277. In den Op. finden sich nur 5 Briefe Calvins an Laski, und 8 Briefe des letzteren an den ersteren. Vgl. Dalton, J. a. L., 1881, und Lasciana, 1898, S. 335, 344, 347, 351, 363.

278. Über die Streitigkeiten in Frankfurt Besser, Geschichte der Frankf. Flüchtlingsgemeinden, 1554—58, Hallesche Abhandl. zur neueren Gesch., 43. Bd., 1906.

279. Calvin an Nydbruck, 20. März 1556, 13. Februar 1557, Op. XX, 446 f., 448 ff. Nydbruck an Calvin, 31. März 1556, Op. XVI, 87 f.

280. Op. XII, Nr. 994; XIII, Nr. 1053; Nr. 1422; XIV, Nr. 1443; XIII, Nr. 1195; XIV, Nr. 1607; XV, Nr. 1901; Nr. 1991; XVII, Nr. 3000; Nr. 3014; XX, Nr. 3986.

281. C. an Coligny 4. September 1558, Op. XVII, 319.

282. Op. XVI, Nr. 2380; XVIII, Nr. 3232; XX, Nr. 3998.

283. Op. XIII, Nr. 1085; Nr. 1347; Nr. 1426; Op. XIV, Nr. 1444; Nr. 1515; Nr. 1619; Nr. 1636; Nr. 1701; Op. XV, Nr. 2044. Beza, Op. XXI, 141.

284. Calv. an Cecil 29. Januar und etwa März 1559, Op. XVII, 419 f., 490 ff.

285. Vgl. in den Op. IX die 2 Schriften gegen Stancarus S. 333 bis 358, ferner die beiden admonitiones von 1563, S. 629—650; dazu die Prol. S. XXXIII ff., XLVIII ff.

286. Op. XIV, 337 ff., Xa, 239 ff. Vgl. XVII, 539. Zu dem Briefwechsel Calvins mit seinen Glaubensbrüdern in Frankreich s. auch Karl Müller, C. und die Anfänge der französischen Hugenottenkirche, Preuß. Jahrbücher Bd. 114, 1903, S. 371 ff.

287. Op. XII, 453.

288. C. an Anton v. Navarra, 8. Juni 1558; etwa im Mai 1561; etwa 24. Dezember 1562; an d'Andelot, etwa im Juli 1558, Op. XVII, 196 ff.; XVIII, 457 ff.; XIX, 198 ff.; XVII, 271 ff.

289. Histoire ecclésiastique, herausg. von Baum und Cunitz, I, 51 ff. Marcks, Coligny, I, 309.

290. Lachenmann, Art. Villegaignon, Real. XX³, 646 ff. Dort die weitere Literatur.

291. Rutgers, Calvijns invloed op de Ref. in de Nederlanden, voor zooveel die door hemzelven is uitgeoefend. Leiden 1899.

292. Op. XVIII, 434.

293. Die Bekenntnisse bei E. F. K. Müller, die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, 1903, S. 221 ff. und Einl. S. XXXII ff. Über das gegenseitige Verhältnis der französischen und niederländischen Verfassung vgl. von Hoffmann, das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen

Reformierten, 1902, S. 1—48; leider ist dabei das schottische Disziplinbuch gar nicht berücksichtigt.

294. Über den Anfang der Verhandlungen mit Bullinger s. Op. XII, Nr. 878, 20. Febr. 1547; Nr. 880, 25. Febr. 1547; Nr. 999, 1. März 1548 (dort die zitierte Stelle, S. 666); den Schluß der Verhandlungen und den Consensus selbst Op. VII, 689—748. Vgl. E. Stähelin II, 112 ff., den Consensus und die Conf. Helv. posterior bei E. F. K. Müller, S. 159 ff., 170 ff.

295. Calv. an Brenz, Op. XIII, 97 ff.

296. Die Schriften Calvins im 2. Abendmahlsstreit s. Op. IX 1—120, 137—252, 457—524 und die Prol. S. IX ff., XLI ff. Calvin an Andreä, Op. XVI, 552 f. Zum Sakramentsstreit Kruske, Joh. Lasco und der Sakramentsstreit, 1901, und die Gegenschriften von Dalton, Miscellaneen, 1905, Hein, die Sakramentslehre Lascos, 190—. Über Westphal Kawerau, Real-Enc. XXI³, 185 ff.

297. Vgl. meinen Aufsatz Mel. und Calv., Ref. Kirch.-Ztg., 1897, Nr. 10—13. Dort zugleich die Quellenangabe.

298. Beza, Op. XXI, 160 f.; Calv. an Bullinger, Op. XIX, 602, an die Ärzte in Montpellier, Op. XX, 252 ff. Ferner Op. XXI, 33 ff., 80 f., 87 f., 94 und die Briefe der letzten Jahre passim.

299. Op. XX, Nr. 4065, 4093, 4100. Annales, Op. XXI, 804, 813, 815.

300. Op. IX, 887 ff.

301. Calvin an Farel, etwa 2. Mai 1564, Op. XX, 302.

302. Über sein Ende, Beza und Colladon, Op. XXI, 44 ff., 103 ff. Gegen die Verleumder E. Doumergue, une poignée de faux, la mort de C. et les Jésuites.

303. Vgl. Ratsprotokoll vom 8. Juni 1564, mitgeteilt von Choisy, Genève au temps de Bèze, S. 9. Marcks, Coligny I, S. 300. Farel an Libertet, 6. Juni 1564, Op. XX, 313.

Berichtigung.

S. 96, Zeile 1 von oben: statt „Anfang Juli" lies „Anfang Juni".

Verzeichnis der noch vorhandenen Vereinsschriften.

Heft 1—98. 1883—1908.

1. Kolde, Th., Luther und der Reichstag zu Worms 1521. 1.20
2. Koldewey, Friedr., Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation. 1.20
3. Stähelin, Rudolf, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum vierhundertjährigen Geburtstage Zwinglis dargestellt. 1.20
4. Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von K. Benrath. 1.20

5/6. Bossert, Gust., Württemberg und Janssen. 2 Teile. 2.40

12. Jken, J. F., Heinrich von Zütphen. 1.20

20. Vogt, W., Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. 2.40
21. Roth, F., W. Pirkheimer. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation. 1.60
22. Hering, H., Doktor Pommeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 2.40
23. von Schubert, H., Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie. 2.40
24. Ziegler, H., Die Gegenreformation in Schlesien. 2.40
25. Wrede, Ad., Ernst der Bekenner, Herzog v. Braunschweig und Lüneburg. 2.40
26. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20
27. Baumgarten, Hermann, Karl V. und die deutsche Reformation. 1.20
28. Lechler, Gotth., Viktor Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. 1.20
29. Gurlitt, Cornelius, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Ein Bild aus dem Erzgebirge. 2.40
30. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20
31. Walther, Wilh., Luthers Beruf. (Luther im neuesten römischen Gericht, 3. Heft.) 1.20
32. Kawerau, Waldemar, Thomas Murner und die deutsche Reformation. 1.20
33. Tschackert, Paul, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. 1.20
34. Konrad, P., Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter. 1.20
35. Walther, Wilh., Luthers Glaubensgewißheit. 1.20
36. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft I: Reformation und Gegenreformation bis zum Tode des Kurfürsten Daniel von Mainz (21. März 1582). 1.20
37. Uhlhorn, G., Antonius Corvinus, Ein Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am Mittwoch nach Ostern, 20. April 1892. 1.20
38. Drews, Paul, Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit. 1.20
39. Kawerau, Waldemar, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts. 1.20
40. Preger, Konrad, Pankaraz von Freyberg auf Hohenaschau, ein bayrischer Edelmann aus der Reformationszeit. 1.20

41. Ulmann, Heinr., Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit. 2.40

42. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft II: Die Vollendung der Gegenreformation und die Behandlung der Evangelischen seit der Beendigung des dreißigjährigen Krieges. 1.20

43/44. Schott, Theodor, Die Kirche der Wüste. 1715—1787. Das Wiederaufleben des franz. Protestantismus im 18. Jahrhundert. 2.40

45. Tschackert, Paul, Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit. 1.20

46/47. Bossert, Gustav, Das Interim in Württemberg 2.40

48. Sperl, August, Pfalzgraf Philipp von Neuburg, sein Sohn Wolfgang Wilhelm und die Jesuiten. Ein Bild aus dem Zeitalter der Gegenreformation. 1.20

49. Lenz, Max, Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation. —.50

50. Götzinger, Ernst, Joachim Vadian, der Reformator und Geschichtsschreiber von St. Gallen. 1.20

51/52. Jakobi, Franz, das Thorner Blutgericht. 1724. 2.40

53. Jakobs, Ed., Heinrich Winkel und die Reformation im südlichen Niedersachsen. 1.20

54. von Wiese, Hugo, Der Kampf um Glatz. Aus der Geschichte der Gegenreformation der Grafschaft Glatz. 1.20

55. Cohrs, Ferdinand, Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897. 1.20

56. Sell, Karl, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. 1.20

57. Vogler, Wilhelm, Hartmuth von Kronberg. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit. Mit Bildnis. 1.20

58. Vorberg, Axel, Die Einführung der Reformation in Rostock.

59. Kalkoff, Paul, Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521. 1.20

60. Roth, Friedrich, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das gleichzeitige Erziehungs- und Schulwesen bis in die ersten Jahrzehnte nach Melanchthons Tod. 1.20

61. Kawerau, Gustav, Hieronymus Emser. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte. 1.20

62. Vahlow, F., Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlaß seines 400jährigen Geburtstages dargestellt. 1.20

63. Kolde, Th., Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation. 1.20

64. Schreiber, Heinr., Johann Albrecht I., Herzog v. Mecklenburg. 1.20

65. Benrath, Karl, Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien. 2.40

66. Roth, F., Leonhard Kaiser, ein evang. Märtyrer aus d. Innviertel. 1.20

67. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Erste Hälfte. 1.20

68. Egelhaaf, Gottlob, Gust. Adolf in Deutschland, 1630—1632. 1.20

69. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zweite Hälfte. 1.20

(Fortsetzung auf Seite 2 des Umschlages.)

Verzeichnis
der
Schriften für das deutsche Volk
herausgegeben vom
Verein für Reformationsgeschichte.

Bisher sind folgende Hefte erschienen:

1. Georg Rietschel, Luther und sein Haus. 50tes Tausend.
2. Heinrich Rinn, Die Entstehung der Augsburgischen Konfession.
3. Gottlieb Linder, Die Reformationsgeschichte einer Dorfgemeinde.
4. Adolf Henschel, Valerius Herberger.
5. Otto Rasemann, Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen.
6. P. Gennrich, Das Evangelium in Deutschösterreich und die Gegenreformation (1576—1630).
7. Julius Schall, Ulrich von Hutten. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation.
8. Fritz Baumgarten, Wie Wertheim evangelisch wurde.
9. H. Meinhof, Dr. Pommer Bugenhagen und sein Wirken. Dem deutschen Volke dargestellt.
10. Adolf Henschel, Johannes Laski, der Reformator der Polen.
11. Franz Blankmeister, Dresdner Reformationsbüchlein.
12. Georg Rietschel, Luthers seliger Heimgang.
13. Julius Ney, Die Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speyer 1529.
14. A. Kurs, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Calenberg, geborene Prinzessin von Brandenburg.

15/16. Julius Köstlin, Die Glaubensartikel der Augsburger Konfession erläutert.

17. Friedrich Hülße, Die Stadt Magdeburg im Kampfe für den Protestantismus während der Jahre 1547—1551.
18. K. Schmidt, Das heilige Blut von Sternberg.
19. A. Splittgerber, Kampf und Sieg des Evangeliums im Kreise Schwiebus.
20. Adolf Henschel, Petrus Paulus Vergerius.
21. Heinrich Rinn, Luther, ein Mann nach dem Herzen Gottes.
22. W. Höhn, Kurze Geschichte der Kirchenreformation in der gefürsteten Grafschaft Henneberg.

23. R. Foß, Lebensbilder aus dem Zeitalter der Reformation.

24. Julius Schall, Doktor Jakob Reihing, einst Jesuit, dann (Konvertit) evangelischer Christ 1579–1628.

25. Th. Förster, Luthers Wartburgsjahr 1521–1522.

26. Fr. Baumgarten, Der wilde Graf (Wilhelm von Fürstenberg) und die Reformation im Kinzigtal.

27. Karl Fr. Stark, Die Reformation im unteren Allgäu: in Memmingen und dessen Umgebung.

28. Otto Albrecht, Die evangelische Gemeinde Miltenberg und ihr erster Prediger.

29. G. Zeitler, Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirche in Unterfranken.

30. H. v. Schubert, Was Luther ins Kloster hinein- und wieder hinausgeführt hat.

31 32. Solle, R. W., Reformation und Revolution. Der deutsche Bauernkrieg und Luthers Stellung in demselben.

33. Th. Harten, Eine Hochburg der Hugenotten während der Religionskriege.

34. H. Schnell, Die Einführung der Reformation in Mecklenburg.

35. Heinrich Rocholl, Aus dem alten Kirchenbuch einer freien Reichsstadt. Warnende Bilder aus der Vergangenheit für die Gegenwart in der Jesuitenfrage.

36. Heinrich Rocholl, Anna Alexandria, Herrin zu Rappoltstein, eine evangelische Edelfrau aus der Zeit der Reformation in Elsaß.

37. Adolf Henschel, Dr. Johannes Heß, der Breslauer Reformator.

38. L. Rottrott, Versuch einer römischen „Reformation" vor der Reformation.

39. Julius Schall, Durchs Feuer der Trübsal bewährt! Eine Leidensgeschichte aus der evangelischen Kirche Frankreichs.

40. H. v. Schubert, Feiern wir Gustav Adolf mit Recht als evangelischen Glaubenshelden?

41. Walter Friedensburg, Die ersten Jesuiten in Deutschland.

42. Adolf Henschel, Johann Heermann.

43. Hermann Dechent, Geschichte der Stadt Frankfurt in der Reformationszeit oder Frankfurter Reformationsbüchlein.

44. Gustav Krüger, Philipp Melanchthon. Eine Charakterskizze.

45. Johanna Pachali, Moritz von Sachsen. Eine Charakterstudie.

[illegible]

. 100. Preis: Mk. 4.80.

Schriften des ereins für Reformationsgeschichte.

nundzwanzigster Jahrgang. Erstes bis viertes Stück.

Jubiläumsschrift

(Heft 100)

Mit Beiträgen von

Friedensburg, Otto Scheel, K. Bauer, Fritz Herrmann, K. Benrath, G. Kawerau.

Leipzig 1910.
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Kiel,
lter G. Mühlau, Buchhandlg.,
leger für Schleswig-Holstein.

Stuttgart,
G. Pregizer,
Pfleger für Württemberg.

Rudolf Haupt, Verlag, Leipzig.

Supplementa Melanchthoniana. Werke Philipp Melanchthons, die im Corpus Reformatorum vermißt werden. Herausgegeben von der Melanchthon-Kommission des Vereins für Reformationsgeschichte. Erste Abteilung: Die dogmatischen Schriften. Herausgegeben von Otto Clemen, Teil I, Lex.-8°, LII, 250 S. Subskriptionspreis M. 12.—; Einzelpreis M. 14.—.

Die Kommission besteht zurzeit aus den Herren: Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Ad. Harnack, Berlin; Oberkonsistorialrat Propst Dr. G. Kawerau, Berlin; Geh. Hofrat Prof. Dr. Theodor Kolde, Erlangen; Geh. Regierungsrat Dr. Max Lenz, Berlin; Prof. Dr. Friedr. Loofs, Halle; Professor Dr. Nikolaus Müller, Berlin. Geschäftsführer der Kommission ist Dr. Loofs.

Die neu herauszugebenden Werke Melanchthons sind auf 7 Abteilungen verteilt: I. Dogmatica, Herausgeber Oberlehrer Lic. Dr. Clemen in Zwickau; II. Philologica, Herausgeber Oberlehrer Dr. Zwicker; Leipzig; III. Academica, Herausgeber Professor Dr. Nikolaus Müller, Berlin und Geh. Konsistorialrat Professor Dr. Hausleiter, Greifswald; IV. Exegetica, Herausgeber Professor Dr. Ficker, Straßburg; V. Practica, Herausgeber Professor Dr. Drews in Halle und Konsistorialrat Lic. Cohrs, Ilfeld; VI. Briefe, Gutachten zc, Herausgeber D. Dr. Nikolaus Müller, Berlin; VII. Varia, Herausgeber Oberlehrer Lic. Dr. O. Clemen in Zwickau.

Nicht nur die ca. 4000 neuen Briefe sind von besonderem Interess… Auch sonstige, bisher unbekannte Werke Melanchthons werden veröffent-licht werden, so die durch ihre vielen Beispiele nach vielen Seiten interessanten Dispositiones rhetoricae aus den 50er Jahren, eine Homiletik, neue Exegetica, Neues zu Postilla u. a. Von den Disputationsthesen wird eine neue Ausgabe in viel größerer Vollständigkeit und in ge-gesicherter chronologischer Ordnung erscheinen. Nicht minder wichtig i… daß die Werke Melanchthons, die in den Anfangszeiten der Reformati… auf breiteste Schichten des Volkes einen großen Einfluß geübt habe… die Loci und andere kleinere Schriften, sowie die Kommentare der Fr…zeit, deren spätere Bearbeitungen nur das Corpus Reformatorum a…genommen hat, nun wieder zugänglich gemacht werden.

Der Umfang des ganzen Werkes ist auf 400—500 Bogen berech… die in Bänden nicht über 40 Bogen erscheinen sollen. Der Bogenpr… wird für Subskribenten ca. 60—65 Pf., für Nichtsubskribenten 70—75 … betragen.

Schriften

des

Vereins für Reformationsgeschichte.

XXVII. Jahrgang.

Vereinsjahr 1909—1910.

Leipzig
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Inhalt.

Jubiläumsschrift

(Heft 100)

Mit Beiträgen von

Friedensburg, Otto Scheel, K. Bauer, Fritz Herrmann,
K. Benrath, G. Kawerau.

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1910.

Inhalt.

Vorwort.

Die Veröffentlichungen des Vereins für Reformationsgeschichte haben das 100. Heft erreicht. Es schien uns angemessen zu sein, dies Heft als Jubiläumsheft besonders zu gestalten und haben daher statt einer einzelnen Arbeit eine Sammlung von Aufsätzen, größeren und kleineren, teils wissenschaftlicher Forschung dienenden, teils deren Ergebnisse weiteren Kreisen vermittelnden, hier zusammenzustellen beschlossen. Ob wir auch in späteren Jahren statt einzelner Hefte solche Sammelhefte ausgehen lassen, wird von der Aufnahme abhängen, die dieser Versuch im Kreise unsrer Mitglieder findet. Für Äußerungen darüber werden wir daher dankbar sein.

D. G. Kawerau,
Vorsitzender.

Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins

Von

W. Friedensburg

Im Lutherjahre 1883 ist der Verein für Reformationsgeschichte gegründet worden. Die Männer, die ihn ins Leben riefen, vermißten auf evangelischer Seite hinreichende Vertrautheit der gebildeten Kreise mit der Gründungsgeschichte unserer Kirche, und sie wiesen dem Verein die Aufgabe zu, diesen weiteren Kreisen unbefangen und wahrheitsgetreu den Ertrag historischer Forschung auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte zu übermitteln.

Freilich lag nun die Sache nicht einfach so, daß überall gesicherte, einmütig anerkannte Ergebnisse der Forschung vorhanden gewesen wären, die man nur nötig gehabt hätte, in die für ein größeres Publikum geeignete Form umzugießen. Abgesehen davon, daß auf katholischer Seite gerade damals beim Herannahen des Luthergedenkfestes nachhaltiger als vielleicht je zuvor die wohltätigen, fördernden Folgen der Reformation geleugnet und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt wurden, konnte von einer kritischen Durchdringung der Reformationsgeschichte auch auf evangelischer Seite nur in beschränktem Umfang die Rede sein. Die neuere, kritische Geschichtsbetrachtung, die in Deutschland von der Gründung der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde im Jahre 1819 datiert, hatte, wie sie sich an den Arbeiten für die Herausgabe der Quellen der mittelalterlichen Geschichte Deutschlands herausgebildet, dementsprechend auch vorerst ganz überwiegend das Mittelalter in Angriff genommen, und erst nach und nach wandte man die hier gewonnenen Grundsätze der historischen Kritik und Hermeneutik auch auf die späteren Epochen der deutschen Geschichte an. Dafür ist denn aber, soweit es sich im besonderen um die Geschichte des Reformationszeitalters handelt, gerade das Jubeljahr 1883, das das Interesse und die Aufmerksamkeit eines jeden evangelischen Christen

gleichsam von selbst auf Luther und sein Werk lenkte, recht fruchtbar geworden. Eine ungeheure Flut von Schriften zur Reformationsgeschichte ergoß sich über den Büchermarkt, und wenn diese Erzeugnisse in ihrer Mehrzahl populärer Natur, teilweise auch nur Eintagsfliegen waren, die nicht beanspruchten, die Wissenschaft zu fördern, so war gleichwohl die Zahl der Schriften, die diesen Zweck verfolgten, doch auch nicht gering. Vor allem aber gingen von dem Lutherjahre Anregungen aus, die nicht mit diesem selbst verflogen, sondern dauernde Wirkungen für die intensivere Beschäftigung mit jenem glorreichsten Abschnitt unserer vaterländischen Geschichte zeitigten.

Hier müssen wir wieder auf unsern Verein zurückkommen, der in ununterbrochener Arbeit von 1883 an bis zur Gegenwart weit über hundert größere und kleinere Schriften in sich abgeschlossenen Inhalts herausgegeben hat. Diese Veröffentlichungen aber sind zum guten Teile von ersten Fachmännern abgefaßt und setzen intensive, streng wissenschaftliche Forschung voraus, die dergestalt die Reformationszeit nach allen Richtungen hin durchdrungen hat.

Wie der Verein, so ist ferner der Plan zu einer neuen, kritischen Ausgabe sämtlicher Schriften unsres großen Reformators aus den Anregungen jenes Gedenkjahres hervorgegangen, und dieses Unternehmen, das ebenfalls von da an bis heute unablässig gefördert worden ist, hat nicht minder ein umfassendes, gewaltiges Arbeitsprogramm geschaffen, dessen Erledigung einen ganzen Stab geschulter Forscher, Theologen wie Historiker, verlangt.

Unter dem Antrieb aller dieser Momente mehren sich von Jahr zu Jahr die Früchte, die auf dem so unendlich ergiebigen Felde der Reformationsgeschichte uns erwachsen. Vor allem ist aber die Grundlage unseres ganzen Wissens breiter geworden, das Quellenmaterial hat die ansehnlichste Vermehrung erfahren; in weitem Umfang sind die Fundstätten der Akten und Handschriften aufgesucht und durchmustert worden, die Archive und Bibliotheken, die auch ihrerseits heutzutage der Forschung bereitwillig entgegenkommen und wetteifernd ihre Schätze darbieten und der Wissen-

schaft zur Verfügung stellen. Ohne im übrigen auf einzelnes eingehen zu wollen, dürfen wir doch hier das wichtigste neuere Ereignis auf archivalischem Gebiet, die Eröffnung des im Vatikan verwahrten päpstlichen Geheimarchivs, nicht ganz übergehen, die, allen Traditionen des heiligen Stuhles zuwider, der seither verstorbene Papst Leo XIII. vom Antritt seines Pontifikats an ins Auge faßte und bald auch zur Tat machte — wie er hoffte und voraussetzte, in majoren Dei, d. h. papatus et ecclesae catholicae, gloriam. Und wer wollte leugnen, daß jene Maßnahme vielfach zu objektiverer, unbefangenerer Würdigung der Päpste und ihrer Politik geführt hat? Aber auch der Erforschung der Reformationsgeschichte hat die Öffnung der bis dahin verschlossenen Pforte des Vatikans wesentliche Dienste geleistet, wobei wir nicht umhin können, in dankbarer Erinnerung hervorzuheben, daß, nach den getreulich und verständnisvoll ausgeführten Intentionen des Papstes, die urkundlichen Schätze der Kurie dem Protestanten mit nicht minderer Liberalität als dem Katholiken vorgelegt und zur Verfügung gestellt werden, überhaupt aber die freie wissenschaftliche Forschung von Anfang an durch nichts beengt und behindert worden ist. In der Reformationsgeschichte ist übrigens die Kurie selbst mit amtlichen Publikationen aus den Materialien des Vatikans vorangegangen.

Im übrigen können wir die neueren Veröffentlichungen von Quellenstoff zur Reformationsgeschichte hier natürlich nicht einzeln aufführen; wir nennen nur das grundlegende Unternehmen für die Reichstage Karls V., die neue Serie der „Deutschen Reichstagsakten", deren Bearbeitung kurz nach dem Luthergedenkjahr von der Münchener Historischen Kommission in die Wege geleitet wurde. Dieser Publikation gehen zahlreiche andere begrenzteren Gesichtskreises zur Seite, die zu einem großen Teile ebenfalls den wissenschaftlichen Organisationen zu danken sind, die unsre Zeit in jährlich wachsender Zahl erstehen sieht, den historischen Kommissionen und Gesellschaften für die einzelnen deutschen Territorien und Provinzen, und selbst für einzelne städtische Gemeinwesen. Daneben stehen — um von den selbstständig erschienenen Monographien zur Reformationsgeschichte

abzusehen — der kritischen Detailarbeit und der Veröffentlichu einzelner Quellenstücke periodische oder Sammel-Unternehmun zur Verfügung, die, zu der älteren, umfassenderen „Zeitschrift Kirchengeschichte" hinzugetreten sind und, teils von einzelnen, te auch von Gesellschaften und Vereinen usw. herausgegeben, es ausschließlich, sei es im weiteren Rahmen dem Dienste Erforschung der Reformationsgeschichte sich darbieten.

So ist das Feld der letzteren heute unvergleichlich int siver angebaut als 1883, und wir wissen auf ihm entsprech besser Bescheid. Das gilt aber nicht allein für zahllose Ein heiten, die uns erst die Forschung der letzten Dezennien näh gebracht und klargestellt hat, sondern es hat sich uns auch Gesamtauffassung der Reformationsgeschichte wesentlich veränd wir haben ein tieferes Verständnis für diese gewonnen, vor al nach der Richtung hin, daß wir der Reformationsgeschichte i Stelle im großen geschichtlichen Zusammenhang fester, bestimm anzuweisen imstande sind. Als durchaus überwunden darf he zutage eine Auffassung gelten, die in der Reformation gleich eine unvermittelte Gottestat sehen und sie als solche an ei besonderen Maßstab messen wollte. Davon kann keine R mehr sein: wir erfassen die Reformation als ein zwar besond bedeutsames Ereignis, das aber niemals allein für sich trachtet werden darf, sondern nur in der allgemeinen geschi lichen Gesamtentwicklung als ein Glied dieser zu betrachten zu verstehen ist.

Dazu gehört vor allem, daß wir die Reformation mit voraufgehenden Entwicklung der Jahrhunderte des ausge den Mittelalters, wo wir naturgemäß ihre Wurzeln zu su haben, in Zusammenhang bringen. Aber noch vor weni Jahrzehnten war die Geschichte des ausgehenden Mittelal beinahe eine terra incognita. Die Geschichtsforschung wa sich ihr nur selten und ungern zu; man war von vornhe überzeugt, dort nicht viel Wissenswertes und noch weniger freuliches zu finden; die Meinung wog vor, daß diese der formation unmittelbar vorangehende Periode im ganzen wie einzelnen ein Bild trostlosen Verfalls darbiete; allgemeine

lösung in staatlicher Hinsicht, wirtschaftlich ein Krieg aller gegen alle, kirchlich aber äußerste Entartung und Sittenlosigkeit ohne einen versöhnenden Zug — kurz, das spätere Mittelalter schien eigentlich nur brauchbar, um als Folie für die Erzählung von der Reformation zu dienen, deren leuchtend aufgetragene Farben gegenüber dem grau in grau gemalten Untergrund sich dann nur um so kräftiger abhoben.

Diese Auffassung vom 15. Jahrhundert konnte indes einem geschichtlich geschulten Denken nicht auf die Dauer standhalten: so große Sprünge, wie sie hier vorausgesetzt werden, von der dunkelsten Nacht des ausgehenden Mittelalters zum strahlenden Sonnentag der Reformationsepoche macht die Geschichte nicht. Doch ist man dann nicht nur gleichsam theoretisch zu richtigeren Werturteilen über die letzten Zeiten des Mittelalters gelangt, sondern man hat auch begonnen, sich mit dieser so wenig bekannten Periode angelegentlicher zu beschäftigen.

Hierfür ist auch ein einzelner Umstand von Bedeutung geworden. Es erschien nämlich einige Jahre vor dem Lutherjubiläum ein aus katholischer Feder stammendes Geschichtswerk, das die hergebrachte Auffassung von dem Verhältnis zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert auf den Kopf stellte, die leuchtenden Farben für jenes in Anwendung brachte, für die Schilderung des Reformationszeitalters aber kaum hinreichend düstere Tinten finden konnte.

Ein katholisches Geschichtswerk! Die protestantische Geschichtsforschung war bis dahin gewöhnt, den Produkten katholischer Federn über die Reformationszeit im allgemeinen kein großes Gewicht beizulegen; sie ging darüber meist ohne weiteres hinweg und durfte das auch den Erzeugnissen einer wüsten Kaplanspresse oder fanatischer Konvertiten gegenüber ohne Schaden für die Wissenschaft tun. Aber bei dem neuen Werke ging das doch nicht an — ebensowohl seiner ganzen Anlage wegen wie auch angesichts der ungemein großen Verbreitung, die es alsbald fand; eine Auflage folgte der andern auf dem Fuße.

Der Verfasser des in Rede stehenden Buches, einer „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters",

war der im Jahre 1829 geborene, dem Rheinland entstammende Priester Johannes Janssen, der in Frankfurt am Main als Geschichtsprofessor lebte und sich als Bearbeiter historischen Quellenmaterials wie auch als Darsteller und Kritiker auf geschichtlichem Gebiet einen Namen gemacht, vorübergehend auch — in der Zeit des Kulturkampfes — am politischen Leben unsres Volkes als Abgeordneter teilgenommen und sich gleichzeitig in der katholischen Tagespresse hatte vernehmen lassen. Janssen war ein Schüler des protestantischen, aber den Katholiken innerlich nahestehenden Historikers Johann Friedrich Böhmer, eines geborenen Frankfurters; dieser soll ihn auch zur Abfassung seiner Geschichte des deutschen Volkes angeregt haben. Seit 1876 ist dieses Werk in einer Reihe sich ziemlich schnell folgender Bände erschienen; der erste Band behandelte als Einführung „die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters". Wie der Verfasser in der Vorrede zu diesem Bande angibt, die (natürlich!) die absolute Objektivität und Tendenzlosigkeit seiner Darstellung hervorhebt, war er durch die Ergebnisse, zu denen ihn seine Forschung geführt hatte, selbst überrascht worden. Jedenfalls erregte das Werk weithin Überraschung, die auf katholischer Seite allerdings bald hellem Jubel Platz machte; wie schon angedeutet, war hier, im vollen Gegensatz zur herrschenden Auffassung, das Ende des Mittelalters als eine Zeit höchster Blüte fast auf allen Gebieten des Lebens dargestellt, wozu dann in den folgenden Bänden das Gegenstück geboten wurde durch die Betrachtung der unseligen, diese verheißungsvolle Blüte in ihrer schönsten Entwicklung knickenden und verdorren machenden Wirkungen der aus Auflehnung und Gewalt geborenen Reformation. Diese in der Tat überraschende Auffassung aber wurde nun vorgetragen in einer dem Verständnis eines jeden erreichbaren Form und in einem ruhigen, von Polemik absehenden Tone, gleichsam als handle es sich um durchaus feststehende, unangreifbare Ergebnisse. Und waren denn nicht Janssens Ergebnisse völlig gesichert? Unter dem Strich gab ja der Verfasser die Belege für jede seiner Behauptungen in Anmerkungen, die teils archivalischen Quellen, teils einer sehr umfassenden,

reichlich herangezogenen Literatur, und zwar mit Vorliebe protestantischen Darstellungen, ganz besonders aber den Äußerungen und Schriften der Reformatoren selbst und ihrer Anhänger entnommen waren. So trug das Werk wenigstens den äußeren Anschein der in der Vorrede behaupteten Objektivität zur Schau. Kennern freilich, sowie denen, die sich der Mühe unterzogen, diese Objektivität etwas näher aufs Korn 'zu nehmen, konnte nicht entgehen, daß es sich bei Janssen um eine gar absichtsvoll zusammengefügte Mosaikarbeit handelte, die nur solche Steine verwertete, die dem tendenziös-katholischen Rahmen der Anschauung des Verfassers entsprachen, und mit großer Sorgfalt alle diejenigen Steine entweder fernhielt oder durch absichtsvolle Gruppierung paralysierte, die die schöne Farbenharmonie, wie sie sich der Verfasser erdacht, stören könnten. Janssens anscheinend aus lauter echten Fundstücken unzerstörbar aufgetürmter Bau ist nach einem treffenden Ausdruck Heinrich Ulmanns statt auf gewachsenem Boden auf dem künstlich zusammengeschichteten Sande tendenziöser Willkür errichtet. Als ein Dichtwerk will — nicht minder treffend — die analytische Kritik, der Max Lenz Janssens deutsche Geschichte unterzog, dieses gewertet wissen; er stellt sie den Erzeugnissen eines Tieck und Novalis an die Seite, denen das Mittelalter als eine mondbeglänzte Zauberwelt erschien, über deren Zertrümmerung sie trauerte. Vor anderen aber hat es denn — nach dem Lutherjahr — der junge Verein für Reformationsgeschichte als eine seiner ersten und vornehmsten Aufgaben erkannt, die Janssensche Geschichtsdarstellung dem weiteren evangelischen Publikum als das nachzuweisen, was sie in Wahrheit ist; man zeigte ebensowohl an einzelnen Partieen des umfangreichen Werkes die unzähligen Fehler der Detaildarstellung wie die tendenziöse, jeder wahren Wissenschaftlichkeit spottende Anlage und Ausführung im ganzen auf.

Das führte dann aber von selbst zu intensiverer Beschäftigung mit dem ausgehenden Mittelalter. Man wurde die Versäumnis gewahr, die hier unleugbar begangen war und die sich nun gleichsam rächte, und beeiferte sich, sie wettzumachen, besonders in der Richtung, daß man die Wurzeln der Reformation

aufdeckte und den Voraussetzungen nachging, die zum inneren Verständnis ihres Ursprungs hinleiten möchten. Und in der Tat hat sich dann gezeigt, daß letztere doch nicht nur negativ im Mittelater vorbereitet worden ist — indem letzteres Mißbräuche zeitigte, die im Laufe der Zeit so unerträglich wurden, daß, da die berufenen Organe nicht einschritten, schließlich eine Auflehnung dagegen erfolgen mußte; sondern auch positiv, indem das Mittelalter bereits Keime trieb, aus denen die neue Entwicklung wenigstens teilweis emporwuchs.

Da kommt denn in erster Linie in Betracht, daß trotz der furchtbaren Entartung der Kirche und ihrer Diener der Glaube in der Menge noch nicht erloschen, das Volk in seiner Mehrheit an der Wahrheit des Christentums noch nicht irre geworden war, vielmehr unter der Herrschaft der kirchlichen Mißbräuche die Heilssehnsucht sich nur gesteigert hatte, wie sich dies in der vermehrten Inanspruchnahme der kirchlichen Institute und Gnadenmittel kundgab. Mit Recht hat man bemerkt, daß von der Glaubenslosigkeit kein Weg zu der tiefen, innigen Gläubigkeit des Reformationszeitalters geführt hätte. Diese ist nur begreiflich durch eine, freilich nicht zu rechter Befriedigung gelangte Gläubigkeit des voraufgehenden Zeitalters, das nicht daran dachte, der wennschon entarteten Glaubensanstalt als solcher den Rücken zu kehren. Es war, sagt von Bezold, der in seiner 1890 erschienenen Geschichte der deutschen Reformation diese Verhältnisse zuerst anschaulich geschildert hat, „als wollte sich das alte kirchliche Wesen noch einmal recht reich und gründlich ausleben". Niemals vorher oder nachher hat Deutschland gottesdienstliche Bauten in solcher Zahl und solcher Pracht geschaffen: „man glaubt eine ganze Nation von Steinmetzen, Bildschnitzern und Malern an der Arbeit zu sehen". [1]) Auch die Zahl der Klöster und Konvente wuchs ins Ungemessene und entsprechend die Zahl der Geistlichen. Gleichwohl schien dies Anwachsen nur den gesteigerten Bedürfnissen der Volksseele nach kirchlichem Trost zu entsprechen. Die Kirche hatte ihre Macht über die Gemüter eben noch nicht verloren. Im Gegenteil: die kirchlichen Institutionen, führt Fr. Loofs aus [2]), zogen in den letzten Jahr-

hunderten des Mittelalters dank dem Beichtzwang, der Tätigkeit der Bettelorden, dem Häufigerwerden der Volkspredigt, der Wirksamkeit der Bruderschaften und der Menge der kirchlich empfohlenen Nothelfer und Gnadenmittel das Volk extensiv und intensiv weit mehr als früher in das kirchliche Leben hinein. Ein Ersatz für die Kirche war doch nun einmal nicht vorhanden, und gerade die, sei es bewußte, sei es mehr instinktive Erkenntnis der auf allen Gebieten des Lebens vorhandenen Mißstände führte den Laien immer wieder der Kirche zu". So kam in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Verehrung der Heiligen zu ihrer höchsten mittelalterlichen Blüte.[3]) Das Volk haftete von einer Andacht zur anderen, oft ging es wie eine Epidemie durch die Lande, die alles in krankhafter Weise zur Andacht, zur Wallfahrt mit sich fortriß. Damals ist es auch erst üblich geworden, die Leistungen der Heiligen zu spezialisieren, den einen für dieses, den anderen für jenes Übel anzurufen. Auch sind seit den Kreuzzügen nicht so viel Pilgerfahrten unternommen worden, wie in den letzten sechszig bis siebenzig Jahren vor der Reformation; vor allem nach Rom, nach Jerusalem, und mit noch größerer Vorliebe nach San Jago di Compostella in Spanien, von dem man sang:

„Wer da geht zu St. Jakob in Compostell',
Und tritt in die Kapell',
Fahret nicht in die Hell!"

Diese Worte stellen klar, auf was die Laienfrömmigkeit des späten Mittelalters hinauslief: sie war beherrscht von dem Trachten nach Verdiensten zur Vergebung der Sünden — ein Trachten, das zumeist ein sehr äußerliches war und nicht selten zum ärgsten Aberglauben ausartete, in nicht wenigen Fällen aber doch sich in ernster Sittlichkeit und in demütigem Verlangen nach Gottes Gnade ausgewirkt hat. Aber selbst die äußerlichste Frömmigkeitsübung wird durch die Beichtpraxis und durch die Empfehlung heilschaffender Ablässe, fürbittender Heiliger, sühnender Wallfahrten usw. hingewiesen auf die Bedeutung von Sündenvergebung und Straferlaß. Das endende Mittelalter erzog somit weite Kreise zum Verständnis der Frage, die später für die

Reformation in dem Mittelpunkt stand: ubi quaerenda sit gratia peccatorum.[4])

Und nicht immer steht doch diese Laienfrömmigkeit trotz ihrer intensiven Inanspruchnahme der Kirche deren Lehren und Anforderungen gänzlich urteilslos gegenüber, sie sucht sich vielmehr über beide Rechenschaft zu geben. So streift diese Laienfrömmigkeit, wie wir mit Brieger[5]) sagen können, wohl schon bis an die Grenze, wo die Pforte der Freiheit sich ihr hätte öffnen können. Sie suchte nach ihr, je länger, desto verlangender, aber — ohne sie zu finden. „Man wagte es noch nicht, Gott gegenüber sich selber — und sich selber ganz allein — verantwortlich zu fühlen, anstatt die Verantwortung, die Sorge für das Heil doch zuletzt immer wieder der Kirche zu überlassen, ihr im Vertrauen auf ihre Hilfe, ihre sakramentalen Gnadenschätze gehorsam sich zu unterwerfen."

Aber eine Vorbereitung der Gemüter auf die kommende Glaubenserneuerung findet doch am Ausgang des Mittelalters statt. Und zweifellos ist diese Vorbereitung noch gefördert worden durch die zunehmende Vertrautheit mit der Bibel, die gegen Ende des Mittelalters konstatiert werden muß gegenüber einer lange und zäh festgehaltenen Vorstellung, wonach die Bibel vor der Reformation nur wenigen Auserwählten — und auch diesen nur unter allerlei Schwierigkeiten — zugänglich gewesen sei. Das wird schon durch die Tatsache widerlegt, daß es vor Luther 19 verschiedene Druckausgaben der deutschen Bibel gegeben hat, 17 in oberdeutscher, 2 in niederdeutscher Mundart — außer zahlreichen „Plenarien", d. h. Sonderausgaben der Evangelien und Episteln. Auch die Predigt in der Landessprache ist nicht in dem Grade vernachlässigt worden, wie häufig angenommen wird.

Hat man diese Verhältnisse in ihrer Bedeutung für die Vorbereitung der Reformation vielfach übersehen, so ist dagegen auf die oppositionellen Bewegungen gegen die Kirche, die schon das Mittelalter erzeugt hat, stets ein gewisser Nachdruck gelegt worden. Man pflegte früher wohl von „Vorreformatoren" oder „Reformatoren vor der Reformation" zu sprechen, um diejenigen Kreise oder Persönlichkeiten zu be=

zeichnen, die während des Mittelalters zur Hierarchie oder zu einzelnen kirchlichen Mißbräuchen in dogmatische Opposition geraten oder auch ein besonders nachdrückliches Verlangen nach gründlicher Reform der Kirche an den Tag legten. Doch ist man neuerdings, nachdem schon früher A. Ritschl[6]) gegen die „Vorreformatoren" Protest erhoben hatte, von dieser Bezeichnung und der ihr zugrunde liegenden Auffassung abgekommen. Dem geschärften Blick für historische Entwicklung erscheint es als Willkürlichkeit, jene Männer aus ihrer Zeit herauszuheben, als ein Gewaltakt, der das Verständnis sowohl des Mittelalters, dem die angeblichen „Vorreformatoren" angehörten, als auch der neueren Epoche, zu der man sie als Vorläufer in enge Beziehung setzte, nur erschweren kann. Man hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß es doch sehr zweifelhaft erscheine, ob die „Vorreformatoren", wenn sie imstande gewesen wären, die fernere Entwicklung zu übersehen, eingewilligt hätten, als Vorläufer der Reformation zu gelten, da die Ziele ihrer Opposition doch im allgemeinen nicht nach dieser Richtung lagen.

Das schafft denn freilich nicht die Tatsache aus der Welt, daß — sozusagen — lutherische Gedanken schon vor Luther nicht nur gedacht, sondern auch ausgesprochen worden sind. Die eingehendere Beschäftigung mit dem ausgehenden Mittelalter stellt nur um so klarer, daß das, was Luther lehrte, durchweg nicht so absolut neu war, daß vor ihm noch niemand das nämliche oder ähnliches geäußert und vertreten hätte. „Luther", erinnert vielmehr H. Böhmer[7]), „spricht oft nur Gedanken aus, die in fast eben solcher Schärfe und Bestimmtheit schon bei älteren Denkern sich finden. Den Ablaß haben vor ihm schon Wiclef, Huß, Wesel und Wessel energisch bekämpft. Über die Mißbräuche des päpstlichen Kirchenregiments, den Verfall des Mönchtums, die Korruption des Klerus gab es längst eine ganze Literatur, nicht bloß in lateinischer, sondern auch in deutscher Sprache. Nicht einmal die Behauptung, daß der Papst der Antichrist sei und Rom das Babylon der Offenbarung Johannis, ist neu; sie begegnet schon im 13. Jahrhundert bei den lombardischen Waldesiern, im 14. bei Wiclef, im 15. bei den Taboriten. Die

Taboriten haben aber auch in manchen anderen Punkten d
lutherische Kritik vorausgenommen, sie verwerfen bereits d
Heiligenbilder und den Reliquiendienst, die kirchlichen Dogmen v
der Transsubstantiation und vom Fegefeuer, die Sakrame
der Firmung und letzten Ölung, die Unterscheidung verschieden
kirchlicher Ämter, den Gebrauch von Altären, liturgischen G
wändern, die Verwendung der lateinischen Sprache im Gott
dienst, die Kommunion unter einer Gestalt usw. Kurz, w
Luther an der Papstkirche kritisierte, das haben fast alles sch
die Reformparteien und Reformfreunde des Mittelalters bea
standet und bekämpft."

Und auch in den positiven Ideen, die Luther entwickel
den Idealen, denen er nachgeht, ist bei weitem nicht alles a
solut neu. „Luther berührt sich vielfach mit Ideen und Ideale
die in den Kreisen des Bürgertums und der humanistisch
Reformfreunde längst Leben und Gestalt gewonnen hatten. M
behauptet z. B., erst Luther habe den Apostel Paulus wied
zu Ehren gebracht und den Paulinismus erneuert. Allein sch
Marsilio Ficino von Florenz und seine Schüler John Col
und Jakob Lefèvre d' Etaples haben die Losung ausgegeben
zurück zu Paulus, und nicht Luther, sondern Lefèvre hat zu
erstenmal einen Kommentar zu den paulinischen Briefen ve
öffentlicht, der auf den Urtext zurückgeht und paulinische G
danken zur Kritik der Zeitfrömmigkeit verwendet. Man b
hauptet weiter, erst Luther habe betont, daß es für die Christ
nur eine religiöse Autorität gebe: Christus oder die Bibel, s
fern sie Christum treibet. Aber Erasmus von Rotterdam h
schon lange vor Luther sehr energisch der gleichen Überzeugun
Ausdruck verliehen, eindringlich Rückkehr zu der einfach
Theologie Christi, Reform der Theologie und — was n
mehr sagen will — auch Reform der Frömmigkeit nach d
Muster der Theologie Christi gefordert. Erasmus hat ferner
schon 1516 in dem Mahnschreiben zur ersten Ausgabe des ne
Testaments mit allem Nachdruck den ganz lutherisch klingend
Gedanken entwickelt, die Bibel in alle Volkssprachen zu üb
setzen und in allen Volkssprachen zu verbreiten."

Es versteht sich von selbst, daß durch diese Nachweise
thers Bedeutung nicht im geringsten beeinträchtigt, anderer=
s das Verständnis seines Auftretens und der Wirkungen,
er erzielte, wesentlich gefördert wird. Luther erscheint nur
omehr als der Erfüller der voraufgehenden Entwicklung,
der Mann, der die fruchtbaren Keime, die das Mittelalter
itigt, in sich aufgenommen und letzteres dadurch überwunden, zum
chluß gebracht hat. Man muß eingedenk bleiben, daß Luther,
er das alte System angriff, bereits 34 Lebensjahre zählte
schon eine längere geistige Entwicklung durchgemacht hatte,
sich doch notwendigerweise unter mittelalterlich=katholischen
lüssen hatte vollziehen müssen — um so unausbleiblicher,
ja Luther als Mönch in ein besonders nahes Verhältnis
alten Kirche eingetreten war, sich dieser sozusagen gänz=
verschrieben hatte. Vergegenwärtigen wir uns aber zumal,
Luther noch in der Augustinerkutte sein weltgeschichtliches
:k begonnen hat, so wird die Bedeutung der Klosterzeit
Luthers Entwicklung zum Reformator ohne weiteres klar.
ihr vollzieht sich der Prozeß der inneren Loslösung Luthers
der alten Kirche.

Leider fehlte es freilich bis vor kurzem fast durchaus an
ientischem Material, um diesen Prozeß verfolgen zu können.
doch nur eine sehr geringe Zahl von Briefen vor, und von
ıen Schriften Luthers kaum mehr als Bruchstücke seiner
n Psalmenvorlesung an der Wittenberger Hochschule und
ȝe mangelhaft überlieferte und schwer datierbare Predigten.
blieben wir für die innere Geschichte Luthers in seiner
erlichen Periode hauptsächlich auf gelegentliche Äußerungen
Reformators, besonders aus seiner letzten Lebenszeit, an=
iesen, die den Mangel an primären Quellen nicht ersetzen
:ten. Luthers über ein Vierteljahrhundert, das so ungeheure
inderungen hatte erstehen sehen, zurückblickende Erinnerung
ıte Tatsächliches im wesentlichen richtig reproduzieren; aber
ıar nicht mehr völlig imstande, ein genaues Bild des inneren
andes, der Gedanken und Empfindungen des jungen Luther
:neuern. Kurz gesagt, jene späteren Äußerungen reichen

zwar hin, um die Grundlagen seiner Entwicklung kennen z lehren: das Sehnen nach der Heilsgewißheit und die durch da volle Verständnis der „Gerechtigkeit“ Gottes herbeigeführte En scheidung; aber darüber hinaus lassen sie uns für das Einzeln das Wie des folgenreichen Verlaufs, der aus dem eifrige Mönch den entschiedensten Gegner der Papstkirche machte, um somehr im Stich oder führen zu unzutreffenden Anschauungen als in jenen späteren Äußerungen Luthers über seine katholisch Periode der Mönch unleugbar zu kurz kommt. Ihm stellt sic später — begreiflicher Weise — die Sache so dar, als sei e eigentlich schon von jeher oder mindestens sehr früh ein Gegne des Papsttums gewesen und habe unter dem Druck der Ein-richtungen der alten Kirche geseufzt.

Kann unter diesen Umständen das Bild des jungen Luther, wie es bisher größtenteils auf Grund jener unzureichenden und teilweis irreführenden späteren Selbstzeugnisse Luthers gezeichnet worden ist, nicht den Anspruch erheben, alle Züge richtig wieder-zugeben, so ermißt man den hohen Wert der glücklichen Quellen-funde, die die letzten Jahre uns beschert haben. Es handelt sic neben bis 1514 zurückreichenden Predigten, Notizen zu Augusti seit 1509, Thesen zu Disputationen, hauptsächlich um authentisch Materialien zu drei wichtigen exegetischen Vorlesungen, die Luthe in den letzten Jahren vor 1517 gehalten hat. Durch diese Fund hat sich die Sachlage sehr wesentlich geändert. Erst jetzt biete sich die Möglichkeit, „Luther in größeren dogmengeschichtliche Zusammenhängen neu zu zeigen“; es enthüllt sich vor unsere Augen der Gang seiner Studien von 1509 an und das Ver hältnis, das er zur mittelalterlichen Philosophie und Theologi jeweils gewann: wir verfolgen, wie Luther von der nominalistisch Scholastik eines Biel, d'Ailli und Occam ausgehend, die ih von seinem Ziel, einen gnädigen Gott zu gewinnen, immer weit entfernt, durch Augustin und die Mystik auf dem Grunde d Schrift zu der neuen Erkenntnis kommt und seine Gedanken v unbedingter göttlicher Gnade und absoluter Unfähigkeit des natü lichen Menschen zum Guten, sowie von den guten Werken, d zwar innerlich notwendig, aber zum Dienste des Nächsten bestim

und für die Erwerbung der Seligkeit nichts austragen, ildet — und zwar ist das ein Prozeß, der sich durch eine e von Jahren hinzieht. Auch nachdem die neue religiöse hauung, daß der Mensch allein durch den Glauben gerecht- t wird, in Luther schon aufgegangen ist, dauert es noch me Zeit, bis sie, die mittelalterliche Hülle durchbrechend, llem Durchbruch kommt. Nur ganz allmählich wächst Luther ne neue religiöse Anschauung hinein, vor allem aber völlig ußt des Neuen, das in ihm nach Gestaltung ringt, und weniger ahnend, als daß sich Kräfte in ihm regen, die die Welt aus den Angeln heben sollen; noch langsamer verlieren die alten Ideale und Ansichten ihre Macht über Gemüt. Der „Mönch" in ihm behauptet sich lange und roßer Zähigkeit, noch bis in die Zeit hinein, da Luther — 1515—1516 — seine Vorlesung über den Römerbrief hielt, s als wichtigstes aller Dokumente vom vorreformatorischen r jüngst beschert worden ist.[8]) Eben hier, wo doch ein eidender Fortschritt schon erreicht ist, läßt sich die Be- ng des Mönchtums für Luthers innerstes Suchen und en oder wenigstens die Nachwirkung der Schule, durch uther im Kloster gegangen ist, deutlich erkennen. „Die eine tausendjährige Erprobung geschärfte Selbstbeobachtung innere Selbstzergliederung des Individuums im abend- ichen Mönchtum," bemerkt der Herausgeber, „hat hier für inneres Erleben vorgearbeitet, wie für sein Verständnis stins und der Mystik; die psychologische Schulung des hs hat dem Exegeten des Apostels wertvolle Handreichungen en, wie dann wiederum die Verinnerlichung in der mystischen mplation und ihre Hebung in geistlichen Exerzitien ... und underolle religiöse Psychologie Augustins neue Inhalte bewußtere Vertiefung gegeben haben. In der Form des ch vertieften Mönchtums bewegt sich (damals noch) seine migkeit, seine innere und äußere Arbeit, sein Verhalten die Brüder" usw. Und Luther selbst preist in seiner se den Mönchstand in fast überschwenglicher Weise, gerade r verachtet werde und der Mönch täglich dem Kreuze und

der Schmach ausgesetzt sei! — nur, seufzt er, geben die Mönch leider selbst Anlaß zu der ihnen gezollten Verachtung, und kei Stand ist hochfahrender als der ihrige.

Damit hat Luther allerdings schon den Boden der Krit an den kirchlichen Zuständen oder vielmehr Mißständen betreten Mehr und mehr stellt er sich zwar nicht zur Lehre und Verfassun der Kirche, wohl aber zur Frömmigkeit seiner Zeit in Gegen satz und bekämpft mindestens seit dem Jahre 1516 im Kolle wie auf der Kanzel die Mißbräuche der Heiligenverehrung, d Wallfahrten usw., auch des Ablasses, überhaupt die Oberflächlich keit, Äußerlichkeit und Selbstgerechtigkeit, die sich im ganze Kirchendienst breit machten, während er den äußeren gottes dienstlichen Ordnungen frei gegenübersteht.

So ist hier der bedeutungsvollste Stoff gewonnen worde der allerdings noch der endgültigen Verarbeitung harrt. Do ist schon vor einigen Jahren von katholischer Seite der Versu unternommen worden, mit Benutzung jener neuen Materialie besonders der Vorlesung über den Römerbrief, ein Bild d jungen Luther zu entwerfen; leider ist es freilich ein Zerrbi geworden. Im Jahre 1904 nämlich trat der seither versto bene Dominikaner Pater Heinrich Denifle, ein gebürtiger T roler, Archivar des heiligen Stuhles zu Rom, mit dem erst Teil eines Werkes hervor, das er „Luther und Luthertum der ersten Entwicklung" nannte. Es handelte sich weniger u eine zusammenhängende Darstellung, als um einzelne Kapi aus dem Bereiche jenes Themas, zunächst um Luthers Stellu zum Mönchsstand und um seine innere Entwicklung bis 151 Dazu trat eine sehr umfangreiche Beilage über die abendl dische Schriftauslegung bis auf Luther über die „Gerechtig Gottes" (Römer 1, 17) und die „Rechtfertigung" (just catio.)[9])

Denifle war unstreitig nach der Seite des Wissens kaum ein anderer unter den Gelehrten unserer Zeit, zu Aufgabe befähigt, der er sich unterzog. Er konnte, als er sei „Luther" veröffentlichte, auf Jahrzehnte fruchtbarster, gediegen Arbeit zur Geschichte der Scholastik und der Mystik des Mit

alters zurückblicken. Aber eins ging dem so trefflich Ausgerüsteten völlig ab: der Wahrheitssinn. Der große Gelehrte erniedrigte sich in seinem Lutherwerk zum Pamphletisten; wir hören nicht den Mann der Wissenschaft reden, sondern den Ketzerrichter; Denifle fühlt sich als den korrekt katholischen Ordensmann, der über den Abtrünnigen zu Gericht sitzt, so zwar, daß das Urteil schon im voraus gefällt ist. Für Denifle ist es ausgemacht, daß nur die verwerflichsten Beweggründe zum Bruch der Ordensgelübde führen können. Ungetrübt durch irgendwelches historische Verständnis bricht er den Stab über den ehemaligen Augustiner, den, behauptet er, die eigene, von ihm als unbezähmbar erkannte fleischliche Lust veranlaßt hat, den Grundsatz der Gerechtigkeit aus dem Glauben aufzustellen, weil er wohl wußte, daß seine Werke unmöglich vor Gott bestehen könnten! Unter diesen Umständen ist der wissenschaftliche Ertrag, den Denifles Lutherwerk darbietet, ein nur mäßiger, oder vielmehr es ist schwer zu ihm durchzudringen und ihn unbefangen zu würdigen. Doch darf nicht verkannt werden, daß der gelehrte Dominikaner die Exegese der Schriften Luthers im einzelnen vielfach gefördert hat, indem er aus dem reichen Schatze seines Wissens heraus Luthers Quellen und die Art der Benutzung dieser in weiterem Umfang, als das bisher geschehen ist, hat nachweisen können. Allerdings geht Denifle auch hier — weil es ihm eben durchweg weniger darum zu tun ist, die Wissenschaft zu fördern als seinem Hasse gegen den abtrünnigen Mönch die Zügel schießen zu lassen, — geflissentlich darauf aus, Luther Fehler und Mißverständnisse — oder nach seiner Ausdrucksweise: gröbste Ignoranz und Betrug — nachzuweisen. Es zeigt sich denn auch, daß Luther in der mittleren Scholastik, speziell in Thomas von Aquino, wenig beschlagen ist (was er übrigens mit fast allen seinen Zeitgenossen teilt), daß er sein Wissen zum Teil aus abgeleiteten Quellen bezieht, dabei auch wohl einmal den Sinn einer Stelle mißversteht, nicht selten ferner falsch oder wenigstens inkorrekt zitiert und dergleichen mehr. Aus jedem einzelnen solcher Fälle sucht nun Denifle dem Reformator einen Strick zu drehen; nie gesteht er dem Irrenden

bona fides zu, noch zieht er in Rechnung, daß Luther nic über die bibliographischen und sonstigen Hilfsmittel verfügte, d dem Pater Denifle zu Gebote standen, der überdies von all Fortschritten profitieren konnte, die die Wissenschaft seit 40 Jahren gemacht hat, und dessen Buch gleichwohl — von sein Tendenz ganz abgesehen — zahlreiche grobe Fehler aufweis die er, durch seine Kritiker belehrt, in der zweiten Auflage sein Schrift gutenteils hat eingestehen und verbessern müssen. Gleic wohl trägt der Dominikaner ein ungemessenes Selbstvertraue zur Schau und hält sich für befugt, nicht nur Luther selbst vo Anfang bis zu Ende mit den gröbsten Schimpfwörtern zu be legen, sondern auch dessen modernen Erklärern und Biographe aus dem protestantischen Heerlager, wie der protestantischen Wi senschaft überhaupt, aufs unsanfteste den Text zu lesen.

Der wüste Angriff des zornmütigen Tirolers hat dan nicht verfehlt, die hervorragendsten der protestantischen Refor mationshistoriker fast sämtlich auf die Zinnen zu rufen, u die ihnen wie ihrer Wissenschaft gemachten Vorwürfe nachdrüc lich zurückzuweisen, die absolute Unfähigkeit Denifles, Luther z verstehen, aufzuzeigen und sein Werk als das zu kennzeichne was es ist: „eine durch die einfachsten geschichtlichen Tatsache gerichtete groteske Einseitigkeit".[10]) Daneben ist aber von prot stantischer Seite auch nicht versäumt worden, wo sich Anla bot, bereits in das Detail der Auseinandersetzung mit Denif einzutreten, so von Fr. Loofs inbetreff der dogmatischen En wicklung Luthers, von O. Scheel inbetreff seiner Stellung z den Mönchsgelübden usw., wobei sich dann im einzelnen heraus gestellt hat, ein wie schlechter Berater der Haß ist.

Platt zu Boden gefallen sind auch — wenigstens für all Urteilsfähigen — die persönlichen Verunglimpfungen des Refor mators; ja, Denifle hat selbst den Abschnitt seines Werke der in diesem Punkt das Stärkste leistete, in der zweiten Aus gabe fortgelassen; selbst von katholischer Seite ist nachdrüc lich gefragt worden, wie es denn möglich sei, daß von eine so verkommenen und verworfenen Menschen, als den der Domin kaner den Reformator geschildert, derartige weltgeschichtliche Wi

igen haben ausgehen können? Freilich bleibt auch nach jener
reichung noch übergenug an den leichtfertigsten Urteilen und
lüssen, die freilich Luthers Bild nicht zu entstellen vermögen,
dern auf den Verfasser zurückfallen. Denn was soll man
n zu folgenden Leistungen des letzteren sagen: Da schreibt
her einmal — im Jahre 1525, kurz vor seiner Verehelichung,
: noch ehe er sich zu dieser entschlossen hatte — an Spalatin,
ei eigentlich zu verwundern, daß er noch nicht geheiratet,
r doch so viel über die Ehe schreibe und dergestalt so viel
Frauen zu schaffen habe; er habe sogar schon drei Frauen
gleicher Zeit gehabt und sei so heftig geliebt worden, daß
wei davon bereits wieder verloren habe und die dritte, die
ber noch festhalte, ihm auch wohl werde entrissen werden.

Wer kann hier vorab den für Luther so charakteristischen
ior verkennen, in den diese Darlegung getaucht ist? Was
deren sachlichen Inhalt betrifft, so ist darüber kein Zweifel
lich; es handelt sich um die Unterbringung und Versorgung
getretener Nonnen, wofür man Luther zu interessieren suchte.
was liest der große Kritiker Denifle aus jenen Zeilen
us? Luther berühme sich, mit drei Nonnen gleichzeitig ge-
htlich verkehrt zu haben; er werde also durch sein eigenes
gnis als Wüstling und Urist gebrandmarkt! Auf der gleichen
: stehen die übrigen Vorwürfe, die Denifle erhebt. Setzt
er z. B. einer erregten brieflichen Auseinandersetzung über
ge von großer Tragweite die Bemerkung hinzu: „sobrius
: scribo" — ich schreibe Vorstehendes wohl erwogen, nach
icher Überlegung, nicht im Banne der Leidenschaft —, so
setzt Denifle, ohne sich um Sinn und Zusammenhang zu
nern — „ich schreibe dies in nüchternem Zustand" — und
bt nun den zwingendsten Beweis erbracht zu haben —
erum durch Luthers eigenes Zeugnis — daß dieser habituell
Laster der Trunksucht gefröhnt habe; denn wenn er hier
Adressaten mitzuteilen für nötig erachtet, daß er „nüchtern"
so kann das ja nicht anders verstanden werden, als daß
ben für gewöhnlich nicht nüchtern, also trunken sei! Bei-
ig sei bemerkt, daß an diesem Punkte auch die medizinische

Wissenschaft, die sich mit den Krankheiten und körperlichen Z
ständen Luthers neuerdings eingehend beschäftigt hat, gegen Den
in die Schranken getreten ist; sie hat gezeigt, daß die Kra
heiten und physischen Leiden, denen Luther unterworfen w
und deren Verlauf die Annahme ausschließen, als habe Lut
der Unmäßigkeit gefröhnt. Aber auch ohne dies kann selbst
Laie einsehen, daß die Riesenarbeit, die jeder Zeit auf Lut
lag, ja allein die literarische Produktion, die er leistete,
möglich ein Mann hätte vollbringen können, der die Kr
seines Geistes wie seines Körpers durch Ausschweifungen irge
welcher Art geschwächt hätte.

Einigermaßen ernsthafter scheinen die Vorwürfe genomn
werden zu müssen, die man noch in neuester Zeit, selbst
protestantischer Seite, gegen Luthers Wahrheitsliebe geltend
macht hat, indem man sich auf seine bekannte Stellungnah
in der Angelegenheit der Doppelehe Philipps von Hessen,
sonders seinen sogenannten „Beichtrat", und auf seine bedin
Billigung der „Nutzlüge" bezogen hat. Aber eine unbefang
Betrachtung der Dinge zeigt uns, daß hier alttestamentari
Vorstellungen für Luther bestimmend gewesen sind; ihm desh
laxe Moral beizulegen, wäre ein ganz unverzeihlicher Fehlschl
Ebensowenig kann natürlich bei dem Manne, der mehr gew
hat als vielleicht je ein Sterblicher, von schnöder Menschenfu
die Rede sein. Wenn aber des ferneren auch der begeister
Anhänger des größten Deutschen gelegentlich dessen Heftigkeit
Unbilligkeit bedauern muß, so ist zu doch beherzigen, was Den
gegenüber, der bei Luther gleichsam eine äußere Legitimation
seinen Beruf als Reformator in Gestalt eines heiligmäßigen Leb
verlangt, der neueste Lutherbiograph A. Hausrath treffend herr
hebt: „Daß Luther auch fehlte, wer wollte das leugnen? A
kleiner wird er dadurch nicht. Wer einen heiligen Vater brau
muß katholisch werden. Dort hat er Heilige in Fülle. D
befriedigt sich jeder Sinn mit Ausnahme des Wahrheitssin
Der Protestantismus ist darauf gestellt, die Wahrheit zu suc
nicht die Legende. Das gilt auch für Luther, der in se
menschlichen Tüchtigkeit des Heiligenscheins nicht bedarf."

neben beachte man auch, was der nämliche Autor über die angebliche „Barbarei von Luthers Polemik“ sagt, an der immer noch selbst Protestanten Anstoß nehmen, obgleich ihnen schon vielfach der Beweis geliefert worden ist, daß die Derbheit des Lutherschen Ausdrucks in seinen Streitschriften der Zeitrichtung entsprach, daß sie zahlreiche Parallelen in der Literatur jener Zeit hat,[11]) ja daß, wie schon eine der frühesten Publikationen unseres Vereins dargelegt hat,[12]) selbst die fürstlichen Zeitgenossen Luthers, wie Heinrich von Braunschweig und Philipp von Hessen, die Späne, die sie miteinander hatten, der breitesten Öffentlichkeit in einer Sprache vorlegten, die an Derbheit nicht um eine Linie hinter der des thüringischen Bauernsohnes zurückblieb. „Luther aber“ — führt A. Hausrath aus, indem er an Döllingers Ausspruch anknüpft, daß Luther die deutsche Volksseele verstanden habe wie kein anderer und sie mit voller Meisterschaft beherrsche, „wird am besten gewußt haben, welchen Ton er anzuschlagen habe, um seine Nation in Bewegung zu setzen ... Er redete so nicht aus Übermut, sondern weil er so reden mußte. Er selbst meinte, als man ihm die gemessene Tonart eines Erasmus und Kapito zur Nachahmung empfohlen hatte: Ihre Schriften, weil sie sich des Schreiens, Scheltens, Beleidigens enthalten, richten nichts aus ... In der Tat darf man fragen: was haben in Italien eine Renata von Ferrara, Julia Gonzaga, Vittoria Colonna samt ihren gelehrten Freunden mit ihrer gebildeten Opposition erreicht? Daß sie in halber oder ganzer Gefangenschaft zusehen durften, wie der Henker ihre Glaubensgenossen verstümmelte, einmauerte oder verbrannte! ... Die Erfolge, die Luther errang, hängen damit zusammen, daß er wußte, wie man mit den Deutschen zu reden habe!“ Im übrigen beweisen u. a. Luthers Briefe, daß, während er die harten Worte brauchte, seine wirkliche Stimmung mehr als einmal eine ganz andere war.

Wenn übrigens die moderne protestantische Geschichtsforschung es mit Hausrath entschieden ablehnt, in Luther einen vollkommenen Menschen, einen „Heiligen“ zu sehen, wenn sich ihr Auge vielmehr auch für die Schwächen des Reformators und

die Grenzen seiner Begabung geschärft hat, so zeigt gleichwohl e
Blick auf die einschlägige Literatur des letzten Menschenalters, da
das Interesse an Luthers Person und Wirken darum nicht gering
geworden ist. Und noch immer stellt uns Luther neue Aufgabe

Vor allem verlangt die kritische Geschichtsforschung d
Gegenwart, daß die Schriften Luthers ihren Grundsätzen gem
vorgelegt werden — ein Ziel, von dem wir immer noch ziemli
weit entfernt sind. Gleichwohl kommen wir ihm von Jahr zu Ja
näher. Der Fortschritt knüpft hier zumal an die kritische Gesam
ausgabe der Werke Luthers an, die, wie oben erwähnt, im Jal
1883 inauguriert wurde. Lassen sich (was wir nicht verschweig
dürfen) gegen die zuerst herausgekommenen Bände dieser groß
Ausgabe mancherlei methodische Bedenken erheben, so werd
die späteren auch den strengsten Anforderungen der Wissensch
gerecht. Es handelt sich dabei vor allem um die Gewinnu
einer sicheren Grundlage mittels eindringender Kritik der e
zelnen, überaus zahlreichen Handschriften, die auf ihre E
stehung zurückgeführt und im Verhältnis zur ganzen sonsti
Überlieferung geprüft werden müssen. Das sind durchweg m
selige und zeitraubende Arbeiten, die zumal auch eine ganz
sonders enge Vertrautheit des Arbeiters mit seinem Stoff vora
setzen und darum die Mitarbeit einer größeren Anzahl v
Forschern erheischen, wie wir solche — ein jeder für ein Sond
gebiet — gegenwärtig an der erwähnten Ausgabe mit best
Erfolg wirken sehen. Für den Gang dieser Arbeiten verspri
auch ein von G. Koffmane vor wenigen Jahren begründe
Unternehmen wertvoll zu werden, in dessen Rahmen in zwa
loser Folge kritische Untersuchungen zur handschriftlichen Üb
lieferung der lutherischen Schriften veröffentlicht werden sollen.
Man sieht hier besonders deutlich, wieviel trotz des rüsti
Fortschreitens der großen Ausgabe noch zu tun übrig blei
und mag billig erstaunen über den Umfang des Wirkens d
einen Mannes, der noch nach langen Jahrhunderten die geleh
Forschung aufs intensivste zu beschäftigen vermag.

Von jenen Neben= und Vorbereitungsstudien aber sei
besonderen auf die Katechismusforschung hingewiesen, die, imm

tiefer eindringend, zugleich immer wieder neue Fragen aufwirft. Viel zu schaffen machen ferner die sogenannten Tischreden Luthers, deren abschließende Fixierung und Edition noch ein Desiderat der Zukunft — hoffentlich aber einer nicht fernen — ist: die größeren Sammlungen, die bisher vorliegen, sind kritisch keineswegs einwandfrei, da sie auf abgeleiteten Redaktionen der Tischreden beruhen; für die künftig abschließende Ausgabe ist es unerläßlich, daß sie, soviel immer möglich, von den ersten Nachschriften der Tischgenossen ausgehe.

An das Ende der Weimarer Ausgabe sind die Briefe verwiesen, die naturgemäß beisammen bleiben müssen und nicht zwischen die übrigen Produkte des Federgewaltigen zerstreut werden können. Wir bleiben unter diesen Umständen noch für eine Reihe von Jahren auf die älteren Ausgaben angewiesen, vor allem die Enderssche, die allerdings vorerst nur bis 1538 reicht. Erschien aber ihre Vollendung durch den Tod des Herausgebers vor einigen Jahren ins Unsichere gerückt, so ist hier unser Verein eingesprungen, mit dessen Unterstützung die Ausgabe voraussichtlich innerhalb einiger Jahre von berufenster Seite zum Abschluß gebracht werden wird, um dann bis zum Erscheinen der großen Ausgabe als bequeme Grundlage für die Benutzung dieser, für die persönliche Geschichte Luthers wie für die Zeitgeschichte unvergleichlich ergiebigen Quelle zu dienen.

Erst spät ist man im Rahmen der Weimarer Gesamtausgabe an die Neubearbeitung der deutschen Bibel herangetreten, von der endlich 1907 der erste Band erschienen ist. Freilich waren sehr umfangreiche Vorarbeiten zu erledigen, von denen man sich ein Bild macht, wenn man erfährt, daß bei fast tausend Bibliotheken des In- und Auslandes angefragt wurde, ob sie etwas von Luthers Hand bewahrten, das sich auf seine Bibelübersetzung beziehe — eine Anfrage, die dann wenigstens für das alte Testament zu manchem interessanten Funde geführt hat.

Von mißgünstiger katholischer Seite ist jüngst die Behauptung gewagt worden, die Darstellung der Reformationsgeschichte, die sich selten durch Weitblick und durch Überlegenheit über den Stoff ausgezeichnet habe (so!), verfalle neuerdings gänzlich der Klein-

krämerei: „Jede Wildbretbestellung Luthers, jeder Küchenzettel von Frau Käthe wird ein Dokument von höchster Bedeutung, das auf den Charakter des Reformators und auf seine geistige Entwicklung, ja auf den Gang der Reformation ganz neue ungeahnte Lichter wirft".[14]) Auch abgesehen von der grotesken Übertreibung, die sich in diesen Worten ausspricht, sind sie von Grund auf unzutreffend. Wenn gelegentlich auch ein Dokument des intimeren, häuslichen Lebens Luthers herbeigebracht und mitgeteilt wird, wenn auch in lokalen Veröffentlichungen wohl einmal einer Kleinigkeit übertriebene Bedeutung beigelegt wird, so ist der Geist, der die Lutherforschung beherrscht, im ganzen wie im einzelnen keineswegs ein kleinlicher, es zeigt sich vielmehr durchweg mehr das Bestreben, unser Wissen zu vertiefen als bloß zu erweitern oder gar zu verflachen.

Übrigens steht auch, was Luther angeht, das persönlich-biographische Moment gar nicht einmal im Vordergrund, wenigstens nicht für die spätere Lebensperiode des Reformators. Daß für die Jugend- und Entwicklungsperiode noch viel aufzuklären übrig bleibt, wurde schon angedeutet. Im übrigen hat aus den früheren Lebensjahren Luthers bis in die neueste Zeit hinein besonders seine Romreise die Aufmerksamkeit vielfach auf sich gezogen. Man ist sich zwar durchaus klar, daß der Aufenthalt in Rom für Luther unmittelbare Wirkungen nicht gehabt und höchstens die spätere Erinnerung an die dort empfangenen Eindrücke wohl den Gegensatz zur Kurie geschärft hat; aber man liebt es gleichwohl, sich auszumalen, wie der künftige Todfeind Roms sich hier ausgenommen haben mag, verfolgt ihn auch auf den einzelnen Stationen der Reise usw. Allerdings knüpft sich an letztere eine chronologische Kontroverse, die gleichzeitig auch sachlich von einer gewissen Bedeutung ist. Die Frage lautet: Ist Luther im Jahre 1510 oder 1511 in Rom gewesen? Im letzteren Falle hätte er im Auftrage Johanns von Staupitz, im ersteren aber im Interesse der Staupitz abgewandten Richtung im Augustinerorden die Reise unternommen. Genau besehen erscheint das Jahr 1510 wohl besser bezeugt: befremden könnte es ja auch kaum — noch weniger aber Luthers Charakter irgendwie belasten — falls dieser trotz seines nahen Verhältnisses zu

dem Generalvikar sich zeitweise aus sachlichen Gründen der Opposition im Orden angeschlossen hätte.[15])

Von größerem Belang sind die Untersuchungen, die sich an den äußeren Bruch Luthers mit Rom anschließen, d. h. den Ablaßhandel betreffen. Die katholische Apologetik ist hier ganz besonders tätig gewesen, um nämlich die Mißbräuche des Ablaßwesens, die allerdings auch sie nicht wegzuleugnen vermag, doch möglichst gering und nebensächlich erscheinen zu lassen; aber kaum irgendwo schneidet sie so schlecht ab wie gerade auf diesem Gebiet. Was zumal Theodor Brieger festgestellt hat[16]) und was alle Beschwichtigungsversuche nicht zu vertuschen imstande sind, ist die Tatsache, daß bei dem sogenannten Jubiläumsablaß — und ein solcher war derjenige Ablaß, mit dem Luther zusammenstieß — in die Ablaßinstitution, die ursprünglich Straferlaß ist, das Bußsakrament mit seiner Schuldvergebung hineingezogen wird: zu dem Nachlaß der Strafe gesellt sich die Vergebung der Schuld, der Ablaß erscheint als indulgentia pro poena et culpa, und zwar wird er gegen recht ungenügende Gegenleistung erteilt: der Theorie nach wird wohl als Vorbedingung für den Empfang des Ablasses die wahre Reue (contritio) gefordert; die Praxis aber begnügte sich mit der unvollkommenen, der sogenannten Galgenreue (attritio), und fand sich mit der Art und Weise, wie diese zur contritio wird, recht leichtherzig ab. Mit vollem Recht kann deshalb Harnack im Hinblick auf die Ausbildung des Ablaßwesens von „Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral" sprechen. Es geht aber auch nicht an, die Ausartung des Ablaßinstituts auf das Schuldkonto untergeordneter Organe zu setzen; ist es doch urkundlich zu belegen, daß z. B. Tetzel in seinem anstößigen Auftreten durchaus nur die Instruktionen seiner Oberen und Auftraggeber ausführte, und eine ganze Reihe päpstlicher Bullen des 15. Jahrhunderts liegt vor, die die bedenklichsten Mißbräuche im Ablaßwesen sanktionieren.

Durch sein kühnes, von den Antrieben seines Gewissens entsprungenes Auftreten gegen die Ausartungen des kirchlichen Systems hatte Luther, wie sich bald zeigte, die höchsten irdischen Instanzen gegen sich herausgefordert. Zunächst ging die Kurie

vor. Der Prozeß, den sie gegen den Augustiner instruierte, :
neuerdings von verschiedenen Gelehrten eingehender behande
wobei auch die Erforschung des vatikanischen Archivs noch neu
Material geliefert hat. Besonders interessant sind die Ergebni
der Forschungen P. Kalkoffs, die den Verlauf der Dinge vo
politischen Standpunkt aus darlegen, den Prozeß im Zusamme
hang der Politik der Kurie behandeln und auch den persönlichen u
sonstigen Einflüssen nachgehen, die dabei wirksam gewesen sind.[1]

Für den großen Wormser Reichstag von 1521 sodan
der Luther vor der weltlichen Obergewalt zeigt, haben t
„Deutschen Reichstagsakten“[18]) das gesamte Material über se
Auftreten einschließlich der Berichte der Zeitgenossen und Auge
zeugen zusammengebracht, gesichtet und in mustergiltiger Fo
der Öffentlichkeit vorgelegt. Im Mittelpunkt steht natürlich t
berühmte Rede vom 18. April 1521, bei der wir allerdings auf d
emphatischen Schluß (Hier stehe ich usw.) als unhistorisch Verzi
leisten müssen; an die „Reichstagsakten“ anschließende minutil
Untersuchungen[19]) haben es zur Gewißheit erhoben, daß Luth
mit den schlichten Worten: „Gott helfe mir, Amen“ geschlossen h

Von dem felsenfesten Gottvertrauen aber, das die we
geschichtliche Rede durchtränkt und in diesen schlichten Wort
ausklingt, legt noch ein zweites Dokument, das vielleicht aus d
gleichen Tagen stammt, ein unvergängliches Zeugnis ab, näml
das Lutherlied: Ein' feste Burg ist unser Gott. Leider steht jed
die Datierung nicht fest; außer mit dem Wormser Tage hat m
die Entstehung des unvergänglichen Liedes auch mit dem Speye
Reichstag von 1529 und den sogenannten Packischen Hände
von 1528, da ein furchterregendes Bündnis der Altgläubigen t
Evangelischen zu bedrohen schien, in Beziehung gesetzt, und f
jede dieser, von verschiedenen Gelehrten in fast leidenschaftlic
Polemik gegeneinander verfochtenen Ansichten sind allgemeine u
spezielle Gründe beigebracht worden, von denen freilich kein ei
ziger als durchaus zwingend bezeichnet werden kann. Notwend
erscheint es übrigens auch nicht, daß das Lied aus einer bestimmt
äußeren Situation hervorgegangen, unter dem Eindruck einer b
sonders schwierigen Sachlage entstanden sei; der Kampf, d

Luther zu führen hatte, war dauernd ein so gewaltiger, und der Gegner, die gegen ihn aufstanden, waren so viele und so mächtige, daß ihm jeder Tag, jeder einzelne Augenblick jene herrlichen Worte des felsenfesten Vertrauens auf seine gute Sache auf die Lippen legen konnte. Um so mehr muß es, bis etwa einmal bestimmtere Indizien sich finden, für die Entstehungszeit bei einem non liquet bleiben.

Wenn in Luthers Leben mit dem Wormser Reichstage die Periode abschließt, wo er mehr oder minder allein die von ihm angefachte Bewegung vertritt, und wenn zumal seit 1525 der Reformator den leitenden Einfluß an andere Mächte abgibt, wie denn die eigentliche Organisation seine Sache nicht war, so ist er doch für die Seinen die höchste Autorität geblieben, hat als Seelsorger, Prediger, Schriftsteller eine unvergleichliche Wirkung gehabt und ist an keiner Frage, die das kirchlich-religiöse Moment direkt oder indirekt berührte, vorübergegangen. Die neuere Forschung hat letzteres teilweise erst recht klargestellt, indem sie zu Untersuchungen z. B. über das Verhältnis Luthers zu den einzelnen Wissenszweigen, ebenso zu dem großen sozialen Gebiet usw. übergegangen ist. Ein vielseitiges Interesse darf auch die Untersuchung des Verhältnisses Luthers zur weltlichen Obrigkeit, zum Staat, beanspruchen, ein Thema, das in den letzten Jahrzehnten eine stattliche Anzahl von Forschern in Bewegung gesetzt hat, deren Ergebnisse allerdings nicht unbeträchtlich abweichen; die Hauptfrage ist, welche Rechte in den kirchlichen Dingen Luther der evangelischen Gemeinde, und welche er der staatlichen Obrigkeit zuerteilt wissen wollte. Dafür, daß Luthers eigentliches Ideal die sich selbst regierende Gemeinde der wahrhaft Gläubigen gewesen sei, und daß er die weltliche Obrigkeit im Grunde nur deshalb in den kirchlichen Dingen zu Hilfe gerufen habe, damit sie dieses Ideal zur Wirklichkeit mache, scheinen einige Ausführungen in den Schriften von der weltlichen Obrigkeit, der deutschen Messe usw. zu sprechen; gleichwohl läßt sich bei Luther die Vorstellung nicht verkennen, daß die staatliche Macht, die christliche Obrigkeit, den christlichen Gottesdienst in ihrem Gebiet nicht nur einzurichten, sondern auch zu handhaben und

zu überwachen habe; man wird also richtigerweise Luther do nicht schlechthin als Freund der Autonomie der Einzelgemeind und ihrer vollen Selbständigkeit gegenüber dem landesfürstliche Kirchenregiment hinstellen dürfen.[20])

Der minutiösen Einzeluntersuchung steht die Zusammen fassung gegenüber. Der modernen, kulturhistorisch orientierte Geschichtsauffassung sucht Arnold E. Berger in seiner dur einen besonderen Band über „die Kulturaufgaben der Refor mation" eingeleiteten (andererseits noch unvollendeten) Luther biographie zur Geltung zu verhelfen. Er will Luther darstelle als den „Bahnbrecher einer neuen Kultur, deren Ideale nic mehr Askese und Kontemplation, Devotion und Gehorsam, Resig nation und Selbstverleugnung, sondern Weltgenuß und Arbei Wille, Kraft und Tat, Selbstsein, Prüfen und Herrschen heißen. Darauf hatten die Ausbildung der Territorialgewalten und de sozialen Lebens, der wissenschaftliche und der wirtschaftliche For schritt, die großen Erfindungen und Entdeckungen, der Kapita lismus und das Genossenschaftswesen, der Humanismus un die Sektenreligiosität gleichmäßig hingeführt, und es bedurft nur noch der Auseinandersetzung mit der ältesten Kulturmach der Kirche, die diese neuen Ideale im wesentlichen ablehnt Luther hat dann diese notwendige Auseinandersetzung herbe geführt: er ist derjenige, der die tiefsten Bedürfnisse der dama ligen Gesellschaft und das neue Lebensgefühl, das ihnen alle bewußter oder unbewußter zugrunde lag, im Innersten verstand und für die Summe dieser Lebensgefühle in der „vorkatholischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein dur den Glauben die einigende Formel gefunden, die dann „das An gesicht der ganzen Welt verändert, den alten Kirchenbau zerschlagen den Glauben vom Erkennen, die Sittlichkeit von der asketische Metaphysik befreit, die Religion aus allen Verstrickungen m politischen, sozialen, wirtschaftlichen Fragen gelöst und als prak tisches, persönliches Heilsleben wieder hergestellt, der Laienkultu ihre göttliche Weihe gegeben und dem deutschen Geiste zu erstenmale eine führende Weltrolle erobert hat".[21])

Ist das aber nicht zuviel gesagt? Hat der Protestan

tismus — und er allein — sogleich derartig weittragende Wirkungen gehabt? Man muß diese Fragen aufwerfen, gegenüber dem Einspruch, der neuerdings — und zwar auf protestantischer Seite — gegen die Auffassung, daß mit Luther eine neue Epoche in der geschichtlichen Entwicklung der Kulturmenschheit beginne, mit Nachdruck erhoben worden ist.

Es ist vor allem Ernst Troeltsch, Vertreter des Fachs der systematischen Theologie an der Universität Heidelberg, der zuerst in einem vielbemerkten Vortrage auf dem Historikertage von 1906 in großen Umrissen[22], und dann in der ersten 1907 erschienenen Auflage einer umfangreichen Abhandlung über protestantisches Christentum und Kirche, die er zu dem Sammelwerke „Kultur der Gegenwart" (Teil I Abt. 4) beigesteuert, bei Luther den Ton auf das Mittelalter legt. Troeltsch definiert das letztere als „eine ganz bestimmte Kulturform, nämlich die auf dem Supranaturalismus der Erlösung und Kirchenstiftung erbaute, kirchlich geleitete Kultur" und findet dann, daß Luthers Gnadenbegriff, seine Ethik, seine Kirchengründung usw. sich jener mittelalterlichen Kulturform noch durchaus anpassen. Luther ist somit der Schöpfer eines Kirchentums, das eine Nachblüte des katholischen bedeutet, nämlich des Altprotestantismus, während die Neuzeit erst mit dem Neuprotestantismus am Anfang des 18. Jahrhunderts beginnt. Troeltsch gibt nämlich dem Protestantismus einen Doppelcharakter: er ist eine Neuerung von spezifisch-religiöser Art, und zugleich der Bahnbrecher und Hervorbringer der modernen Welt; letzteres Urteil schränkt er allerdings an einer anderen Stelle sehr erheblich ein, indem er angibt, daß ein großer Teil der Grundlagen der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst „völlig unabhängig vom Protestantismus" entstanden sei. Jedenfalls aber hat Luther mit der späteren Entwicklung unmittelbar nichts zu tun: nur sehr spärliche und mittelbare Verknüpfungen sind zwischen seinem altprotestantischen Kirchentum und jener vorhanden und Luther hat keineswegs Anspruch darauf, der Begründer der neuen Zeit zu heißen!

Die Auffassung von Troeltsch steht augenscheinlich in einem

gewissen Zusammenhang mit der besprochenen, durchaus berechtigten neueren Richtung, die darauf ausgeht, dem Mittelalter seinen gebührenden Platz in der Entwicklungsgeschichte des Reformators und der Vorbereitung der Reformation zu geben. Aber wenn dergestalt in Luthers Wesen Überliefertes und Originales sich paart, so scheint Troeltsch doch jenes allzustark zu betonen und das Neue, das wir Luther danken, zu vernachlässigen. Auch die scharfe Scheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus ist nicht ohne Bedenken, sie beruht mehr auf Konstruktion, als daß sie der historischen Wirklichkeit entspräche: „Der Altprotestantismus," legt Th. Brieger dar[23]), „hat so, wie Troeltsch ihn zeichnet, nie bestanden und verdankt seine Entstehung starker Übertreibung, wenn nicht gar dem Walten schöpferischer Phantasie." Ferner übersieht Troeltsch, daß das neue Prinzip, da es auf die Welt kam, mancherlei Hindernisse erfahren und sich durchaus nicht nach seinen ursprünglichen Antrieben hat auswirken können. Sehr mit Recht fährt daher Brieger fort: „Soweit aber dieser Protestantismus wirklich bestanden hat, deckt er sich nicht entfernt mit den ursprünglichen Tendenzen der Reformation, sondern ist nur eine durch die Verhältnisse gegebene Verengung dieser, eine Verkümmerung des reformatorischen Prinzips. Können wir diese schon bei Luther selbst, dem die gigantische in ihrer Art einzig dastehende Aufgabe gestellt war, zwei Zeitalter in seinem Schoße zu tragen, wahrnehmen, und noch mehr bei seinen Mitarbeitern, gleich bei dem einflußreichsten von allen bei Melanchthon, so hat sie in der lutherischen Kirche zu einer Schöpfung geführt, in der das neue Prinzip von einer Fülle mittelalterlicher Momente wie zugedeckt erscheint, ohne doch preisgegeben zu sein." Dieser Kritik schließt sich auch Troeltschs spezieller Fachgenosse W. Hermann an, indem er nachdrücklich betont[24]), daß es doch eben der alte, in der eigentlichen Leistung der Reformation begründete Protestantismus war, dem im 18. Jahrhundert eine neue Aufgabe gestellt wurde, die für ihn eine Lebenserneuerung bedeutete. Oder wolle man dem alten Protestantismus jede eigene Entwicklung absprechen?

Ähnliche durchaus treffende Erwägungen finden wir auch

— und zwar schon im Jahre 1892 — bei einem Profanhistoriker, nämlich Max Lenz, der, die Widerlegung Troeltschs gleichsam vorwegnehmend, in einer kurzen Betrachtung über Humanismus und Reformation ausführt: „Die Welt ist seit Luther anders geworden, andere Aufgaben sind uns gestellt in Staat und Gesellschaft als im 16. Jahrhundert, andere Formen und Ziele unseres Erkennens und Lebens sind in Geltung; unermeßlich ist der historische Horizont wie der der Natur, der Begriff des Menschengeschlechts selbst erweitert. In der Engigkeit des damaligen Weltbegriffs mußten die Ideen Luthers enge Formen annehmen, sich staatlich und kirchlich, wissenschaftlich und dogmatisch gleichsam verkapseln." [25]) Es wird somit, wofern wir nicht dem Protestantismus jede eigene Entwicklung absprechen wollen, trotz Troeltsch dabei bleiben müssen, daß wir, in voller Erkenntnis alles dessen, was Luther der Vergangenheit verdankt, und mit klarem Einblick in die Verschiedenheit der Auffassung und der Lebensbedingungen von damals und heute, den eigentlich entscheidenden Einschnitt zwischen der im wesentlichen abgeschlossenen, gebundenen mittelalterlich-kirchlichen Kulturepoche und der Epoche der Geistesfreiheit und des Individualismus nicht erst im Beginn des 18. Jahrhunderts machen, sondern ihn bis zum Beginn der Epoche der Kirchen-Reformation oder bis zu dem Zeitpunkte, da die Bedingungen für diese sich zu erzeugen beginnen, zurückverlegen. Gerade auch vom staatlichen, politischen Gesichtspunkte aus betont jüngst Dietrich Schäfer in seiner „Weltgeschichte der Neuzeit" den unermeßlichen, grundlegenden Unterschied zwischen dem Zeitalter, wo die Kirche, als die einzige von Gott gesetzte Institution, die höchste Autorität auch in staatlichen Fragen beanspruchte, und der Epoche, der auch die weltliche Autorität als von Gott stammend galt, ja in der der Staat über die Kirche emporstieg und diese sich auf das religiöse Gebiet beschränkt sah. Diese bedeutsame Wendung aber knüpft Schäfer an Luther, an die Reformation, die, ob auch noch nicht gleich alle Fäden sich lösen ließen, die eine tausendjährige Entwicklung um Staat und Kirche geknüpft, doch die Richtung angab, und ein unendliches Feld für die Weiter-

bildung eröffnete: „Aus der Reformation mußte moderne Geis freiheit entstehen".

Diesen gewichtigen Urteilen hat sich übrigens auch Troel nicht verschlossen. In der soeben erschienenen 2. Auflage sei „Protestantischen Christentums" räumt er inbezug auf die al meinen Kulturwirkungen des Protestantismus ein, daß die di letztere herbeigeführte ungeheuer wichtige Tatsache der Losreiß des halben Europa von der päpstlichen Universalmonarchie deren Folgen, die Aufhebung der Hierarchie und des Mön tums, die Ausschaltung des kanonischen Rechts, die Einzieh des Kirchengutes und dessen Verwendung zu politischen kulturellen Zwecken, das Verschwinden der weltflüchtigen As und des Zölibates einen „neuen Boden" geschaffen haben, „ dem die dem Zeitalter gemeinsamen Grundrichtungen der Poli Gesellschaft und Wirtschaft besondere Lebensbedingungen fan und auf die Dauer die auf dem Boden der Gegenreformation a gebildeten modernen Großmächte überflügelten"; auch auf die F milie, den Staatsgedanken, die Staatsform, die Schichtung Gruppierung der Gesellschaft habe „die neue religiös-ethische Ide welt" eingewirkt. Freilich macht Troeltsch hier zwei Einschr kungen: erstens seien diese Wirkungen nur auf dem Boden Calvinismus „stark entfaltet", und zweitens hätten die Losreiß von Rom und die neuen Ideen ihre volle Wirkung als Gru lagen einer neuen Kultur doch erst getan, seit die Oberherrsc der geistlichen Idee und die kirchliche Uniformität des Sta überhaupt gebrochen waren, was denn doch nur im Zusamm hang mit der Selbstzersetzung des kirchlichen Systems und dem Aufkommen einer rein weltlichen Wissenschaft geschehen Wenn dann aber Troeltsch doch wiederum zusammenfassend räumt, daß der Protestantismus als solcher den Durchbruch modernen geistigen Welt zu seinem Teile habe mit bewi helfen, und es wenigstens als „wahrscheinlich" bezeichnet, „unmeßbare Einflüsse dieser modernen Geisteswelt selbst sc bei der Bildung der lutherischen Gedankenwelt" mitgewirkt hal so hebt er damit doch seine Thesen von der wesentlich mittelal lichen Grundlage des Protestantismus selbst auf.

Das freilich steht fest: an dem Aufbau der modernen Welt ist nicht die Reformation allein beteiligt; auch andere geistige Richtungen der nämlichen Epoche beanspruchen einen Anteil an den Fortschritten, die die Welt seitdem gemacht hat; diese Erkenntnis drängt sich der neueren Forschung, je tiefer sie gräbt, desto deutlicher auf. Es geht auch nicht mehr an, diese Nebenströmungen, wie es früher meist geschehen, nur vom Standpunkt des Luthertums aus zu betrachten und zu bewerten; sie wollen nicht lediglich als hindernde oder fördernde Momente für den Verlauf der Reformation beurteilt, sondern eine jede in ihrer Eigenart aufgesucht und gewürdigt werden. Dabei geht dann freilich die Auffassung der einzelnen Forscher vielfach noch weit auseinander. So insbesondere in der Frage nach der Bedeutung des Humanismus für die Entstehung der modernen Welt. Während — um nur der neuesten Stimmen zu gedenken — Troeltsch den Humanismus als Kulturfaktor sogar über die Reformation stellt und Wernle ihm als einer zur „Renaissance des Christentums" auffordernden Richtung mindestens volle Gleichberechtigung neben den übrigen Oppositionsgruppen einräumt und den Sieg der von Luther bestimmten Bewegung nicht sowohl auf ihre Überlegenheit an Wahrheit und Tiefe, als vielmehr wesentlich auf ihren engeren Anschluß an die bestehende Kultur, besonders an den Staat, zurückführt, sucht Hermelink darzutun, daß die Wirkungen der ihrem Wesen nach dem Mittelalter angehörigen Geistesbewegung lediglich in der Stärkung des katholischen Elements bestanden haben, so zwar, daß die katholische Reaktion, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts beginnt, ihre Kraft zum guten Teil aus der Wurzel des Humanismus gezogen habe.[28]) Wie verschieden tritt uns auch bei den einzelnen Forschern das Bild des Erasmus, des Hauptvertreters des deutschen Humanismus, entgegen![29]) Preisen die einen die Jesusfrömmigkeit des Erasmus, das Evangelium der Bergpredigt, das er im Gegensatz zu Paulus verkündet haben soll, so sind andere im Gegenteil geneigt, auf die paulinisch klingenden Stellen Gewicht zu legen und aus ihnen die innerliche Kraft der Erasmischen Religiosität zu begründen; noch andere aber

legen Wert auf die antisupranaturalistische, weltzugewandte Ar
dieser Frömmigkeit, wogegen eine vierte Gruppe die meditati
vitae futurae als Grundbegriff des religiösen und sittliche
Lebens bei Erasmus nachzuweisen versucht. Bis zu einem ge
wissen Grade mögen sich diese Gegensätze der Anschauunge
wohl aus der Beschaffenheit der Quellen, den Schwierigkeite
die der Text der Schriften und Briefe des Erasmus imme
noch bereitet, erklären; zugleich spiegelt sich hier aber auch di
Vielseitigkeit des Erasmus und die Mannigfaltigkeit der Wi
kungen ab, die von ihm ausgegangen sind. In der Tat wir
wenigstens das niemand mehr verkennen wollen, daß Erasmu
und die Richtung, die in ihm ihren hervorragendsten Vertrete
hat, nicht nur negativ durch die Kritik an den bestehenden kirch
lichen Einrichtungen und durch die Satire gegenüber den Schwäche
des herrschenden Systems, sondern auch positiv dem Neuen de
Weg bereitet hat; wir haben auch schon oben darauf hing
wiesen und berührt, wie so mancher Fortschritt, den die lan
läufige Auffassung an Luther anzuknüpfen pflegt, schon m
Erasmus und den Seinen in Verbindung gesetzt werden mu
Das folgenreichste ist vielleicht, daß von dieser Seite aus d
Grundsätze rationeller Textkritik zuerst an die Bibel angele
und dadurch erst der richtige Maßstab für die Erkenntnis d
Entartung und Reformbedürftigkeit der alten Kirche gewonn
wurde. Ebensowenig aber läßt sich verkennen, daß, wennsch
die Humanisten Erasmischer Richtung vielfach ihren Rückga
zum Katholizismus gefunden oder wenigstens die religiöse Neu
rung Luthers nicht von Herzen mitgemacht haben, der Era
mismus doch nicht ausschließlich der Herstellung des Kathol
zismus zugute gekommen ist; die vermittelnde Erasmische Ric
tung hat in der Politik des Reformationszeitalters eine Ro
gespielt und zumal in den zunächst entscheidenden kirchenpol
tischen Verhandlungen der 50er Jahre sich bis zu einem gewiss
Grade zur Geltung gebracht, worüber allerdings nähere Unte
suchung noch erwünscht wäre.

Aber wir haben hier nicht nur vom Humanismus zu rede
sondern zumal der eigentlichen Nebenläufer der Reformati

zu gedenken, jener lange in ihrer Bedeutung übersehenen Abzweigungen, die, nach einem Ausdruck A. Heglers,[30]) sich neben dem großen Bett zeigen, das den Hauptstrom in sich vereinigt — „Abzweigungen, die sicherlich an Masse und Wirkungen dem Hauptstrom ungleich, aber durch die Energie merkwürdig sind, mit der sie ihre eigenen Bahnen verfolgen, und bemerkenswert um der Schärfe willen, mit der sie eine Wendung in der Richtung des Hauptstroms selbst kenntlich machen." Es handelt sich um radikale Reformbewegungen, bei denen neben religiösen auch wirtschaftliche Momente eine Rolle spielen. Ihnen allen ist der Gang der Reformationsbewegung zu langsam, auch zu milde; sie möchten ihn beschleunigen, das Neue deutlicher und schneller sich herausheben lassen. Und indem sie so über den Protestantismus hinausführen, erscheinen bei ihnen — und das ist das Anziehendste — Gedanken und Richtungen, die uns wesentlich moderner anmuten als insbesondere das Luthertum.

Als die zeitlich früheste Gruppe dieser Radikalen stellen sich die sogenannten Zwickauer Propheten nebst Karlstadt und Thomas Münzer dar. Unter ihnen hat in jüngster Zeit besonders Karlstadt die Forschung beschäftigt. Einer der ältesten Anhänger und Mitstreiter Luthers hat Karlstadt sich zur Zeit des Aufenthaltes jenes auf der Wartburg bekanntlich zur Vornahme von Neuerungen im Gottesdienst in Wittenberg treiben lassen, die, von unruhigen Auftritten begleitet, Luther wieder dorthin riefen, wo sein machtvolles Wort die Erregung dämpfte. Karlstadt tritt seitdem zurück, schon 1524 wurde er des Landes verwiesen. Sein späteres, wechselvolles Leben aufgeklärt und über seine umfassende schriftstellerische Tätigkeit Licht verbreitet zu haben, ist das Verdienst H. Barges, der Karlstadts Schriften (in Gemeinschaft mit E. Freys) gesammelt und sodann eine zweibändige Biographie über Karlstadt veröffentlicht hat. Leider hat jedoch die intensive Beschäftigung mit dem merkwürdigen Manne das Urteil Barges allzusehr zu dessen Gunsten gewandt, so daß er den richtigen Maßstab für die Bewertung des Werkes Karlstadts verloren hat. Karlstadt erscheint seinem Biographen als Vertreter eines Laienchristentums, das an sich alle Bedingungen

geschichtlichen Fortschrittes in sich getragen, diese aber nicht zu entfalten vermocht habe, weil Luther im Dienste der Reaktion ihm entgegengetreten sei. Dabei übersieht nur Barge völlig, wie sehr Karlstadt in Theorie und Praxis von Luther abhängig ist; Karlstadts anscheinend neue Gedanken und Grundsätze stammen, wie namentlich Karl Müller[31]) Barge gegenüber klar nachgewiesen hat, von Luther, vor dem jener nur die raschere, formale Verarbeitung voraus hat. Und nicht minder geht Karlstadt als Führer der reformatorischen Bewegung in Wittenberg wenigstens zunächst in fast allen Punkten von Luther aus; er knüpft vielfach an die Ideen der großen Reformschriften von 1520 an den deutschen Adel wie über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche, an, die er dann praktisch ins Leben zu führen sucht, freilich unter den Antrieben eines rücksichtslosen, seinen Zielen nach noch nicht klar erkannten Individualismus. An und für sich ist auch dieses erste Auftreten des individualistischen Enthusiasmus im Reformationszeitalter sicherlich der Beachtung wert; ob aber hier wirklich, wie Barge will, verheißungsvolle Anfänge eines neuen und selbständigen, freieren, religiösen Typus vorliegen, muß stark bezweifelt werden. Aber einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt bedeutet Barges Buch über Karlstadt gleichwohl, indem es diesem seine besondere Stellung in seiner Zeit bestimmter als bisher anweist und mit der Gepflogenheit bricht, Karlstadt vom Standpunkt der gegen ihn einseitig ungerechten Streitschrift seines großen Gegners „wider die himmlischen Propheten“ zu beurteilen, d. h. ihn einfach zu verwerfen.

Erhöhte Beachtung findet neuerdings auch das Täufertum des Reformationszeitalters. Die eindringendere Forschung zeigt, daß das Täufertum viel verbreiteter war, als bisher angenommen wurde. Wo aber liegen seine Quellen? Einzelne Anknüpfungen sind wohl aus früheren Zeiten vorhanden: waldensische und taboritische Einflüsse sind nicht abzuleugnen; aber in den Täufergemeinden mit L. Keller schlechthin[32]) die Fortsetzung altevangelischer Brudergemeinden sehen zu wollen, ist schon deshalb verfehlt, weil sich schlechterdings nicht nachweisen läßt, daß letztere sich bis in das Reformationszeitalter hinein in so weiter Aus-

dehnung und so großer Bedeutung erhalten haben, um das Anschwellen des Täufertums auf dieser Grundlage begreiflich zu machen. Zweifellos hat vielmehr erst die Erregung der Gemüter durch das Evangelium Luthers diese Sonderbildung hervorgebracht, die in seltsamer Mischung moderne und reaktionäre Züge aufweist. Daß aber für die Beurteilung dieser Sonderbildung nicht — oder wenigstens nicht in Bausch und Bogen — Luthers Streitschrift wider die Schwarmgeister als Maßstab gelten darf, darüber ist man sich heutzutage einig. Die Gedanken, die der Absonderung zugrunde liegen, nämlich einer auserwählten Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, einer Nachahmung der apostolischen Gemeinde, „waren die einer verfolgten Minderheit, eines kleinen, von den Mächten dieser Welt losgelösten Häufleins, ihrem Wesen nach gar nicht als Gedanken einer herrschenden Partei vorstellbar. Unter Umständen konnte freilich, wenn die äußeren Verhältnisse sich günstig anließen, wohl auch der stille Mut des Duldens in den Fanatismus des alles zerstörenden Gotteskriegers, und die stille Erwartung der göttlichen Herrschaft, die nur Gott selbst herbeiführen werde, zu dem alten hussitischen Schlachtruf der Vernichtung der Gottlosen im Dienste des Herrn sich wandeln!“ [33])

Die Täufer haben sich vorwiegend aus dem Handwerkerstande rekrutiert; die Gährung, die insbesondere in den Kreisen der Handwerksgesellen schon länger wahrnehmbar ist, hat zweifellos der Verbreitung des Täufertums Vorschub geleistet; dagegen sind die Führer vielfach höher gebildete Leute; humanistische Elemente, Erasmianer, haben nicht ganz selten ihren Weg zu den Täufern gefunden.

Endlich sind damals auch Männer aufgetreten, die (wie das Täufertum wenigstens in der ersten, schöpferischen Periode der Reformationszeit) mit der neuen Strömung allseitig Fühlung suchten, sich aber in keine Gemeinschaft, keine Sekte haben einzwängen lassen. Hierhin gehören insbesonders Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck, von denen uns der letztere neuerdings besonders durch die Forschungen des leider vorzeitig verstorbenen Kirchenhistorikers A. Hegler in Tübingen näher gebracht worden ist.

Ohne Zweifel gehört Franck zu den merkwürdigsten Individualitäten seiner Zeit, und mit lebhaftem Interesse folgen wir dem genannten Forscher, wenn er zeigt, „wie sich in Francks Gedanken eine Auseinandersetzung vollzieht zwischen mystischer und reformatorischer Heilslehre, zwischen der Hingabe an enthusiastische religiöse Strömungen und einer rationalen Auffassung des Christentums, und endlich — das steht im Mittelpunkt — zwischen der Anerkennung des geschichtlichen Christentums und dem Streben, den Inhalt von Geschichte und Dogma zum Symbol ewiger allgemein menschlicher Ideen zu gestalten." Allerdings ist Franck mehr Kritiker als selbstschöpferisch, seinem Spiritualismus mangelt die gestaltende Kraft, er steht außer Verbindung mit den großen Erscheinungsformen der Religion in der Geschichte. Aber ohne Einwirkung auf Gegenwart und Zukunft ist Franck darum doch nicht geblieben. Konnte Francks Spiritualismus seinem Wesen nach nicht so wirken, wie die Gedanken eines Mannes, der sein Werk in die großen geschichtlichen Mächte hineingebaut hat, so hatten seine Ideen doch zuviel Wahrheitsgehalt und christliche Wärme, um wirkungslos zu vergehen, „wie der Fluch eines zornigen Mannes." Hegler weist darauf hin, daß Francks Schriften im 16. Jahrhundert besonders in den Kreisen des freier gesinnten deutschen Bürgertums viel gelesen wurden, noch größeren Einfluß aber in den Niederlanden hatten, wo sie in zahlreichen Übersetzungen verbreitet waren; näher zu erforschen wäre noch, ob, was bei Böhme mindestens wahrscheinlich ist, Spinoza mit Franck bekannt war, auch ob des letzteren Ideen von Holland aus auch auf die englischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts eingewirkt haben.

Neben Sebastian Franck pflegt als zweiter Hauptvertreter des mystischen Spiritualismus im Reformationszeitalter Kaspar von Schwenckfeld genannt zu werden. Wenn aber dieser so wenig wie jener sich einer bestimmten Kirchengemeinschaft angeschlossen hat, so bleibt dabei — im Unterschied von Franck — zu beachten, daß Schwenckfeld nur aus Not, nicht grundsätzlich die evangelischen Kirchengemeinschaften verläßt. Schwenckfeld ist „theologisch interessiert", er sucht „auf die zeitgenössische Theo-

logenschaft Einfluß zu gewinnen, eine dogmatische Theorie zu entwickeln und nach allen Seiten zu verteidigen".[34]) Allerdings fehlte Schwenckfeld der Sinn für die Notwendigkeit äußerer Ordnungen wie auch für die Bedeutung von Zeremonien, selbst der Sakramente. Von Luther weicht er zumal in der Abendmahlslehre ab, wo er — entsprechend seiner eigenartigen Christologie — von einer realen Verbindung der Elemente mit Leib und Blut Christi nichts wissen will. Wenn die neuere Forschung auch an der edlen charaktervollen Persönlichkeit Schwenckfelds nicht vorübergegangen ist, so bleibt doch gerade für ihn noch viel zu tun. Eine beträchtliche Anzahl seiner gedankenreichen Schriften ist noch ungedruckt; auch seine wechselnden Lebensumstände erfordern vielfach noch nähere Untersuchung, ebenso die Einwirknngen, die er von verschiedenen Seiten — z. B. von den Straßburger Theologen — erfahren hat; eine wissenschaftliche Biographie Schwenckfelds ist somit noch ein Desiderat der Zukunft. — Es lag im Wesen Schwenckfelds, Konventikelgemeinden um sich zu sammeln; „Schwenckfeldianer", die manche hervorragende Persönlichkeit aufweisen, begegnen alsbald in der schlesischen Heimat des Meisters, im Schwäbischen und im Herzogtum Preußen; bekanntlich hat sich die Sekte bis zur Gegenwart — besonders in Amerika (Philadelphia), Holland und England — erhalten. Auch im Hinblick auf Schwenckfeld gilt, was Hegler bei Betrachtung der Gedanken Sebastian Francks hervorhebt, „wie reich doch schon bei seinem ersten Hervortreten das protestantische Christentum gewesen ist".

Wir wenden uns von den Nebengebilden auf neugläubiger Seite zu den Männern, die katholisch geblieben sind und für die Aufrechterhaltung oder Herstellung des alten Glaubens und der römischen Kirche mit der Feder gestritten haben. Wenn auch diesen Elementen eine besondere Anziehungskraft im allgemeinen nicht beiwohnt und die Frage, inwieweit fördernde geschichtliche Wirkungen von ihnen ausgegangen sind, von vornherein keine erfreuliche Antwort verheißt, so hat die neuere Forschung doch auch hier manches richtig gestellt und manches Vorurteil beseitigt.

Der von katholischer Seite vor Jahren angeregte Plan der Veranstaltung eines Corpus Catholicorum für die Briefe und Schriften jener literarischen Vorkämpfer des Katholizismus im Reformationszeitalter als Gegenstück zum Corpus Evangelicorum ist zwar nicht zur Ausführung gekommen, aber auch ohne das ist zumal von den Briefen jener eine beträchtliche Zahl veröffentlicht worden, an deren Hand es möglich gewesen ist, das bisher durchweg sehr verworrene Lebensbild jener Literaten aufzuhellen und ihre Bestrebungen und Wirkungen deutlicher zu überschauen. Hatte schon i. J. 1889 ein protestantischer Forscher es ausgesprochen[35]), daß zur Erklärung der Gegnerschaft zahlreicher gebildeter Personen gegen die Reformation die gewöhnlichen Schlagwörter samt der Auffassung, als ob die Intelligenz allein bei den Freunden, die Borniertheit allein bei den Gegnern der Reformation zu finden sei, nicht ausreichen, so werden wir heute noch bestimmter sagen dürfen, daß die Verteidiger des alten Systems weder ohne Gelehrsamkeit noch als Persönlichkeiten ganz minderwertig waren und daß die Motive, die sie veranlaßten, sich der Neuerung in den Weg zu stellen, auch wenn dabei allerlei Menschliches mit unterläuft, doch nicht in Bausch und Bogen als verwerflich bezeichnet werden dürfen. Man darf sogar nicht verkennen, daß ihre altkirchliche Haltung inmitten einer für die Neuerung begeisterten Menge, ihr Schwimmen gegen den Strom sittlichen Mut voraussetzt, und wohl fast allen jenen Männern sind tatsächlich Schwierigkeiten und Anfechtungen mannigfacher Art erwachsen. Auch sonst fehlen in ihrem Bilde nicht gewinnende, des Lobes würdige Züge. So ersehen wir aus dem neuerdings veröffentlichten Ingolstädter Pfarrbuche des Johann Eck, daß dieser Luthergegner doch ein eifriger, pflichtgetreuer Prediger war. Und von Johannes Kochlaeus, in dessen Wesen sonst die Eitelkeit eine sehr große Rolle spielt, muß nur umsomehr die Opferwilligkeit hervorgehoben werden, mit der er eine unter manchen Entbehrungen zum Zwecke der Herausgabe eigener Schriften zusammengebrachte Summe schließlich dem Druck der Werke eines Gesinnungsgenossen bestimmt, weil er die Überzeugung gewonnen hat, daß diese der

emeinsamen Sache wirksamer dienen werden als die eigenen Elaborate.

Freilich, große Männer und Charaktere suchen wir unter diesen katholischen Literaten vergebens; es sind durchweg kleine Geister. Kläglich mutet bei ihnen das Betteln bei hochstehenden Gönnern um materielle Unterstützung an, was neben der Herausstreichung ihrer großen Verdienste um die katholische Sache das Thema von hunderten ihrer Briefe bildet. Mag zuweilen ihre Lage wirklich eine bedrängte gewesen sein, so gewinnt man doch vorwiegend den Eindruck, daß sie aus der Bekämpfung des Protestantismus ein Geschäft gemacht haben. Ja, noch mehr. Jene Männer, die nun einmal die Sache des Kampfes gegen die Neuerer ergriffen hatten, gewannen ein unmittelbares persönliches Interesse daran, diesen Kampf nicht erlöschen, keine Annäherung zwischen den Parteien aufkommen zu lassen, irenischen Neigungen, wo sich solche im Schoße der eigenen Partei zeigten, entgegenzutreten und überhaupt das Feuer der Zwietracht nach Kräften zu schüren. Kein geringerer als der Nuntius Giovanni Morone, einer der scharfsinnigsten päpstlichen Diplomaten jener Epoche, verurteilte schon 1538 in der herbsten Weise as aufhetzende Treiben jeder Literaten, die sich gebärdeten, als estehe das Wesen der katholischen Religion darin, die Lutheaner zu hassen und sich in Schimpfreden und Schmähschriften ider sie zu ergehen; uns anderen Katholiken, fügt Morone hin, möchten sie jede Berührung mit den Lutheranern verwehren nd nehmen es schon übel, wenn wir von letzteren in gemäßigm Tone reden.[36])

So ist nach dem unverdächtigen Zeugnis eines hervoragenden Katholiken die Wirkung des Auftretens jener Männer ne mehr zerstörende als aufbauende gewesen, sie sind an der Vertiefung des Risses, der schließlich zu einem unheilbaren georden ist, nicht ohne Schuld. Nachhaltige, positive Wirkungen nd auf der anderen Seite kaum von ihnen ausgegangen, wenn uch nicht geleugnet werden soll, daß es für die Erhaltung des atholizismus von Bedeutung war, Männer im Besitze des literrischen Rüstzeuges jener Zeiten zu seiner Verfügung zu haben,

besonders unter dem Gesichtspunkte, daß die Presse, die a
in jenen Zeiten schon eine Macht war, nicht ausschließlich d
Neuerern ausgeliefert würde. In dieser Hinsicht ist von Wichti
keit, daß es z. B. Kochlaeus' ausdauernden Bemühungen gelan
der katholischen Propaganda eine Druckerpresse in Ingolstat
die gefährdet war, zu erhalten und in Mainz eine zweite ei
zurichten, die sich noch über das eigentliche Reformationszei
alter hinaus als sehr leistungsfähig erwiesen hat. Eine nic
gering anzuschlagende geschichtliche Bedeutung kommt auch, wä
rend die übrige Literatur der Katholiken jener Epoche (som
sie nicht Anleihen beim Gegner macht) kaum mehr als eine
ganz ephemeren Wert beanspruchen kann, dem Pamphlet de
nämlichen Kochlaeus über Luthers Leben und Wirken zu; es ist da
Prototyp für diesen Zweig der Literatur, das Vorbild für d
späteren lutherfeindlichen Darstellungen geworden — freilich nic
eben zum Ruhme der katholischen Geschichtswissenschaft; den
das Werk des Kochlaeus trägt nicht nur das Brandmal d
Schmähschrift offensichtlich an der Stirn, sondern der Aut
bekennt sich sogar — was doch selbst bei polemischen Werk
eine Seltenheit ist — ausdrücklich zu dem Vorsatz, die Geschic
zu fälschen, indem er erklärt, daß er vorzugsweise solche Zü
mitteile, die den gehaßten großen Gegner dem Tadel und d
Verachtung preiszugeben geeignet seien.

Ungleich erfreulicher und ertragreicher als die Beschäft
gung mit den katholischen Literaten des Reformationszeitalte
ist diejenige mit ihren Widersachern, den Gehilfen des groß
Reformators, die mit diesem zusammen gewirkt und, indem
der neuen Lehre ihr Wort und ihre Feder geliehen und d
Evangelium über die Länder ausgebreitet, unvergängliche po
tive Werte geschaffen haben. Ihre Schriften und nicht mind
ihre Briefe gehören zu den wichtigsten Quellen der Reformation
geschichte; Briefwechsel, wie der Martin Bucers mit dem Lan
grafen Philipp von Hessen, den Max Lenz im Beginn unser
Berichtsperiode herausgab, und die Korrespondenz der Brüd
Ambrosius und Thomas Blaurer, deren Veröffentlichung
Badische Historische Kommission soeben begonnen hat, führ

t nur in die Geschichte, sondern auch in die geistigen
gen der deutschen Reformation aufs trefflichste ein und
is das evangelische Prinzip in seiner alle Lebensver=
durchdringenden sieghaften Kraft. Erscheint hier der
: das Allgemeine, das Ganze, zum Teil selbst über die
des deutschen Reiches hinaus gerichtet, so hat sich die
keit anderer Reformatoren vorwiegend innerhalb be=
landschaftlicher Grenzen abgespielt, und die Zeugnisse
irkens pflegen dann die Hauptquelle für die Geschichte
gelisation des betreffenden Landstrichs zu bilden. Ein=
er herausgreifen, würde zu weit führen; es muß der
e Hinweis genügen, daß die Forschung des letzten
hrhunderts auch auf diesem weiten Gebiet mit Erfolg
vesen ist und uns neben Quelleneditionen eine große
okaler oder territorialer Reformationsgeschichten sowie
nsbildern der Männer, die das Evangelium zuerst
oder bei seiner Durchführung im Vordergrund ge=
haben, beschert hat, und zwar darf dabei mit Genug=
nstatiert werden, daß auch hier, wo nicht ausschließlich
Historiker das Wort und die Feder führen, die kritisch=
aftliche Methode sich mehr und mehr Bahn bricht und
oralischen oder teleologischen Gesichtspunkten beherrschte
ngs= und Darstellungsweise in den Hintergrund drängt.
e besondere Erwähnung an dieser Stelle aber bean=
er treueste und hervorragendste aller Gehilfen oder Mit=
Luthers, Philipp Melanchthon. Über diesen hat be=
das Gedenkjahr 1897, das vierhundertste nach seiner
eine Fülle von Schriften auf den Markt gebracht, unter
rfassern mehrere der ersten theologischen wie profanen
tionshistoriker begegnen. Neben Förderung der Detail=
handelt es sich wesentlich um Zusammenfassung, um
ung der zwiefachen Bedeutung Melanchthons für Mit=
welt: dieser ist erstens der nächste und hervorragendste
Luthers beim Reformwerke, indem er die Freiheit und
seines Geistes in den Dienst des letzteren stellte und
Systematiker der Reformation die großen neuen Ge=

danken Luthers auf einfache, lehrhafte Formeln brachte, deren Gehalt fixierten und sicherten; zweitens aber ist Melanchthon der Lehrer Deutschlands, der die moderne Wissenschaft gepflanzt hat. Die beiden großen Gebiete, auf die sich der gestalt die Wirksamkeit Melanchthons erstreckt hat, bieten dann natürlich der Betrachtung noch sehr mannigfaltige Gesichtspunkte dar. Von größtem Reiz ist zumal die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden so verschiedenen Männern, die in Wittenberg durch lange Jahrzehnte neben- und miteinander wirkten, sei es daß man das rein persönliche Moment in den Vordergrund stellt, sei es daß man sich bemüht, den Anteil jedes der beiden an dem Erreichten, d. h. den Grad der Selbständigkeit des jüngeren näher festzustellen. Insbesondere fragt es sich dabei: wie weit Melanchthon einen von Luther abweichenden theologischen Standpunkt, wenn nicht vertreten (da er sich Luther stets unterzuordnen wußte), so doch gehabt habe. Hier zeigt sich denn dem tiefer Eindringenden doch eine gewisse von Luther abführende Entwicklung Melanchthons. Wenn letzterer anfangs ganz in Luthers Gedankenwelt aufzugehen schien, so hat er für die Dauer doch nicht auf geistige Selbständigkeit verzichtet, vielmehr sich Luthers Lehre vom unfreien Willen wenigstens nicht bis in ihre letzten Konsequenzen angeeignet, überhaupt den ethischen Charakter der Religion mehr betont als jener. Melanchthon zeigt die Neigung, bei einem leichter verständlichen Maß von Erkenntnis stehen zu bleiben, nicht bis in die höchsten und letzten Probleme vorzudringen. Man darf in dieser Richtung seines Geistes wohl mit Kawerau ein Erbteil des Erasmischen Geistes sehen, den Melanchthon doch nie ganz verleugnet hat. Damit hängt es auch in gewisser Weise zusammen, daß Melanchthon lange dem Gedanken einer völligen, unwiderruflichen Trennung von der alten Kirche durchaus widerstrebt hat. Die Gegner haben das auch empfunden, wie die Versuche von katholischer Seite erweisen, Melanchthon zu sich hinüberzuziehen. An der Hand jüngst zu Tage getretener Quellenzeugnisse können wir verfolgen,[37] wie diese Bestrebungen sich über fast drei Jahrzehnte hinziehen. Allerdings ist Melanch-

›n allen diesen Lockungen gegenüber unentwegt standhaft ge=
ieben, was man immerhin rühmend hervorheben mag, ohne
ı übrigen seine Schwächen, die Leisetreterei und Zaghaftig=
it, die er nicht selten bewiesen, übersehen zu wollen. Trotz
mer bleibt freilich das schöne Wort bestehen, das Beyschlag
n Jubeljahre 1897 gesprochen: „Gewiß hätte Melanchthon
ir sich die Reformation weder unternommen noch durchgeführt,
ber auch ohne ihn wäre sie schwerlich zustande gekommen . . .
is ist Melanchthon, der Wittenberg zur Hochschule der Refor=
ation erhoben, der neuen Predigt den Rückhalt einer neuen
heologie geschaffen, in das Chaos der aufgelösten Gemeinde=
iſtände die erste evangelische Kirchenordnung gebracht und der
erdenden Kirche ein klassisches Panier fürs öffentliche Leben
egeben hat, die Augsburger Konfession!" [38])

Auf gleicher Höhe aber erscheint Melanchthon, wenn wir
veitens seine Verdienste um die profane Wissenschaft betrachten;
: ist der Organisator der Lateinschulen und der Universitäten
nd der Begründer eines Systems aller Wissenschaften, das bis
s 18. Jahrhundert hinein herrschend geblieben ist und den Evan=
lischen das geistige Übergewicht über die katholischen Kreise
r die Dauer verschafft und bewahrt hat.

Ein nicht geringes Hindernis für die Melanchthonforschung
etet die mangelhafte Form, in der die Schriften und Briefe
s großen Mannes uns vorliegen; ihre Edition reicht in Zeiten
rück, da man noch wesentlich geringere Anforderungen an
ritik und Auslegung stellte, als es gegenwärtig der Fall ist.
er aber will die Riesenarbeit aufs neue machen? Erfreulicher
eise dürfen wir indes dem Erscheinen von reichhaltigen Er=
inzungen zu den früher veröffentlichten Schriften Melanchthons,
runter auch einer kritischen Ausgabe der Briefe, die unter
n Auspizien unseres Vereins unternommen wird, in Kürze
itgegensehen. Ein schönes Hilfsmittel ist der Melanchthon=
rschung ferner in den literarischen Sammlungen des Melanch=
honhauses erstanden, das sich, als bleibendes Ergebnis der
Melanchthon=Begeisterung von 1897, dank der Initiative eines
inzelnen deutschen Gelehrten, eines Landsmannes Melanch=

thons, als würdiges Seitenstück zum Wittenberger Lutherhause in dem pfälzischen Bretten, der Vaterstadt jenes, erhebt.

Aber noch an einer anderen führenden Persönlichkeit auf evangelischer Seite darf unsere Betrachtung nicht vorübergehen, nämlich an Johannes Calvin, umsoweniger als der 400. Jahrestag der Geburt des großen Reformators, der in das laufende Jahr 1909 gefallen ist, in verstärktem Maße die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt hat, was auch nicht ohne wissenschaftliches Erträgnis geblieben ist. Insbesondere hat man in Festschriften (unter denen die von unserem Verein dargebotene Schrift aus der Feder eines bewährten Calvinforschers mit in vorderster Reihe steht), sowie in Reden und Vorträgen es sich angelegen sein lassen, auf Grund der Ergebnisse der neueren Forschung die Summe aus Calvins Leben und Wirken zu ziehen, einesteils mit besonderer Betonung dessen, was er Luther verdankt, wie überhaupt des Verhältnisses zwischen Luthertum und Calvinismus, andererseits im Hinblick auf die das Luthertum extensiv soweit überragende weltgeschichtliche Entfaltung des Calvinismus über Länder und Meere, und endlich unter Hervorhebung der Bedeutung, die den Calvinischen Gedanken noch für die Gegenwart zukommt. Vielfach hat die Forscher ferner die Frage nach Zeit und Umständen der „Bekehrung" Calvins, seiner anfänglichen Gewinnung für das Evangelium beschäftigt, ohne daß darüber ein voller Einklang erzielt worden ist. Sicherlich sind die Zeugnisse, die für eine sehr frühe Berührung — schon des 16- bis 17jährigen Jünglings — mit dem Luthertum sprechen, nicht leicht von der Hand zu weisen; andererseits ist noch nicht genügend geklärt, wie unter der Annahme einer so frühen Geisteswandlung noch eine Reihe von Jahren hat verstreichen können, ehe Calvin äußerlich die Konsequenzen seiner Lossagung von Rom zog.

Einen alten Angriffspunkt gegen Calvin vonseiten seiner Feinde und eine Verlegenheit für seine Freunde bildet bekanntlich die Verbrennung Servets, die er veranlaßte. Wer sich freilich gewöhnt, Calvin als Kind seiner Zeit zu betrachten, wird nicht daran zweifeln, daß er diesen Schritt in der festen Überzeugung

ernahm, daß es seine heilige Pflicht sei, schädliche Ketzerei
zurotten. Andererseits hat man wieder daran erinnert, daß
ch die Motive, die Servet nach Genf führten, nicht völlig
r liegen. Daß Servet lediglich durch ein unglückliches Un-
efähr, ganz harmlos und ohne Hintergedanken nach Genf ge-
ommen sei, kann nicht ohne weiteres als ausgemacht gelten;
möglich ist immerhin, daß ihn feindliche Absichten gegen Calvin
dorthin geführt haben. Mit gutem Recht hat man übrigens
neuerdings in dem Bilde Calvins, des Mannes des starren
Prinzips, auch die sanfteren Züge, die keineswegs fehlen, wie
seine Freundestreue und seinen Familiensinn, betont. Eine große
Förderung ist der Calvinforschung aus der Fortführung der Aus-
gabe seiner Schriften im Corpus reformatorum erwachsen; ferner
hat das letzte Jahrzehnt eine groß angelegte (allerdings noch
nicht zu Ende geführte) wissenschaftliche Biographie des Re-
formators im Rahmen seiner Zeit zutage gefördert.

Soviel über die Führer der evangelischen Bewegung. Für den Verlauf dieser im einzelnen, zumal für das Aufsprießen des Evangeliums und die frühesten Stadien, die das sich bildende neue Kirchentum durchmessen hat, finden wir uns vielfach an drei Arten von Geschichtsquellen gewiesen, die in umfassenderer Weise erst ganz neuerdings von der Forschung berücksichtigt und herangezogen zu werden pflegen. Es sind das die Kirchenordnungen, die kirchlichen Visitationsakten und — wenngleich in geringerem Maße — die Ständeakten.

Erst seit wenigen Jahren liegen die Anfänge einer systematischen Sammlung und vollständigen Ausgabe der deutschen lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts vor[39]), die bestimmt ist, eine um die Mitte des vorigen Jahrhunderts begonnene unvollständige und den heutigen Anforderungen nicht genügende Sammlung zu ersetzen. Indem zumal letztere die Texte nicht vollständig bot, sich vielmehr im wesentlichen auf die Mitteilung der verfassungsrechtlichen Bestimmungen beschränkte, gab sie nicht die Möglichkeit, die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Kirchenordnungen der einzelnen Territorien zu erkennen. Gerade auf dieses letztere Moment aber legen wir gegenwärtig das

Hauptgewicht, und mit Recht; es leuchtet ja ein, daß n
diesem Wege die Betrachtung eine wahrhaft fruchtbare
kann, sowohl für die einzelne Kirchenordnung, als auch
Erkenntnis des Ganges, den die Reformation genomme
Es ergeben sich der hierauf gewandten kritischen Betra
ganze Familiengruppen zusammengehöriger, von einand
hängiger Kirchenordnungen, deren Gestaltung im einzelner
ebensowohl in den gemeinsamen wie in den individuell
tenen Teilen einer jeden Aufschlüsse über das Zustandek
des neuen Kirchentums und die Verhältnisse, die ihm zu
lagen, gewährt.

Es ist bekannt, daß unter Vorantritt des ernesti
Sachsens die Reformation die altkirchliche Einrichtung der K
visitationen zu neuem Leben erweckt hat. In den Instruk
aber für die Visitatoren und in deren Berichten und Au
nungen bietet sich uns eine Geschichtsquelle dar, die in
gleichlicher Weise in das Einzelne der lokalen kirchlichen
wicklung, zunächst bei der Umwandlung aus den hergebr
katholischen Zuständen in die neukirchliche Gestalt der
dann aber auch bei der weiteren Ausbildung des Neuen,
blicke gestattet, letzteres namentlich auf dem Wege der V
chung der in längeren oder kürzeren zeitlichen Abständen n
holten Visitationen für das nämliche Gebiet, wo dann der
schritt, die Einwurzelung der evangelischen Anschauunge
Einrichtungen dem Beobachter gleichsam plastisch vor das
tritt. Allerdings ist der Anblick nicht immer ein erfreu
im Gegenteil, es bietet sich nicht selten eine Verwilderun
sittliche Verwahrlosung dar, die es verständlich macht
Luther und seine Mitstreiter wohl einmal verzagen woll
des Werkes, das sie begonnen, da es in der Welt nicht
werde, ja fast schlimmer als unter dem Papsttum. In d
zeigen die Berichte der evangelischen Visitatoren, daß die K
diener, die Pfarrer voran, sehr oft ungelehrt, roh, von
haftem Leben sind, bei den Gemeinden aber krasser Aber
und zahllose Unsitten ihr Wesen treiben, kurz, von evangel
Geist wenig zu bemerken ist. Es wird kaum in Abrede zu

sein, daß hierbei die lutherische Lehre von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben und die Geringschätzung äußerer Bezeugungen der Frömmigkeit eine gewisse Rolle gespielt hat; für sittlich wenig gefestigte Elemente lag darin die Gefahr, daß sie bei äußerem Anschluß an das Evangelium im übrigen ihren unsauberen Trieben und Neigungen keinen Zügel anlegten. Nur folgt daraus keineswegs, daß die Reformation entsittlichend gewirkt habe. Die Persönlichkeiten und Verhältnisse, mit denen es die ersten evangelischen Visitationen zu tun hatten, stammten ja aus dem Katholizismus; hier war der Grund zu den Mißständen gelegt, die das Evangelium dann schließlich doch, wie die späteren Visitationsberichte zeigen, gebessert oder gemildert hat. Die schwerere Schuld trifft die alte Kirche, die, wie Hegler sich ausdrückt[38], „so lange kirchliche Institutionen, Gebräuche und Zustände bestehen ließ, die dem sittlichen Urteil anstößig waren, und indem sie mit der Berufung auf göttliche Autorität auch das in der Praxis verderblich Gewordene deckte, das sittliche Gefühl trübte oder abstumpfte, sodaß bei einem Zusammenbruch ihrer Autorität in dem letzten Geschlecht, das sie erzogen hatte, bei vielen auch das Bewußtsein der sittlichen Ordnungen ins Wanken kam."

Wir nennen endlich in diesem Zusammenhang als Quellen der territorialen Reformationsgeschichte noch die Akten der landständischen Versammlungen, deren Publizierung für eine Reihe von Territorien in neuerer Zeit erfolgt oder in die Wege geleitet ist. Es liegt am Tage, daß hier wie alle öffentlichen Verhältnisse des Territoriums so auch die kirchlichen ausgiebig zur Erörterung kommen; an mehr als einer Stelle knüpft auch die formelle Einführung der Reformation an ständische Versammlungen an.

Wie ist denn überhaupt der Verlauf der Dinge? Die erste Grundlegung des Evangeliums erfolgt wohl spontan, aus dem Volke heraus, meist unter Vorantritt der geistlichen Personen, Pfarrer oder Mönche, die dann wohl auch in einer von ihnen ausgearbeiteten elementaren Ordnung die erste Grundlage für das neue Kirchenwesen schaffen. Aber frühzeitig greift dann die staatliche Obrigkeit ein, und nirgends ist das Ideal der sich ganz allein überlassenen Entwicklung, der freien Gemeindebildung,

verwirklicht werden; die Wirren der Zeit machten es für
Staatsgewalt zur unabweisbaren Pflicht, in die kirchlichen V
hältnisse einzugreifen. Und das war nicht einmal etwas ga
Neues. Die Bildung von Landeskirchen geht — was all
dings erst Untersuchungen aus jüngster Zeit klargestellt haben
in ihren Grundzügen auf die vorreformatorische Zeit, insb
sondere das 15. Jahrhundert, zurück. Der päpstliche Absoluti
mus, wie er sich vom 11. bis zum 14. Jahrhundert nach u
nach ausgebildet, hatte sich dann im Kampfe gegen die kon
liare Bewegung nur dadurch erhalten können, daß er den
der Bildung begriffenen Staaten auf kirchlichem Gebiet Zug
ständnisse machte, die den gerade damals deutlicher hervo
tretenden Bestrebungen des Fürstentums, die Kirche seinem Ei
fluß zu unterwerfen, eine Landeskirche zu gründen, in hohe
Maße entgegen kamen. In England, Frankreich, Spanien h
die Zentralgewalt, das Königtum, den Vorteil aus dieser En
wicklung gezogen, in Deutschland natürlich die Territorialgewal
das Landesfürstentum, dem es nach dem Einsetzen und Dur
dringen des Luthertums dann um so näher lag, auch diese ne
Entwicklung unter seine Obhut zu nehmen. Die katholische Z
hat auch hier der späteren unter dem Einfluß der Reformati
erfolgten Gestaltung vorgearbeitet.

So wird das Luthertum frühzeitig in die politischen Konstel
tionen hineingeführt und seine Entwicklung bis zu einem gewis
Grade von den Richtungen und Neigungen der Obrigkeiten, zumal
einzelnen fürstlichen Persönlichkeiten jener Zeit abhängig gema

Dies gilt mindestens an einer Stelle auch schon vor
Zeit der Gründung lutherischer Kirchen. Kurfürst Fried
der Weise von Sachsen spielt als Landesherr Luthers in
von diesem angefachten Bewegung eigentlich von Anfang
eine bedeutsame Rolle. Hat er aber tieferes Verständnis
die neue Entwicklung gehabt, ihr im innersten Herzen an
hangen und sie absichtsvoll gefördert? Das sind viel behand
und lange verschieden beantwortete Fragen. Nach unserem Ur
trifft P. Kalkoff im wesentlichen das richtige, wenn er, e
ältere Auffassung wieder aufnehmend, darlegt, daß Fried

innerlich von Luther überwunden worden sei und vollbewußt seine Hand schützend über ihm gehalten habe, obschon er die schwere Gefahr nicht übersah, die daraus ihm und seinem Hause erwachsen konnte. Freilich hat der Kurfürst seine Gegner nicht unnütz herausgefordert, sondern als gewiegter Diplomat es darauf angelegt, seine Person soviel immer möglich im Hintergrund zu halten. Das ist ihm auch gelungen; gleichwohl oder vielleicht gerade dadurch hat Friedrich, als „der erste überzeugte Lutheraner", der „Senior der evangelischen Gemeinde" durch seine Fürsorge für den Reformator während der Jahre, da die evangelische Sache noch wesentlich auf Luther allein stand, ihr unschätzbare, weltgeschichtliche Dienste geleistet.[39])

Und Friedrich hat dann seine evangelische Überzeugung auch seinen Nachfolgern, Bruder und Neffen, vermacht, die es bald schon wagten, unverhüllter ihre Gesinnung an den Tag zu legen. Ihnen gesellt sich dann nach und nach eine zunehmende Zahl anderer Landesfürsten hinzu, die, vom Evangelium persönlich bestimmt, diesem in ihren Landen eine Stätte zu eröffnen beflissen sind. Letzteres gilt auch von der Mehrzahl der Magistrate der großen und zum Teil auch der kleineren Reichsstädte, die dabei meist der übermächtig gewordenen lutherischen Strömung in der Gemeinde nachgeben. Die Gefahren aber, die von den katholisch bleibenden Ständen und vor allem dem Kaiser die Evangelischen bedrohten, führten die einzelnen Obrigkeiten der letzteren frühzeitig zu Bündnissen zusammen. Aus der kritischen Zeitlage am Ende des Bauernkrieges gingen die ersten Bündnisberedungen der evangelischen Stände hervor; eine umfassendere Bundesorganisation kam einige Jahre später zustande, als der lange Zeit abwesende Kaiser nach großen auswärtigen Erfolgen ins Reich zurückkehrte und seine ganze Autorität für die Wiederherstellung des Katholizismus einsetzte, was dann aber an der Überzeugungstreue und dem Zusammenhalt der Evangelischen scheiterte. Lange Zeit hat dann auch der evangelische, sogenannte Schmalkaldische Bund die Lage im Reich beherrscht und die Gegner in Schach gehalten. Mit den politischen Einigungsbestrebungen der evangelischen Stände aber

geht der kirchliche Zusammenschluß parallel, auf dessen
Stadien jüngste Untersuchungen H. v. Schuberts ein zum
neues Licht geworfen haben.[40])

Die große Zeit, in der sie lebten, und die bedeutungs
Entscheidung, die in ihren Händen lag, machte die Fürsten
Reformationszeitalters, ganz besonders aber die ersten f
lichen Bekenner des Evangeliums, wie Johann und Joh
Friedrich von Sachsen, Philipp von Hessen, Georg von Ansb
Ernst von Lüneburg, Georg und Wolfgang von Anhalt, Albr
von Preußen, Christoph von Württemberg, zu hervorragend w
tigen historischen Persönlichkeiten. Die neuere kritische Geschic
forschung hat sich dementsprechend mit ihnen, zum Teil
mit ihren katholisch gebliebenen Zeit- und Standesgenos
beschäftigt, sowie vor allem mit der eigenartigen Figur M
von Sachsen, dessen Handeln und Persönlichkeit so manche R
aufgibt, die urkundlichen Niederschläge ihres Wirkens gesam
und ihr Bild auf dem Grunde der Zeit zu entwerfen versu
Wenn dabei — was die neugläubigen Fürsten angeht — auf
Evangelisierung ihres Territoriums der Ton gelegt zu wer
pflegt, so bleibt andererseits im wesentlichen noch die Aufgabe
lösen, den Charakter des durch die Reformation und ihre Fol
wesentlich veränderten fürstlichen Regiments zu schildern,
besonderen zu zeigen, wie hier die Wurzeln des modernen Sta
liegen, der sich auf der Überordnung der weltlichen über die
dahin überlegene geistliche Gewalt aufbaut.[41])

Auch der mächtige Gegner des Evangeliums aber, Ka
Karl V., wird noch ausgiebig die Forschung zu beschäfti
haben. Karl und sein Regiment ist schon vorlängst im V
hältnis zu den Niederlanden, in neuerer Zeit zu Italien
jüngst zu Spanien geschildert worden; ein Gesamtbild von
hat Hermann Baumgarten zu entwerfen begonnen, aber
vollendet hinterlassen.[42]) Ehe wir jedoch eine abschließende B
graphie dieses Habsburgers erwarten dürfen, wird die a
valische Quellenforschung, von der Baumgarten grundsä
absah, wesentlich weitergeführt sein müssen; sie ist gerade
sichtlich Karls V. noch auffallend im Rückstand; ermangeln

ch noch der Sammlung und Herausgabe der Korrespondenz
Kaisers mit seinen Geschwistern, der Statthalterin der Nieder=
de Margarethe und dem römischen König Ferdinand, die
e Jahrzehnte hindurch als die hervorragendsten Vertreter
Politik des Kaisers erscheinen. Erfreulicherweise hat jedoch
vor wenigen Jahren gegründete Kommission für die neuere Ge=
hte Österreichs die Herausgabe der Korrespondenz Ferdinands
ihr Programm gesetzt, so daß diesem einen Mangel also
bsehbarer Zeit abgeholfen sein wird.

Viel Licht ist neuerdings auf die für die Reformations=
ichte so bedeutungsvollen Beziehungen des Kaisers zu den
sten der Epoche gefallen, teils durch das Verdienst des katho=
en Forschers Ludwig Pastor in Innsbruck (Rom), der uns
farbenprächtige, zurzeit schon bis an den Ausgang Pauls III.
bgeführte Schilderung von den Päpsten des Zeitalters der
aissance bietet, teils durch Editionen von Quellenmaterial,
esondere von Berichten der päpstlichen Nuntien aus Deutsch=
. Zu systematischer Heranziehung dieses Quellenmaterials
nachdem einzelnes, vor allem die Aleanderdepeschen vom
rmser Reichstage von 1521, schon früher bekannt geworden
, besonders die Eröffnung des vatikanischen Archivs den
ß gegeben, und in Kürze wird der ganze Vorrat solcher
eschen, der sich aus der Reformationszeit erhalten hat,
ergänzenden Aktenstücken uns in kritischer Edition vor=
n.[43]) Als Hauptergebnis aus diesem neuen Stoffe darf
die klarere Einsicht in die großen Schwierigkeiten be=
net werden, die die Päpste der Politik des Kaisers bereitet
n. Nicht kirchliche, sondern weltliche Gesichtspunkte sind
ersteren maßgebend; je gleichmütiger sie im Grunde den
heuren Abfall von der Kirche hingenommen haben, desto
öhnischer verfolgen sie jede Bewegung des obersten Schutz=
ı ihrer Kirche, und desto eifriger gehen sie darauf aus,
Vergrößerung seiner Macht und seines Einflusses mit Auf=
ung aller ihrer Mittel und Kräfte abzuwehren. Anderer=
wird man freilich auch nicht verkennen dürfen, daß ein
ges Obsiegen des Kaisers die Päpste kirchlich wie politisch

zu seinen Werkzeugen gemacht hätte; an der Neigung, je auch in den kirchlichen Dingen seinen Willen aufzuzwingen, es dem Kaiser nicht gefehlt; hierin findet das Verhalten Päpste, insbesondere ihre notorische Abneigung, ein Konzil berufen, und ihre peinliche Sorge, als die Berufung und öffnung eines solchen sich nicht länger mehr hatte umgehen las ihm die Flügel zu beschneiden, es dem päpstlichen Einfluß völli unterwerfen, bis zu einem gewissen Grade seine Rechtfertig oder wenigstens seine Erklärung. Gleichwohl kann man mit Fug haupten, daß die Päpste, wennschon widerwillig, wichtige Bunl genossen des sich durchringenden Protestantismus gewesen s

Auf der anderen Seite ist Kaiser Karl der unerbittlid folgerichtigste Widersacher des letzteren geblieben. Ohne klare Einsicht in das Wesen der Neuerung zu besitzen, ha gleichwohl im Protestantismus den Todfeind seiner univers Tendenzen gewittert und seine Bezwingung sich zur Leb aufgabe gemacht, ohne freilich diese gerade nur auf ei Wege lösen zu wollen. Vor der Anwendung der ultima ra hat der Kaiser als vorsichtiger Politiker lange Zeit S gehabt, weil er die Macht des organisierten Protestantismu hoch einschätzte. Erst als seiner eindringenderen Beobachtung Schwächen dieser Organisation sichtbar wurden, wagte er es, Schwert zu greifen, wobei er sich allerdings bewogen fand, politische Moment in den Vordergrund zu stellen: nicht als Pr stanten, sondern als ungehorsame Reichsstände, die seinem Be zuwider die Beschickung des Universalkonzils weigern, hat er fürstlichen Hauptvertreter der evangelischen Sache in die Rei acht erklärt und es sich, auch nach erfochtenem Siege, noch Jahren verbeten, daß der Papst in einem für Deutschland stimmten Erlaß ausspreche, der Kampf sei um der Reli willen geführt worden — ein dem Kaiser selbst wohl nich klarem Bewußtsein gekommenes Zugeständnis, daß die gei Macht des Protestantismus unüberwindlich sei, wie das d ja Karl selbst noch zu seinem Schaden erfahren hat. Gl wohl ist er es in erster Linie, der den vollen Sieg der ne Geistesmacht über Deutschland verhindert hat.

Dies große, somit keiner Seite vollen Erfolg bringende Ringen zwischen den alten Mächten und der neuen Weltanschauung bildet ja den Hauptinhalt der allgemeinen Reformationsgeschichte Deutschlands, wie sie uns in neuerer Zeit zuerst und vor allem Leopold Ranke in seinem klassischen Werke in unvergänglichen Zügen vorgeführt hat. Neben Ranke aber, der es in späteren Jahren ablehnte, sich auf Umarbeitung im einzelnen auf Grund der fortschreitenden Forschung einzulassen, haben ihren vollen selbständigen Wert die späteren Darstellungen der allgemeinen deutschen Reformationsgeschichte von G. Egelhaaf (1887—1892) und besonders von Fr. v. Bezold (1890), neben denen uns in den letzten Jahren die deutsche Reformation im weltgeschichtlichen Zusammenhange großzügig von Th. Lindner (1907) und D. Schäfer (1909) geschildert worden ist.

Diese Werke werden sämtlich Protestanten verdankt; man begreift leicht, daß ein Katholik, wenigstens im strengen Dienste der Wissenschaft, sich nicht gerade mit Vorliebe das Ganze der Reformationsgeschichte zur Behandlung aussuchen wird. Nichtsdestoweniger wird man den Anteil, den Katholiken an der Durchforschung des Reformationszeitalters neuerdings genommen, nicht übersehen, die Ergebnisse der katholischen Arbeit auf diesem Gebiet nicht unterschätzen dürfen, was wir hier zum Schluß umsomehr hervorheben möchten, als wir im vorstehenden die Werke der Katholiken Janssen und Denifle als tendenziös entschieden abzulehnen genötigt waren. Die geistigen Führer des Katholizismus sind der wissenschaftlichen Rückständigkeit, denen letzterer verfallen war, neuerdings inne geworden, und die katholische Wissenschaft ist heute eifrig und erfolgreich am Werke, den Vorsprung, den ihr der Protestantismus abgewonnen, einzubringen oder wenigstens zu verkleinern. Wir verdanken diesem Bestreben fast in allen Disziplinen bedeutsame, von wissenschaftlichem Geist getragene Werke und Unternehmungen, nicht am wenigsten auf dem geschichtlichen Gebiet, wo beispielsweise auf die Arbeiten der historischen Abteilung der Görresgesellschaft hingewiesen sei. Was aber im besonderen die Reformationsgeschichte angeht, so dürfen wir, auch ohne den Über-

schwenglichkeiten zu verfallen, in denen W. Köhler im
auf diese die katholische Wissenschaft preist[44]), freudi
kennen, daß die Vertreter der letzteren hier neuerdings
eine weit objektivere Haltung einnehmen als früher.
ziehen sich durchweg nicht mehr der Einsicht, daß eine
erschütternde, folgenreiche Bewegung wie die Reformation
lich als das Werk von Schurken und Dummköpfen erklär
kann; sie bemühen sich demgemäß, die Reformation in ih
sprung und Verlauf verständlich zu machen, auch — bei gr
lichem Festhalten an dem Standpunkt der katholischen K
den Beweggründen der Gegner gerecht zu werden, und leug
verschleiern nicht mehr die Schäden und Mißbräuche
maligen Katholizismus und seiner Spitze, des Papsttums
dem Abfall der Völker den Anlaß gegeben haben. So si
während vor dreißig Jahren, als das Janssensche Ge
werk das Licht des Tages erblickte, unseres Wissens
tholischer Forscher an dessen Tendenz Anstoß genomn
gegenwärtig sehr beachtenswerte Stimmen aus dem kat
Lager laut geworden, die die Auffassung eines Denifle vo
und dessen Werk entschieden abgelehnt haben. Auch
der Vorgang nicht mehr unerhört, daß den katholischen
lügen auf diesem Gebiet von ernsten katholischen Forsc
den Waffen der Wissenschaft entgegengetreten wird, un
haben wir es kürzlich erlebt, daß gegen die skrupellose Ge
fälschung eines Glaubensgenossen ein ebenso durch Sc
und Geist wie durch Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsli
gezeichneter katholischer Gelehrter vor Gericht klar und
deutig Zeugnis für unsern großen Reformator abgel
Auch unsere konfessionellen Gegner haben — das lehr
Vorgänge und Erscheinungen — während des letzten M
alters in Kenntnis und Verständnis der Reformations
wesentliche Fortschritte gemacht, und es eröffnet sich
freuliche Ausblick in die Zukunft, daß unbeschadet der
den Weltanschauung protestantische und katholische For
auf diesem Gebiet begegnen und einander gegenseitig
weite Strecken Hand in Hand arbeiten mögen.

Anmerkungen.

1. v. Bezold a. a. O. S. 90 ff.

2. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1906, S. 622 f.

3. H. Ulmann, Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit, Vereinsschrift Nr. 41.

4. Loofs a. a. O.

5. Th. Brieger, Reformation (in Weltgeschichte, herausgegeben von v. Pflugk-Harttung, Neuzeit I), S. 216 (1909).

6. Versöhnung und Rechtfertigung I.

7. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 1906, S. 104 f.

8. Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausgegeben von Joh. Ficker: I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief. 1908.

9. H. Denifle O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt I, Mainz 1903, 2. Aufl. 1904.

10. G. Kawerau in Theologische Studien und Kritiken, 1904.

11. Vgl. z. B. W. Kawerau, Thomas Murner und die deutsche Reformation, Vereinsschrift Nr. 32.

12. F. Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel, Vereinsschrift Nr. 2.

13. G. Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. Martin Luthers, Kritische Untersuchungen, Bd. 1, 1907.

14. A. M. Weiß O. P., in der von ihm bearbeiteten Fortsetzung von Denifles Luther und Luthertum, S. 1, Mainz 1909.

15. Vgl. G. Kawerau im Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 6, Heft 22, S. 247, (1909).

16. Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Leipziger Universitätsschrift 1897.

17. P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, Rom 1905; sowie in Zeitschrift für Kirchengesch., Bd. 25 und 27. Ebendort Bd. 24 beleuchtet K. Müller den Prozeß vom Standpunkt des Kirchenrechts. Vgl. auch A. Schulte in Quellen und Forsch. aus ital. Arch. und Bibl., Bd. 6 (1904).

18. Bd. 2, herausgegeben von A. Wrede. 1896.

19. K. Müller in Philothesia für P. Kleinert. 1907.

20. Grundlegend K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland, 1893; vgl. neuerdings H. Hermelink in Zeitschr. für Kirchengesch., Bd. 29 (gegen P. Drews im Ergänzungsheft der Zeitschr. für Theologie und Kirche 1908).

21. Für alles weitere zur Lutherforschung sei auf G. Kaweraus trefflich orientierenden Rückblick „25 Jahre Lutherforschung 1883—1908" in Theol. Studien und Kritiken 1908 verwiesen.

22. Veröffentlicht in Historische Zeitschr., Bd. 97, S. 1—66 (Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt).

23. Zeitschr. für Kirchengesch. 27, S. 348 ff.

24. Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, in Zeitschr. für Theol. und Kirche 17, 1907, S. 6 f.

25. Deutsches Wochenblatt vom 19. Mai 1892.

26. P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, 1904; H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907.

27. Hermelink a. a. O. S. 1.

28. Geist und Schrift bei Sebastian Franck (Freiburg 1892) S. 1.

29. Luther und Karlstadt, Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht, (1907.)

30. Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt (1885), und anderswo.

31. Vgl. Hegler a. a. O. S. 2 f.

32. Möller-Kawerau, Lehrbuch III³ S. 474 ff.; vgl. auch Grützmacher in R. E. 18³, 72–81.

33. Wilhelm Walther in Histor. Zeitschr. 63 S. 311 f.

34. Archiv für Reformationsgeschichte I S. 378 (1903).

35. G. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen (Vereinsschrift Nr. 73). Von Melanchthon handeln ferner — aus Anlaß des Jubiläums von 1897 — die Vereinsschriften Nr. 55 und 56; s. auch Nr. 60.

36. Christliche Welt 1897 Nr. 6.

37. E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I (Leipzig 1906 ff.). Bisher 3 Bände.

38. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck S. 23.

39. P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen (1907). Vgl. G. Kawerau in Deutsche Literaturzeitung 1893 Sp. 1585.

40. Beiträge zur Geschichte der evangelischen Bekenntnis- und Bündnisbildung 1529/30 (Vereinsschrift Nr. 98); auch: Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524—1534). Gotha 1910.

41. Über die ersten Einwirkungen der Reformation auf die Politik der deutschen Territorialherren findet sich manches bei G. Wolf, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation, besonders in Bd. II Abteilung I (1908). Vgl. auch des Nämlichen, Aufgaben und Grundsätze der deutschen Territorialpolitik in der Reformationszeit (Korr. des Gesamtvereins d. d. Gesch. V. 1907).

42. Vgl. auch H. Baumgarten, Karl V. und die deutsche Reformation (Vereinsschrift Nr. 27).

43. Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken hsg. vom Preuß. Histor. Institut in Rom, erste Abteilung 1533—1559.

44. Reformation und Katholizismus (1905).

Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief

Von

Professor Lic. Scheel

In der wissenschaftlichen Lutherforschung besteht heute weniger denn je ein einigermaßen einhelliges Urteil über die Entwicklung des jungen Luther, über die Frage, wie aus dem angeblich „rasenden Papisten“ der Reformator geworden ist. Hatte man früher wenigstens in protestantischen Kreisen geglaubt, aus den Selbstzeugnissen Luthers, aus der kurzen Lutherbiographie Melanchthons und aus einigen wenigen anderen Zeugnissen ein zutreffendes Urteil über die innere Entwicklung Luthers sich bilden zu dürfen, so gehen jetzt, seitdem die Quellen viel reichlicher fließen als bisher, die Urteile weit auseinander. Die Zuverlässigkeit des überlieferten Bildes vom jungen Luther, das heute in den breiteren Kreisen insbesondere durch die erbauliche und populäre Literatur noch lebendig gehalten wird, begegnet in der wissenschaftlichen Lutherforschung weithin starken Zweifeln. Man kann schon von einer Lutherlegende sprechen hören. Und wenn auch diese Charakteristik, die Denifle gern anwendet, um über die ganze protestantische Lutherforschung das Urteil zu sprechen, nur von wenigen angeeignet worden ist, so ist doch das Zutrauen zur Richtigkeit der herkömmlichen Auffassung gegenwärtig stark erschüttert worden. Das reichere Quellenmaterial, das erst kürzlich durch die Vorlesung Luthers über den Römerbrief (1515/16) vermehrt worden ist, hat dem Urteil über die religiösen und theologischen Anfänge Luthers verschiedene Wege gewiesen. Von einer Klärung kann heute noch nicht gesprochen werden. Noch stehen Thesen und Hypothesen einander z. T. unvermittelt gegenüber. Der Zeitpunkt der entscheidenden Wandlung im inneren Leben Luthers ist ganz unsicher geworden. Die Angaben schwanken zwischen 1508 und 1515; und ebenfalls schwanken die Angaben über die Motive, die die Wandlung herbeigeführt und begründet haben. Was

selbstverständlich erschien, ist problematisch geworden;[1]) und manches, was als Originalität Luthers ausgegeben wurde, wird als krankhaftes Gebaren oder als unselbständige Abhängigkeit von anderen gewertet. Um den Entwicklungsgang, um die Entwicklungsmotive und um die Eingliederung in die Gesamtentwicklung der Zeit wogt der Streit. Nicht bloß dort, wo man von vornherein gegen die Person des Reformators stark voreingenommen ist, begegnet man dem Versuch zu einer völlig neuen Zeichnung des Werdeganges Luthers; auch dort, wo der Wille zu einem ruhigen und unbefangenen historischen und psychologischen Verstehen vorausgesetzt werden darf, wird stark an der Umwertung alter Werte der Lutherforschung gearbeitet. Scharfsinnige Einzelbeobachtungen werden konstruktiv ausgebaut; selbst Schlagwörtern wird ein weiter Spielraum gewährt. Man steht gelegentlich unter dem Eindruck, als ob an die Stelle der alten Sicherheit eine selbst Einfällen zugängliche Unruhe getreten wäre, und als ob die Erkenntnis von der Unzuverlässigkeit des überlieferten Bildes zu einem bunten Vielerlei der Meinungen führen sollte.

Einen Einschnitt in der neueren Lutherforschung bedeuten die Untersuchungen Denifles.[2]) Nicht bloß durch das Aufsehen, das sie begreiflicherweise insonderheit in protestantischen Kreisen erregten. Trotz aller scharfen Entgegnungen auf Denifles Untersuchungen wurde doch von verschiedenen Seiten dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß Denifle der protestantischen Lutherforschung sachlich Dienste geleistet habe. Man konnte hören, daß sein vom Haß keineswegs ganz geblendetes Auge bleibend schwache Punkte in der Theologie Luthers entdeckt habe, daß man von Denifle mehr werde lernen müssen, als im ersten Augenblick der erregten Gegenwehr möglich erschien, und daß namentlich seine Untersuchungen über den Werdegang Luthers nicht der Vergessenheit überliefert werden könnten. Hier habe Denifle auf einen wirklich schwachen Punkt der protestantischen Lutherforschung hingewiesen. Und wenn auch die von Denifle gebotene historische Darstellung und psychologische Erklärung der Entwicklung Luthers zurückgewiesen wurde, so konnte doch

t werden, daß Denifles Arbeit den kritischen Blick ge=
st habe, und auch das längst notwendig gewordene Bild,
Luther auf dem Hintergrund des Mittelalters zeige, der
wirklichung näher gebracht sei. W. Köhler versuchte sehr
nach der Publikation des Denifleschen Buches die positive
eutung dieses Buches für die Lutherforschung herauszu=
iten. Aber auch andere, wie Hunzinger[3]), meinten, Denifles
jer habe jedenfalls gezeigt, wie unaufgeklärt noch die Ent=
ing der reformatorischen Theologie sei. Darin habe dies
t Recht, daß Luther in den ersten Jahren seiner schrift=
rischen Tätigkeit durchaus auf katholischem Boden stand.
sei auch nicht von vornherein gleichsam keimartig ein refor=
orisches Element in Luthers Theologie gewesen. Die zahl=
en Fäden, die den jungen Luther mit der mittelalterlichen
ologie verknüpften und an das kirchliche System fesselten,
ten in intensiver und extensiver Weise bloßgelegt werden.
hat es freilich zum mindesten seit A. Ritschl kaum einen
jerforscher gegeben, der nicht auf das Thema Luther und
Mittelalter gestoßen wäre. Das Werden Luthers hatte
ebenfalls kritisch zu prüfen begonnen. Trotzdem konnten
Untersuchungen Denifles als eine neue, scharfe Formulierung
Problems empfunden werden. Denn niemand hatte bisher
nergisch wie Denifle den Katholizismus Luthers in seinen
n theologischen Anfängen behauptet. Niemand hatte auch
er so schonungslos wie Denifle die Selbstaussagen Luthers
seine innere Entwicklung zerpflückt und mit solcher Be=
ntheit wie Denifle ihre Unglaubwürdigkeit betont. So ge=
n trotz aller Gehässigkeiten und Entstellungen, die sich
ifle hatte zuschulden kommen lassen, die Frage nach dem
vicklungsgang und dem Werden der reformatorischen Er=
tnis neues Leben. Sie ist noch keineswegs zum Abschluß
icht.

Denifle hatte mit starker Emphase und mit dem Anspruch,
erstenmal ein methodisch richtiges Verfahren befolgt zu
, seine historisch=psychologische Erklärung des Werdegangs
rs der methodelosen protestantischen Forschung gegenüber=

gestellt. Die Lutherlegende erblickt nach Denifle den Umschwung in den Schrecknissen des Klosterlebens. Luther sei echt katholisch ins Kloster gegangen, um durch Leistungen, durch Bußwerke, asketische Übungen und fleißigen Gebrauch der kirchlich angewiesenen Mittel gerecht zu werden, einen gnädigen Gott zu kriegen. Aber die angepriesenen Stützen seien ihm zusammengebrochen. Mönchtum und Kultus hätten versagt. Durch die Erfurter Krise und das wie eine Erleuchtung über ihn kommende Verständnis von Röm. 1, 17 habe er den Frieden gefunden, den die Kirche und das Mönchtum ihm nicht zu geben vermocht hätten. Aber diese Lutherlegende bestehe nur dank der Kritiklosigkeit der protestantischen Forschung, die Luthers spätere Aussagen als selbstverständliche Wahrheit hinnehme, sich nicht die Mühe mache, sie an den der Beobachtung leicht zugänglichen Forderungen der kirchlichen und mönchischen Lehren und Ordnungen zu kontrollieren, und nun ein Bild von Luther und seiner Umgebung zeichne, das der geschichtlichen Wirklichkeit in jeder Weise widerspreche. Nicht erst der — von Denifle zum erstenmal in den Dienst der Lutherforschung gestellte — Kommentar zum Römerbrief beweise die Haltlosigkeit der protestantischen Anschauung von der Entwicklung Luthers. Schon die bisher bekannten Quellen hätten bei methodischer kritischer Benutzung ein richtigeres Bild geben können. Man hätte erkennen können, daß die späteren Aussagen Luthers über sein Werden dem widersprächen, was aus seinen ersten Schriften bekannt sei. Man hätte sich davon überzeugen können, daß die Ausführungen des alternden Luther über Aufgaben und Ziele des Mönchtums Entstellungen und Fälschungen seien. Man hätte finden müssen, daß nicht Erfurt, sondern Wittenberg der Schauplatz der folgenschweren Wendung im Leben Luthers gewesen sei. Man hätte sehen müssen, daß nicht das Jahr 1508, sondern erst das Jahr 1515 den großen Umschwung gebracht habe. Dann aber hätte man auch das richtige Motiv entdeckt und nicht einen Roman erzählt, der nur auf die unwahren Angaben des späteren Luther sich berufen könne. Man hätte sich dann auch zum Bewußtsein gebracht, daß der mit der gesunden Theologie des Mittel-

es völlig unbekannte Luther, dessen Unwissenheit mit seiner
ologischen Unfähigkeit wetteifere, als der konsequente Fort-
mer des Occamismus betrachtet werden müsse, der eben
durch, daß er diese Konsequenz zog, sich von aller Tradition
tfernte und sein eigenes trauriges Innere zum Mittelpunkt
ner Theologie machte.[4]) Hochmut und Begierlichkeit hätten
ther zum Bankerott geführt. Und nun habe Luther, der
ährend dieser abwärtsführenden Entwicklung noch die richtige
tholische Lehre vorgetragen habe, nach einer Theorie gesucht,
it der er seine Praxis rechtfertigen könnte. Er fand sie in
r These von der Unüberwindlichkeit der Begierlichkeit und in
r Behauptung der äußeren Gerechtigkeit oder mechanischen
echtfertigung. Nicht Ängstlichkeit und Skrupulosität, sondern
ochmut und Begierlichkeit erklären die Aufstellung des Luther-
jen „Systems" [5]), in welchem nicht bloß das Übernatürliche,
ndern selbst das Sittengesetz ganz beseitigt und der Be-
iff der rechtfertigenden Gnade, der innerlichen Gnade, die
n Menschen wieder emporbringt und mit übernatürlichen
räften die Seele erfüllt, von Grund aus geändert und völlig
ıfgehoben ist.[6]) Von dem Vorsatz, mit der Gnade das innere
indernis zu entfernen und reumütig zu Gott zurückzukehren,
m Austreiben der Sünde sei in Luthers System keine Rede.
eck und ohne Mittel werfe sich der Sünder in seinem sünd-
ften Zustand auf Christus, verberge sich unter die Flügel
r Henne und tröste sich mit dem Gedanken, daß Christus
lles statt seiner, des Sünders, getan habe. Statt eines or-
anischen Rechtfertigungsprozesses werde eine völlig mechanische
erschiebung der Kulissen geboten.[7]) Christus werde zum Schand-
eckel des Sünders gemacht, d. h. zu einer spanischen Wand,
nter der der Sünder sich verkrieche.[8]) Diese Erkenntnis, der
folge der Schalk hinter der spanischen Wand ein Schalk bleibe,
i in der Auslegung des Römerbriefes vollendet. Nach und
ch, als sich die Begierlichkeit verstärkte, sei sie aufgetaucht.
ı der zweiten Hälfte des Psalmenkommentars poche sie an
Tür. Im Römerbriefkommentar stehe sie unverhüllt da,
dann nicht mehr zu verschwinden. Bald folgten nun auch

die ersten Fälschungen, und seit 1530 begann Luther die Fabe über sein Leben im Kloster zu erzählen. Damals lebten nicht mehr diejenigen, die ihn hätten widerlegen können, Usingen und Staupitz.

Aber wie man vermittelst der ältesten Schriften Luthers die Lutherlegende von Grund aus zerstören und den wirklichen Verlauf der inneren Entwicklung historisch sicher schildern könne, so lasse sich noch an den Aussagen Luthers nach 1530 zeigen, daß nur kritiklose Verblendung ihnen Glauben zu schenken vermöge. Während Luther 1537 schreibe,[9]) daß er sich 20 Jahre lang als Mönch durch Fasten, Beten u. dergl. m. gemartert habe, bestimme er ein andermal diese Zeit auf 15 Jahre.[10]) Aber auch dies sei nicht richtig. Denn da er seit 1516 nicht einmal Zeit für das vorgeschriebene Gebet gehabt habe,[11]) so könne er höchstens 10 Jahre sich mit Fasten, Abstinenz, Härte der Arbeiten und der Kleider, mit Wachen und Frieren geplagt haben.[12]) Ja die Kasteiungsjahre schrumpfen auf 5 Jahre zusammen.[13]) ,Und selbst diese 5 Jahre sind nicht gesichert. Denn die Ordenskonstitutionen verlangten garnicht übermäßige Kasteiungen. Hätte Luther wirklich solchen Kasteiungen sich unterzogen, so hätte er das auf eigene Faust unternommen, im Widerspruch zu den Forderungen der Ordensregel. Aber was es mit diesen Kasteiungen für eine Bewandtnis habe, zeige eine briefliche Äußerung Luthers vom Jahre 1509. Denn hier berichte Luther, daß es ihm gut gehe und daß er in schwere Aufgaben sich vertiefen möchte. Wenn endlich Luther in seinen späteren Jahren über den Zweck der mönchischen Kasteiungen und das Ordensleben anders urteile als früher, so falle auch von hier aus ein eigentümliches Licht auf die Glaubwürdigkeit der späteren Aussagen Luthers. Man stehe vor einer Kette von Entstellungen und Fälschungen.

Denifles kritische Analyse und historisch-psychologische Schilderung des Werdens Luthers waren zu grob, und sie entsprachen zu wenig den vom Reformator tatsächlich ausgegangenen Wirkungen, um auch nur bei Katholiken Glauben zu finden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, fand Denifle schon hier Wid

ach. Vollends lehnte die protestantische Forschung Denifles
tersuchungen ab.[14]) Aber das Werden Luthers wurde doch
ſs neue als Problem empfunden, und die ausgiebigen Zitate,
e Denifle aus dem Römerbriefkommentar Luthers gebracht
itte, besaßen den Wert einer neuen Quelle und regten ihrer-
its zu neuen Erörterungen an. Schon Jundt[15]) verarbeitete
ı seiner Untersuchung über die Entwicklung Luthers die neue
uelle und erkannte, worauf auch W. Köhler hinwies, daß durch
)enifle die Frage nach der Entwicklung des jungen Luther
rennend geworden sei. Es war der erste Versuch, auf Grund
es neuen Materials und angesichts der von Denifle aufge-
vorfenen Fragestellung dem Werden Luther nachzugehen, wenn
uch die Ausführungen hinter den Erwartungen, die man hegen
urfte, zurückblieben. Während Jundt auf eine durchgreifende
luseinandersetzung mit Denifle verzichtete, auch die neue Quel-
, die Denifle vorgelegt, nur unzureichend ausnutzte, versuchte
)unzinger[16]) ein ganz neues Verständnis der Entwicklung Luthers
ı übermitteln. Er läßt freilich mit voller Absicht die Vor-
sung Luthers über den Römerbrief, die ihm noch nicht ge-
ruckt vorlag, unberücksichtigt. Aber in der Psalmenvorlesung
on 1513 ff. findet er eine theologische Fundgrube ersten Ranges,
ie der Forschung ein gewaltiges, bisher noch nicht im ent-
rntesten gehobenes Material darbietet. Aus diesem Werk kann
nan die Grundgedanken Luthers und ihre Beziehungen zu der
vorlutherischen Theologie genügend feststellen. Er sucht nun den
Punkt, an dem sich bei Luther der große Umschwung zu voll-
iehen beginnt, und die Motive, die ihn zur theologischen Über-
vindung des Katholischen und zur Begründung des Refor-
natorischen geführt haben.[17]) Die von Denifle mit geringem
eschichtlichen Verständnis beantwortete Frage, wie so bald und
cheinbar unvermittelt aus dem Mönchstheologen Luther der heftige
Gegner des Mönchtums geworden sei, kann nur durch eingehende
Berücksichtigung der im Psalmenkommentar deutlich vorhandenen,
er bisher ganz übersehenen neuplatonischen Anschauung Luthers
antwortet werden. Auf der Ausscheidung der neuplatonischen
edanken in den Schriften der auf das Jahr 1516 folgenden Jahre

beruht der Umschwung in Luthers Stellung zur mönchischen Askese, soweit er sich auf wissenschaftlich-theologischem Wege vollzog. Hunzinger bekennt selbst, daß sein Ergebnis sich nicht ohne weiteres mit der gewöhnlichen Annahme deckt, daß Luther vom Nominalismus seinen Ausgangspunkt genommen habe.[18]

Hunzingers Darstellung begegnete freilich sofort starken Einwendungen.[19] Aber Loofs verarbeitete sie in seiner Skizze der Entwicklung Luthers in der vierten Auflage seines Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte. Luther habe wahrscheinlich schon vor 1511 in den Gedanken der augustinischen Mystik gelebt. In der Psalmenvorlesung von 1513—15 sei Augustins neuplatonische Mystik der Rahmen, die Basis und der Hintergrund der Theologie Luthers, ja der Schlüssel zu ihrem Verständnis.[20] Erst im Römerbriefkommentar treten die spezifisch mystischen Gedanken zurück. Den Gedanken eines schon hier auf Erden den Glauben übersteigenden Erkennens (intelligere) biete der Loofs übersehbare Teil des Römerbriefkommentars nicht mehr.[21] Im Mittelpunkt der Gedanken Luthers steht jetzt klar und deutlich die Rechtfertigung aus Glauben. Und das eben ist die Position, die den Reformator kennzeichnet.

So brachten Denifles Untersuchungen und seine neue Quelle neues Leben in die Forschung. Die von Denifle in den Mittelpunkt seiner Erklärung Luthers gestellte Anschauung Luthers von der Begierlichkeit (concupiscentia), die Jundt nur kurz gestreift hatte, mit der Hunzinger sich überhaupt nicht befaßt hatte, der Loofs nur in Anlehnung an Denifles Quellenzitate hatte nachgehen können, machte Braun zum Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung. Von dem seines Erachtens entscheidenden Punkt, der Erfahrung Luthers von der erbsündlichen Lust, will er einen Querschnitt der Theologie Luthers bis 1521 gewinnen. Er konnte schon den Römerbriefkommentar voll ausnutzen. Von einem religiösen Erlebnis Luthers im Kloster will Braun nicht im strengen Sinne gesprochen wissen. Alles Dramatische und Katastrophische fehlt. Die immer wieder auftauchenden Versuche, Jahr und Tag zu bestimmen, wo das eigentlich Reformatorische in Luthers Seele aufblitzte, sind verfehlt.[22] Man

n nur ein Bild der persönlichen Frömmigkeit Luthers im
ster geben. Bis 1517 ist er in seiner Frömmigkeit ganz
buch, wenn auch seine Frömmigkeit eine besondere Art trägt.
ein Ideal ist die Demut. Der tiefe Ernst und die unermüd-
he Energie, mit der er diese Demut erlebt und fordert, ver-
chten die Voraussetzungen des Mönchtums als eines besonderen,
rdienstlichen Standes. Des weiteren lernte Luther im Kloster
ie innere Unwahrheit der sakramental wirkenden Gnade kennen.
die Sündenwurzel, die concupiscentia, blieb auch nach dem
Sakramentsgenuß und wurde nach wie vor von seinem Gewissen
ls Sünde empfunden. Erst als Luther in der Gnade eine
thische, allmählich umbildende und erneuernde Kraft kennen lernte,
wurde er ruhig. Nicht durch das Zauberwort der Absolution
ommt die Heiligung zustande. Sie erfolgt durch die Erziehung
Gottes und die geduldige Arbeit des Menschen. Die Erkennt-
nis von der Unfertigkeit und Unvollkommenheit dieser inner-
ichen Gnade führte ihn dann zur Entdeckung der imputativen
Gnade, des Gnadenblicks Gottes, der den Sünder trotz seiner
Sünde sittlich für rein ansieht und im Erlösungswerk Christi
garantiert ist. Auf dem sicheren Fundament dieser objektiven
Bürgschaft wird er des Heils gewiß. Hinter diesen drei Er-
gebnissen der inneren Entwicklung steht die Überzeugung von
der concupiscentia, die das Wesen des Menschen bis in die
Wurzel vergiftet. Diese Überzeugung bedang die drei Ergeb-
nisse der inneren Entwicklung und führte mit Notwendigkeit
auf sie hin.[23]) Die eigentliche reformatorische Epoche ist mit
dem Römerbrief noch nicht angebrochen. Das charakteristische
Kolorit der subjektiven Frömmigkeit Luthers in dieser ersten
Periode ist weniger der Glaube, wie es Loofs darstellt, als
vielmehr die Demut, die ihre gut mittelalterliche Herkunft
durchaus nicht verleugnet.[24]) Erst nachdem die Heilsgewißheit
auf Grund der geschichtlichen Erlösung gewonnen wurde, schlug
die Sündenerkenntnis, die Demut, in den Glauben um. Die
aversio wird zur conversio. Es ist hauptsächlich mystisches
Gut, in dem der Wittenberger Mönch gelebt und gewebt hat.
Das mystische Mönchsideal beherrscht Luther in seiner ersten

Psalmenvorlesung. Im Anschluß an Hunzinger und Loofs nimi nun auch Braun, mag er auch es für bedenklich halten, di Klostererlebnis Luthers auf eine Überwindung des Neuplatoni mus zurückzuführen,[25]) die These vom weitgehenden Einfluß augusti nisch-neuplatonischer Spekulation auf Luthers erste Psalmenvo lesung auf.[26]) Im Römerbriefkommentar weiß Luther, unt die Einwirkungen der mehr ethisch gerichteten bernhardinische Mystik gekommen, schon recht wohl den ethisch-religiösen Geha der Mystik und die gefährlichen Klippen der mystischen Spekulatio zu unterscheiden.[27]) Aber in der Luft der augustinisch-bernhardi nisch-mystischen Klosterfrömmigkeit ist Luther zum Manne gereift Töne dieser Frömmigkeit erklangen auch in seiner Umgebung die man keineswegs ganz nach Koldes Schilderung sich vorstellen darf.[28]) Indem aber Luther Ernst machte mit der Mystik und die wahre Demut als unverträglich mit dem Verdienst erkannte wuchs er über Mönchtum und Mystik hinaus.

Inzwischen hat J. Ficker eine vorläufige Ausgabe de Vorlesung Luthers über den Römerbrief erscheinen lassen. O die Ausgabe des Hebräerbriefkommentars wichtige neue Aufschlüss denjenigen hinzufügen wird, die man schon durch Zitate aus de Handschrift gewonnen hat, steht dahin. Wahrscheinlich ist e nicht. So wird man auch ohne die genauere Kenntnis diese Kommentars der Frage nach dem Werden Luthers aufs neu sich zuwenden dürfen, zumal die endgültige Ausgabe des Römer briefkommentars kaum größere Überraschungen bringen wird Ficker hat in einer gehaltvollen Einleitung seiner Ausgabe z einer Reihe der schwebenden Fragen sich geäußert, ohne Ab schließendes bieten zu wollen. Auf der Grundlage der alten exege tischen Methode und unter ausgiebiger Benutzung der mittelalter lichen und altkirchlichen Autoren, aber die theoretischen und meta physischen Fragen der scholastischen Exegese weit hinter sich lassend mit den Mitteln der neuen Schriftwissenschaft ausgerüstet, schreite Luther zu einer immer geschlosseneren Einheit und Vertiefun fort. Die Grundwahrheiten des Römerbriefes tun sich ihm imme klarer in ihrer religiösen Ausschließlichkeit und in ihrer ethische und praktischen Nötigung auf. Geführt durch den Römerbri

selbst, schreitet er auch hinaus über das bloß buchstäbliche Verstehen der humanistischen Exegese.[29]) Immer ausschließlicher arbeiten sich in dem als Vertreter der via moderna und formal als Schüler des occamistischen Nominalismus uns entgegentretenden Luther die rein religiösen Gegensätze gegen die Scholastik heraus. Ist auch die prinzipielle Scheidung schon geschehen, so bedeutet doch die Vorlesung über den Römerbrief für Luther etwas Entscheidendes.[30]) Neben dem Psalter, Paulus und Augustin steht die Großmacht der Mystik. Der Römerbriefkommentar hat in frischen Spuren ihre Eindrücke bewahrt.[31]) Der Weg vom Psalter zu Paulus, von Paulus zu Augustin und zu Tauler war für Luther eine innere Notwendigkeit. Einen weitgehenden Einfluß neuplatonischer Gedanken auf Luther wagt aber Ficker nicht zu konstatieren. Und gerade die Mystik ist es gewesen, die den Begriff des Glaubens und die ethischen Kräfte der Liebe (caritas) von c. 12 an ausschließlicher hat hervortreten lassen. Sie hat auch den Berufsgedanken nahe gelegt. Eben dadurch führt Luther die deutsche Mystik über sich selbst hinaus. In der Form des mystisch vertieften Mönchtums bewegt sich seine Frömmigkeit.[32]) Aber die Brücke in die Welt ist geschlagen, und Luther ist sich seiner großen Mission bewußt geworden.[33])

I.

Kritische Würdigung der Selbstaussagen Luthers und die Frage nach dem Zeitpunkt des Auftauchens der entscheidenden neuen Erkenntnis Luthers.

Daß auf protestantischer Seite den Quellen, besonders den Selbstaussagen Luthers, ein zu großes Vertrauen geschenkt worden ist, daß in den verbreitetsten protestantischen Darstellungen des Lebens Luthers der Kritik nicht der Raum gewährt worden ist, der ihr zukommt, und die Darstellung selbst zu wenig mit kritischen Hinweisen begleitet wurde, ist unzweifelhaft. Die zum Leitmotiv gemachten späteren Aussagen Luthers konnten freilich eine gute Quelle sein. Es liegt kein Grund vor, mit Denifle in den

Äußerungen des späteren Reformators von vornherein absichtliche Entstellungen, Fälschungen und Lügen zu erblicken. Aber man durfte diese späteren Zeugnisse Luthers doch erst dann als vollgültige Zeugnisse verwerten, wenn man sie kritisch geprüft hatte. Gerade an einer solchen methodischen, kritischen Prüfung hatte man es fehlen lassen. Selbst Hausrath, der eine kritische Skizze der Bekehrung Luthers veröffentlichte[34]), entzog sich der Aufgabe einer kritischen Analyse der Aussagen Luthers aus den verschiedenen Perioden seines Lebens. Vollends ist J. Köstlin in seiner Darstellung der Theologie Luthers einer kritischen Behandlung des Problems über Gebühr aus dem Wege gegangen.

Damit ist nun allerdings weder von vornherein gesagt, daß die auf Luthers späteren Aussagen fußende Darstellung ganz verzeichnet sei, noch daß Denifles einschneidende Kritik methodisch und sachlich berechtigt und vorbildlich sei. Urkundlichen Wert haben natürlich die späteren Schilderungen Luthers zunächst nur für die Frage, wie Luther später sein Leben im Mönchtum angeschaut hat. Aber deswegen kann man ihnen natürlich nicht von vornherein jeden historischen Wert für die Erkenntnis des Entwicklungsganges Luthers absprechen. Das würde auch Denifle nicht wollen. Aber wie vorschnell Denifles kritische Prüfung zu einer Entwertung der Selbstzeugnisse des alternden Luther sich hat hinreißen lassen, erkennt man schon an seiner Stellungnahme zu den Aussagen des späteren Luther über seine Kasteiungen im Mönchtum. Er findet hier schwere Widersprüche mit dem wirklichen Sachverhalt. Daß er Luthers Behauptung, er habe in seiner Zelle unter dem Frost gelitten, mit der Frage als Fabel erweisen will: woher habe denn Luther während der 7 Sommermonate sich den Frost bestellt?, und hätte nicht die Ordensregel gestattet (!), im Winter die Zelle zu erwärmen?, bedarf kaum der Widerlegung. Denn daß der thüringische Sommer nicht 7 Monate beträgt, hätte Denifle wissen können. Und daß der mitteldeutsche Frühling und Herbst nicht eitel Sonnenschein und milde Nächte bringen, hätte Denifle berücksichtigen dürfen, ehe er Luthers Bemerkungen Lügen strafte[35]. Und ein Gestatten ist noch kein Anordnen.

Aber derartige Einwände Denifles sind zu leicht, als daß nan sich bei ihnen aufzuhalten braucht. Schwerer könnte der von Denifle unternommene Nachweis wiegen, daß Luther nach seinen eigenen Erklärungen 20 Jahre lang im Mönchtum sich mit Bußwerken gemartert habe, während er zu anderen Zeiten eine kürzere Frist angebe, und tatsächlich nur wenige Jahre in Frage kommen könnten, wenn man denn überhaupt voraussetzen dürfe, daß Luther sich über Gebühr mit Bußwerken gepeinigt habe. Aber gerade Denifles Nachweis zeugt nicht von der gesunden historischen Methode, die Denifle für sich in Anspruch iimmt. Denifle schiebt hier vielmehr Luther Behauptungen inter, die der Wortlaut nicht enthält. Gerade die für Denifle ntscheidende Bemerkung fehlt in der Aussage Luthers. Er be- auptet nicht, was Denifle ihn behaupten läßt, daß er 20 Jahre ing sich als Mönch gemartert habe durch Beten, Fasten usw.; : sagt nur, er sei ungefähr 20 Jahre lang Mönch gewesen und abe als Mönch sich gemartert mit Beten, Fasten, Wachen, Feiern[36].)aß er 20 Jahre lang übermäßigen Kasteiungen sich hingegeben abe, wird erst von Denifle in den Text eingetragen[37]. Wenn)enifle aber die Zeitangabe mit der Begründung beanstandet, uther sei 1520 von der Kirche abgefallen, könne also, da er 505 in den Orden getreten sei, nicht 20 Jahre lang als Mönch ch gemartert haben, so übersieht Denifle, daß Luther noch nach inem „Abfall" in der Kutte blieb und noch im Jahre seines lbfalls und nach seinem Abfall die Mönchsgelübde für verindlich hielt. Die Vorgeschichte seiner großen Schrift gegen as Mönchtum — de votis monasticis — läßt darüber nicht en geringsten Zweifel. Noch nach dem Reichstag von Worms, m Sommer 1521, wagt er gegen die Verbindlichkeit und Gültigeit des Mönchgelübdes nicht aufzutreten. Auch als er dann ie Verbindlichkeit bestritt, blieb er in der Kutte[38]. Macht man iber, wie Denifle, einen fremden, von außen her herangetragenen Kanon zur Norm des Urteils, dann ist es nicht schwer, Luthers Angaben zu verdächtigen. Noch ärger aber ist es, wenn man konstatieren muß, daß die Zeitangabe der 20 Jahre hier textkritisch keineswegs gesichert ist. Diese von Kaspar Kreuziger nachge-

schriebene und 1538 herausgegebene Predigt Luthers bietet im Text der Erlanger Ausgabe die 20 Jahre; aber es gibt eine Textausgabe derselben Predigt, die bloß 15 Jahre n Der Text ist also unsicher. Denifle hat es nicht für nöti funden, dessen zu gedenken. Doch selbst wenn die kritisch ganz einwandfreie Angabe der 20 Jahre ursprünglich r würde Denifle, wie gezeigt, Unrecht behalten.

An einer anderen Stelle sagt Luther: „Durch fast 15 J wurde ich, als ich Mönch war, abgemüht durch tägliches M lesen, und geschwächt durch Fasten, Wachen, Beten und a äußerst schwere Arbeiten[39])". Dazu bemerkt Denifle, L lasse mit sich handeln[40]). Aber in dem von Denifle hera hobenen Satz wird doch nicht die Zeit, die er als Mönch lebt hat, mit der Zeit seiner Kasteiungen identifiziert. L erklärt vielmehr: damals, als ich (noch) Mönch war, wurd durch fast 15 Jahre abgemüht. Wo läßt nun Luther mit handeln? Ein andermal setzt er freilich die 15 Jahre s mönchischen Lebens und seine mönchischen Werke in Beziel zueinander[41]). Aber damit ist Denifle nicht gerechtfertigt. mit dieser Angabe will Luther, wie im vorangegangenen Z zum Ausdruck bringen, daß er ungefähr 15 Jahre nach sei Eintritt in den Orden aufhörte, die Ordensregel zu beobac Trotzdem blieb er noch Mönch, tastete die Verbindlichkeit Ordensgelübde nicht an und ließ die Institution des M tums selbst noch gelten. Denifle hat nicht gesehen, daß L das eine Mal — vorausgesetzt, daß wir überhaupt eine ric Überlieferung des Ausspruchs Luthers vor uns haben — runder Zahlenangabe von der Zeit spricht, während der er ü haupt noch als Mönch sich betrachten konnte, und das andere von der Zeit, während der er mönchische Werke ausgeübt Der Kritiker Denifle läßt es also doch noch an Kritik fehle

Andererseits redet Luther garnicht von übermäßigen K ungen, die ihn dem Tode nahe brachten. Luther läßt uns wissen, daß das tägliche Messelesen ihn abgemüht habe — ihm zu glauben nicht schwer fallen dürfte —, daß ferner Fasten, Wachen und Beten und andere äußerst schwere Arb

ihn geschwächt hätten. Von Exzessen in der Beobachtung der Ordensregel steht hier kein Wort. Daß das Klosterleben seinen Körper geschwächt hat, davon zeugt, wenn man Luthers Worten nicht Glauben schenken will, der Stich Kranachs aus dem Jahre 1520. Und daß auf Luthers Schultern eine außerordentliche Arbeitslast lag, ist unumstritten. Das bekundet schon sein Brief an seinen Freund Lang aus dem Herbst 1516[43]). Aber Denifle weiß auch dies Zeugnis seinen Interessen dienstbar zu machen. Luther bekenne hier selbst, daß er seit 1516 nicht mehr Zeit für das vorgeschriebene Gebet hatte; für die eigenmächtigen Fasten und Abtötungen also vollends nicht. Dann könne Luther nicht 15 Jahre lang sich abgemüht haben. Doch hier steckt ein Fehler neben dem andern. Zunächst berechtigt die Äußerung an Lang nicht zu der von Denifle gezogenen Schlußfolgerung, daß Luther von 1516 ab nicht einmal mehr das vorgeschriebene Gebet gesprochen habe. Luthers Äußerung bezieht sich doch nur auf die Zeit, in der gerade die im Brief erwähnten zahlreichen Geschäfte auf ihm lasteten. Luther sagt ferner nicht, daß er überhaupt nicht mehr Zeit für das vorgeschriebene Gebet habe[44]), sondern nur, daß er selten die volle Zeit habe. Des weiteren ist es Denifle nicht unbekannt, daß außergewöhnliche Inanspruchnahme durch berufliche Aufgaben Dispens von der Verpflichtung zum vorgeschriebenen Gebet gewähren konnte, oder es zu verschieben gestattete. Luther hat das ihm zustehende Recht benutzt[45]). Die Unterstellung Denifles fällt demnach auch hier in sich selbst zusammen. Und wie sollte übermäßige Beschäftigung ihn vom Fasten abhalten? Fasten ist doch nicht zeitraubend. Daß aber Luther abtötenden Werken, die er noch 1529 positiv gewürdigt hat, sich damals unterzogen hat, wird man aus dem Brief an Lang erschließen dürfen. Denn Luther gedenkt ausdrücklich der Versuchungen des Fleisches, der Welt und des Teufels. Wenn schließlich Denifle, um eine vielleicht doch vorhandene Schwächung Luthers während des Klosterlebens zu erklären, meint, es gebe auch andere Gründe für solche Schwächung als die strenge Beobachtung der Ordensregel und dergleichen mehr, so darf man eine solche

Verdächtigung ruhig sich selbst überlassen. Denifle versucht wol
weislich nicht den Nachweis, daß Luther während seines Kloste
lebens schlimmer sexueller Sünden sich schuldig gemacht hat
„D. Staupitzen habe ich oft gebeichtet, nicht von Weibern, sonde
die rechten Knoten", sagt Luther selbst in einer Tischrede[4]
Wenn er aber ernst und unerbittlich mit den sündigen Regung
des Herzens, „den rechten Knoten", ringt, so sollte gerade e
Mönch, der den Kampf gegen die Sünde und das Streb
nach Vollkommenheit sich insonderheit zur Lebensaufgabe gema
hat, dafür Verständnis haben und nicht Luther daraus ein
Strick drehen[47]). Daß aber dieser Kampf gerade und vornehm
lich gegen geschlechtliche Begierden sich richte, läßt sich a
Luthers eigenen Sündenbekenntnissen während seiner vorrefo
matorischen Periode nicht erweisen[48]).

Selbst da, wo Luther vom Kampf gegen „fleischliche" B
gierden spricht, darf man nicht sofort an geschlechtliche Begierd
denken. Denifle will freilich die concupiscentia, die sündi
Begierlichkeit, die namentlich in der Römerbriefvorlesung hervo
tritt und in der Denifle den Schlüssel zum Verständnis Luthe
fand, im wesentlichen als sinnliche, geschlechtliche Lust gedeu
wissen. Ob in Luthers Anschauung von der sündigen Begie
lichkeit Elemente enthalten sind, die dem evangelischen und refo
matorischen Verständnis nicht entsprechen, ist eine Frage für si
Hier genügt der Hinweis, daß eine Einschränkung des Begrif
Begierlichkeit in der Hauptsache auf die sinnliche Lust im b
sonderen Sinn der im Römerbriefkommentar deutlich erken
baren Auffassung Luthers widerspricht. Denn wenn das B
gehren überhaupt das Böse ist und das Gute als das Nic
begehren gilt[49]), wenn der Haß gegen das, was Gottes i
und das Begehren zusammengestellt werden[50]), wenn Gesetz u
Begehren aufeinander bezogen werden, wenn alles, was auß
Gott begehrt wird, Sünde ist, auch wenn es um Gottes will
begehrt wird, weil eben die Begierlichkeit die Grundlage ist[5]
wenn Stolz und Anmaßung als Inhalt der Begierlichkeit b
trachtet werden können[52]), wenn das reine Suchen Gottes (pu
deum quaerere) der Begierlichkeit gegenübergestellt wird[53]) usw

dann ist deutlich, daß Luther unter concupiscentia den Eigenwillen des Menschen verstanden hat, der sich Gott und seinem Gesetz nicht beugen mag. Er kann zwar auf Gott gerichtet sein, aber kann doch nicht vor Gott bestehen, weil ihm die Demut fehlt, die Gott die Ehre geben will. Die Begierlichkeit wird zur Antithese der demütigen, aller selbstischen und lohnsüchtigen Regungen baren Liebe zu Gott. Ihr eigentlicher Inhalt sind Stolz und Eigenwille. Von hier aus muß natürlich auch ein anderes Licht auf die innere Entwicklung Luthers fallen, als wie es in der Darstellung Denifles sich findet. Denn gerade in der nach Denifle den Tiefstand der Entwicklung Luthers bekundenden Römerbriefvorlesung begegnet uns diese an der normalen religiösen Stellung zu Gott orientierte Auffassung von der concupiscentia. So zwingt uns nichts, die Aussagen Luthers von seinen Gewissenskämpfen im Kloster in der Beleuchtung zu erblicken, die Denifle ihnen geben möchte. Ein solches Mißtrauen, wie es Denifle besitzt, ist methodisch unberechtigt.

Luther ist ins Kloster getreten, um einen gnädigen Gott zu kriegen. Die Angst vor dem Tode und dem drohenden Gericht des dem Sünder zürnenden Gottes hat ihn dem Mönchtum zugeführt, in dem er hoffte, Vergebung der Sünden und Seligkeit zu erlangen. Das wissen wir aus den Angaben des späteren Luther. Wir haben keinen Grund, die Richtigkeit dieser Angaben in Zweifel zu ziehen. Viele sind in jenen Tagen mit dieser Absicht ins Kloster eingetreten. Luther, der noch kein Theologe war, als er das Kloster aufsuchte, hat aus denselben Motiven heraus und mit denselben Erwartungen dem Mönchtum sich zugewandt, wie viele seiner Zeitgenossen. Daß die von der Kirche geduldete Praxis, im Orden besondere Segnungen und Heilsgaben zu suchen, auch an der Theorie einen Anhalt hatte, braucht hier nicht ausgeführt zu werden.[54]) Das Motiv des Eintritts Luthers ins Kloster kann, selbst wenn es,

gemessen an der Kirchenlehre, eine Verirrung gewesen n
nicht kritisch verdächtigt werden.

Wir besitzen auch aus der Zeit des Klosterlebens Lut Äußerungen aus seiner eigenen Feder, die erkennen lassen, der Gedanke an Tod und Gericht Gottes ihn aufs tiefste wegt hat. Das Wort, daß das Antlitz des Herrn über ist, ist ein schreckliches Wort. Alles liegt nackt da vor sei Auge, und Gott ist den Übeltätern ganz gegenwärtig. E schrecklich zu denken, daß Gottes Majestät ihr Antlitz denjen zugekehrt hat, die Böses tun.[55] Er glaubt nicht, daß ein sunder es fertig brächte, um allen Ruhm und um alle Sc der Welt einen plötzlichen Tod mit in den Kauf zu neh Wenn man wüßte, daß man derartig plötzlich sterben wi und um den Preis der ganzen Welt von solchem Ende loskaufen könnte, würde man es gern tun. Man sieht Schr über Schrecken bei solchem plötzlichen Tode.[56]. Tod und Ge Gottes füllen Luthers Seele mit Schrecken. Denn vor G Antlitz erblickt er seine strafwürdige Sünde, die dem Gottes nicht verborgen bleiben kann. Man braucht nach Äußerungen Luthers zu suchen, um sich davon zu zeugen, daß wirklich der Gedanke an den richtenden Gott Entsetzen eingeflößt hat. Man wird darum auch in den sagen des späteren Luther, die dem jungen Mönch diese Se stimmung zuschreiben, eine richtige Erinnerung niedergelegt fin Man braucht auch nicht, um diese Stimmung sich begre zu machen, zunächst an krankhafte körperliche Veranlagun denken. Daß die Art, wie sie sich äußert, mit krankh Dispositionen zusammenhängen konnte, daß die scheinbar vermittelt und plötzlich Luther heimsuchenden Angstanfälle k haften körperlichen Zuständen entsprungen sein können, ist mög Daß die Anfechtungen auf seinen körperlichen Zustand zu gewirkt haben, ist wahrscheinlich. Die Angst selbst wu aber in der lebendigen Überzeugung von dem gerechten Ge des lebendigen Gottes und in der Erkenntnis von der würdigkeit und Strafwürdigkeit des mit Sünde behaf Menschen.

Wenn noch in der Psalmenvorlesung Luther vor dem Antlitz Gottes erbeben konnte, dann wird dies nicht bloß für die erste Zeit seines Aufenthalts im Erfurter Kloster vorausgesetzt werden dürfen, worauf ja schon die ihn schwer erschütternden Ereignisse unmittelbar vor dem Eintritt ins Kloster führen. Man darf es ihm nun auch glauben, daß er die dem Orden zu Gebote stehenden Heilsmittel ernst und eifrig benutzt hat. Wenn er später sagt, er habe durch ein Übermaß von Kasteiungen sich den Himmel verdienen wollen, so kann man dies nicht rundweg bezweifeln. Daß diese Angabe nicht mit der offiziellen, von Luther vor seinem „Abfall" noch gekannten Theorie von der Bedeutung und den Aufgaben des Mönchtums ganz sich deckt, beweist nichts. Denn als er ins Kloster eintrat, war er noch kein Theologe. Daß aber die Absicht, die Luther mit seinem Eintritt in den Orden und mit seinen mönchischen Werken verknüpfte, vielen anderen Mönchen eignete, wissen wir zur Genüge aus der mönchischen erbaulichen Literatur. Und die psychologische Situation, in der er sich befand, macht es verständlich, daß er es nicht leicht nahm mit den Kasteiungen und Demütigungen des mönchischen Lebens. Ein Übermaß in der Ausübung der Kasteiungen ist von vornherein wahrscheinlicher, als Lässigkeit und „Diskretion". Die strenge Beobachtung der Ordensregel durch Luther ist auch von Gegnern anerkannt worden. Flacius erzählt im Jahre 1549, daß er im Jahre 1543 einen früheren Klosterbruder Luthers, der dem Papsttum treu geblieben war, habe sagen hören, daß Luther es ernst genommen habe mit der Beobachtung der Ordensregel.[57]) Dem Nathin ist Luther als ein zweiter Paulus erschienen.[58])

Daß Luther wenigstens in der ersten Zeit seines Klosterlebens schweren Kasteiungen sich unterworfen hat, wagt schließlich auch Denifle nicht ganz in Abrede zu stellen.[59]) Aber er meint doch, habe Luther zuviel getan, so sei dies seine Schuld. Er habe gegen die Tugend der Diskretion gefehlt, die von allen anerkannten Lehrern des geistlichen Lebens gefordert würde.[60]) Aber da der Begriff der Diskretion das Urteil über das rechte

Maß nicht objektiv feststellt, vielmehr eine Entscheidung ohne Rücksichtnahme auf das individuelle Gewissen nicht kennt, so wird, je gewissenhafter die Beobachtung der inneren Regungen ist, die Diskretion um so enger begrenzt. Daß hier ein Spielraum für eine mattere und stärkere Anspannung gelassen war, ersieht man auch aus den von Denifle anerkannten Lehrern. Denn wenn Cassian erklärt, jeder müsse bei den Abtötungen auf die Fähigkeit der Kräfte sowohl seines Körpers als auch seines Alters blicken[61]), so kann diese Mahnung die Energie zur Ausübung der abtötenden Werke sowohl mäßigen wie anspannen. Wenn ein junger, an Entbehrungen gewöhnter Mensch wie Luther ins Kloster trat mit dem festen Willen, den Ernst des mönchischen Lebens ganz in sich aufzunehmen, konnte er sehr wohl, ohne gegen die Diskretion zu verstoßen, den Versuch wagen, hinter keinem der Ordensgenossen in der Askese zurückzustehen. Ob er seinen Fähigkeiten zu viel zutraute, konnte er von vornherein nicht wissen. Das konnte erst längere Erfahrung zeigen. Aus dem Übermaß der Kasteiungen aber entspringende Unlust zu asketischen Übungen mußte geradezu als Versuchung empfunden werden, die es zu überwinden galt, der man jedenfalls nicht nachgeben durfte. Eine sichere Schranke gegen das Übermaß oder auch eine feste Anleitung zur Diskretion enthielten solche Anweisungen nicht. Und wenn, was Denifle ebenfalls gegen Luther hervorhebt, Gregor der Große den Satz aufstellt, daß durch die Enthaltsamkeit die Gelüste des Fleisches zu töten seien, nicht aber das Fleisch selbst[62]), so mußte auch ein solcher Satz einem Mönch, dem die Begierlichkeit ein ernstes Gewissensanliegen war, zum Anlaß werden, in der Enthaltsamkeit nicht lässig zu werden. Denn solange die Gelüste des Fleisches sich regten, oder wenn sie immer wieder auftauchten, war Enthaltsamkeit geboten. Und was der von Luther gekannte und gepriesene Gerhard von Zütphen[63]) in seiner Schrift de spiritualibus ascensionibus fordert, daß man die Begierlichkeit durch Fasten, Lesung und häufige Herzenszerknirschung niedertreten müsse, so fehlt es auch hier an einer sicheren Abgrenzung der Diskretion; und ein mit der Begierlich-

keit ringendes Gewissen mußte durch ein solches Wort gerade zu „häufigen" Kasteiungen veranlaßt werden. Zwar tritt Gerhard, wie Denifle ausführt, für das Maßhalten ein.[64]) Aber er gibt doch in diesem Zusammenhang der Überzeugung Ausdruck, daß je nach der Leistungsfähigkeit der Menschen das Maß verschieden ist, während es in allen nur ein Ziel der Enthaltsamkeit gibt. Wie soll also die Diskretion normiert werden? Die Begierlichkeit soll doch mit Füßen getreten werden, und die Leistungsfähigkeit der Menschen ist verschieden. Je fester man auf das Ziel schaute, und je ernster man es mit dem Zweck der Abtötungen nahm, je mehr man eben darum auch seiner Leistungsfähigkeit glaubte zutrauen zu dürfen, desto näher lag das „Übermaß". Statt also Luther eigenmächtige Kasteiungen und ein Vergehen gegen die Tugend der Diskretion vorzuwerfen, wäre es richtiger gewesen, auf die fließenden Grenzen dieser Diskretion und auf den Gewissensernst des jungen Mönches aufmerksam zu machen. Daß Luther seine Leistungsfähigkeit überschätzt hat, ist gewiß. Seine Gesundheit hat unter seinen Kasteiungen gelitten. Aber daß er einen dauernden Schaden davontragen würde, konnte er nicht wissen. Und daß eine Schwächung des Leibes nichts zu bedeuten hatte, wenn nur die Begierlichkeit des Fleisches bezwungen wurde, war ihm gewiß, und konnte er auch angesichts der mönchischen Anweisungen und ihrer Praxis ruhig hinnehmen, vollends angesichts des Gottes, der Leib und Seele verderben konnte in die Hölle.

Die Kasteiungen hielten Luther nicht, was sie ihrer Absicht nach halten sollten. Immer wieder mußte er den Kampf mit den Regungen des Fleisches aufnehmen. Nicht als wäre Luther ein „Sünder" vor anderen gewesen. Aber er entdeckte überall sündige Regungen. In seinem Kommentar zum Galaterbrief von 1535[65]) schreibt er, daß alle Heilmittel, die er im Kloster ergriffen hatte, die Begierlichkeit nicht hatten ersticken können. Er sah eine Sünde neben der andern, den Unwert aller seiner Werke. Wenn man schon lange vor dem von Denifle und Grisar markierten Jahre 1530 in seiner ersten Psalmenvorlesung sieht, wie er überall Sünde erblickt, wie

er selbst dort, wo man den Forderungen Gottes nachgekomme ist, meint Mängel erblicken zu müssen, wie er dessen gedenk daß der Mensch gar nicht wissen kann, wie oft und wie seh er dem Willen Gottes zuwider gehandelt hat, wie Gott vo uns alles nach Gewicht, Zahl und Maß einfordert, wir abe hier zurückbleiben müssen[66]), dann begreift man, daß die Kaste ungen ihm nicht geben konnten, was er von ihnen erwarte und erwarten durfte. Wenn aber noch der Mönch Luther s sprechen kann, dann brauchen uns die Bekenntnisse des spätere Reformators nicht befremdlich zu sein und den Anlaß zu ein vernichtenden Kritik zu geben. Daß wir solche Erlebnisse scho in die erste Klosterzeit verlegen dürfen, erhellt auch aus de Erzählung über die Primiz. Hier war der richtende Gott ih greifbar nah. Hier kann sich auch Luthers Gedächtnis nic geirrt haben. Die Randnotizen zum Lombarden, die noch d katholische Erbsündenlehre bekunden, könnten ja zweifelha machen. Aber man darf nicht Luthers Theologie und dere Werden einfach mit seiner religiösen innersten Entwicklung un Erfahrung identifizieren.[67]) Man wird die schweren Erschütt rungen schon in die erste Zeit verlegen dürfen.

Die Umgebung hatte kein rechtes Verständnis für diese Mönch, der immer wieder von Anfechtungen heimgesucht wurd Das berichtet freilich der spätere Luther. Aber unglaubwürd ist diese Nachricht nicht. Denn wenn wir gesehen haben, da im allgemeinen die bisher ins Auge gefaßten Angaben über da Leben im Kloster Vertrauen verdienen, daß weder aus dem Wor laut seiner Äußerungen und aus seiner psychologischen Situatio noch aus den Anweisungen der mönchischen Schriftsteller und a der Ordenspraxis durchschlagende Argumente gegen die Darste lung des späteren Luthers gewonnen werden können, dann wi man auch keinen Grund haben, diese Äußerung in das Rei der Fabel zu verweisen. Hausrath begründet das mangeln Verständnis der Umgebung Luthers für seine geistlichen A fechtungen damit, daß die pathologische Grundlage, der Kam in seinen Arterien und die Verstimmung seiner gepeinigt Nerven verborgen blieb.[68]) Diese Erklärung wird aber jede

falls durch die vorhandenen Quellen nicht nahegelegt. Vielmehr stimmen darin die späteren und früheren Äußerungen zusammen, daß geistliche Anfechtungen das Motiv und die Ursache dieser Haltung Luthers waren. Aber selbst wenn — was freilich nicht nötig ist — solche Anfechtungen, wie die von Luther erwähnten, nur auf pathologischer Grundlage verständlich wären, so müßte diese Erwägung ausgeschaltet werden, wenn man das Verhalten der Umgebung Luthers zu Luther erklären will. Denn diese Fragestellung lag sowohl ihr wie Luther fern. Was Luther erschreckte, konnte nur geistlich oder dämonisch gedeutet werden. Fehlte das Verständnis für die Qual Luthers, dann heißt dies, daß die Vorstellung vom Gericht Gottes und der Sündigkeit des Menschen Luther ganz anders bewegte wie seine Umgebung. In der inneren Stellungnahme wird man also das Motiv zu suchen haben.

Daß nun Christus Luther vornehmlich als strafender Richter erschienen ist, wie er ebenfalls später mitteilt, ist keineswegs unwahrscheinlich. Es ist freilich gerade diese Äußerung Luthers von seinen heutigen katholischen Gegnern heftig angegriffen worden. Die Predigt seiner Tage, die Luther für dieses Christusbild verantwortlich macht, hätte dazu keinen Anlaß geboten. Aber wozu dann die gerade von Bernhard gepriesene Vermittelung der die Not des Sünders mit erlebenden und sie flehend vor Christus bringenden gnadenreichen Maria? In der Literatur aus der Zeit Luthers, bei Gegnern wie Clichtove und Schatzgeyer, wie namentlich bei seinem Erfurter Lehrer Paltz, findet man denselben Lobpreis. Und wenn auch der auf dem Regenbogen thronende Christus als der Heiland angesprochen werden darf, so sind doch die Voraussetzungen seines gnädigen Blickes die genugtuenden Werke des Sünders. Und wenn man nun wie Luther in eben diesem Werke immer wieder den Unwert erkannte, wenn man in allen Ernst der Genugtuung immer wieder die Sünde einschleichen sah, oder wenigstens — um die Farben der späteren Aussagen zu vermeiden und in der Darstellung der Randbemerkungen zum Lombarden zu bleiben — den Willen der versuchenden Begierlichkeit nachgeben sah[69]),

wo blieb dann der Trost des Regenbogens? Daß der gerad im Kloster in die Heilsordnung der nominalistischen Theologi eingeführte Luther, vorausgesetzt, daß er stets wieder an de Zulänglichkeit seiner Werke irre werden mußte, auf Christu und das letzte Gericht nicht mit Zuversicht blicken konnte, is selbstverständlich. Heiligkeit und Barmherzigkeit in der Perso des Richters zusammen zu schauen, konnte ihn nicht eine Theologie lehren, die neben der Christologie eine Marialogie hatte und die vor dem richtenden Heiland die genugtuenden und ver dienstlichen Werke einschob. Ob es zutreffend ist, daß ma Luther in seiner Jugend Christus immer nur als den strenge Richter gezeichnet habe, mag dahingestellt bleiben. Das wir man aber nicht in Abrede stellen können, daß das Christusbild wie es der Katholizismus, in dem Luther aufwuchs, zeichnete keineswegs geeignet war, die Schrecken zu dämpfen, die ih erfüllten, wenn er des Antlitzes Gottes gedachte und sich da von überzeugen mußte, daß er auch in dem nach Gottes Wille vollzogenen Werke unvollkommen blieb [70]). Ja wenn man nich betrübt und demütig sein kann, nicht sich zu fürchten verma und dergleichen mehr, so ist gerade dies ein Anlaß, ängstlic und besorgt zu werden [71]); denn die Sünde lauert vor der Tü

Nun standen freilich noch andere Mittel zu Gebote al Kasteiungen und Werke: das Bußsakrament mit seiner Beicht Reue und Absolution. Luther hat sich eifrig dieses Mittel bedient. Er hat an die Kraft des Sakramentes fest geglaub Die wahre Reue zu leisten, wie sie seine Lehrer, die modern verstanden, war weder Luther noch ein anderer in der Lag Denn diese völlige Zerknirschung, die nicht bloß die Furcht vo der göttlichen Strafe, sondern zugleich die Liebe zu Gott i sich beschließt, die unbedingte Liebe zu Gott und den da aus erwachsenden Haß des also sich Zerknirschenden gegen di Sünde, konnte Luther sich nicht erkämpfen. Eine solche Ze knirschung, also vollkommene Reue, von sich zu behaupten, wag er nicht einmal in der Psalmenvorlesung. Wenn Denifle Luthe mit diesem Bekenntnis eine Falle meint legen zu können, s übersieht er, daß Luther gerade deswegen, weil er analog wi

bei seinen Kasteiungen die Forderung der wahren und vollkommenen Reue so bitter ernst nahm, sich scheut, sich als einen solchen Büßer zu bekennen. Aber die theologische Schule, in die Luther eingeführt wurde, erkannte auch der unvollkommenen Reue (attritio), die an der Furcht vor der göttlichen Strafe erwächst, Bedeutung zu. Das Sakrament ergänzt dann den Mangel der Reue. Vom Sünder wird nur verlangt, daß er tue, was an ihm ist. Tut er das Seinige, dann versagt ihm Gott nicht die Gnade[72]). Diese Formel[73]) konnte den sittlichen Ernst schwächen, aber auch immer wieder zum Tun antreiben. An der Richtigkeit der Formel und der ganzen nominalistischen Theorie[74]) hat Luther damals nicht gezweifelt[75]), weder am facere quod in se est noch an der Wirkungskraft des Sakramentes. Wenn noch 1514 diese nominalistische Anschauung in ihrer richtigen Bedeutung von Luther vorgetragen wird, dann hat er vollends in einer Zeit, als er erst in die Theologie eingeführt wurde, an diese Theorie sich gehalten. Was die Kirche forderte, die Inanspruchnahme des Bußsakramentes, und wie die Schultheologie sie nahelegte, beidem kam Luther nach.

Aber wiederum mußte er erkennen, daß die verheißenen Wirkungen doch ausblieben. Wenn schon die Formel facere quod in se est Zweifel zurücklassen konnte, ob man auch wirklich das Seinige getan habe und also die sakramentale Gnade erhoffen dürfe, so mußte Luther nach dem Vollzug des Bußsakramentes die Entdeckung machen, daß wenigstens in ihm die Sünde immer noch eine Macht sei und auch dieses Heilsmittel der Buße versage. Buße gehörte ihm zu den bittersten Wörtern der Schrift[76]). Wie stand es also nun mit der heiligenden Gnade, die doch die sakramentale Vorbereitung und das Sakrament verhießen? Luther hat so fest an die Wirksamkeit des Sakramentes geglaubt, daß er nach dem Sakramentsempfang sich nicht als einen den übrigen gleichen Sünder ansehen wollte. Da er bereut und gebeichtet hatte, glaubte er sich den übrigen, d. h. den vor dem Sakrament Stehenden vorziehen zu dürfen. Er glaubte durch das Sakrament alle Sünde hin=

weggenommen, auch innerlich [77]). Wenn Denifle vom Stand punkt seiner Theologie oder, was dasselbe ist, der „gesunden Theologie des Mittelalters aus Luther wiederum angesicht dieser Äußerung seinen maßlosen Stolz und seine theologisc Unwissenheit vorwirft, berücksichtigt er nicht, daß Nominalis mus und Thomismus das Sakrament durchaus verschiede werten, und bedenkt er nicht, daß Luther erst ein werdend Theologe war, Laie oder Halblaie in theologischer Beziehun aber auf keinen Fall ein Theologe mit einem durchgebildete Wissen und Urteil. Das ist ein Moment, vor dem nicht blo Einwände bedeutungslos werden, wie sie Denifle erhebt, so dern es wird es uns auch nicht auffällig erscheinen lassen, wen in Luther Spannungen zwischen seiner Frömmigkeit und sein Theologie auftauchen sollten. Der die in Erfurt gelehr Theologie in sich aufnehmende Luther erarbeitete sich eine The logie, die auf einem andern Boden gewachsen war, als d Erfahrungen, die Luther schon frühzeitig im Kloster machte [78] So konnte er auch der Wirkungskraft des Sakramentes nic froh werden. Die Sünde war doch nicht weggenommen. E kämpfte mit den Vorstellungen, die die Theorie ihm nahebracht und dem, was sein Gewissen ihm sagte [79]).

Nun wird man freilich nicht annehmen dürfen, daß Luth damals in ständiger Unruhe und Verzagtheit gewesen sei. Der wenn je, glaubte er damals felsenfest an die Segnungen d Mönchtums. Daß der Orden und das Bußsakrament ihn zu mindesten beschwichtigt haben, dafür haben wir auch Ande tungen aus seiner eigenen Feder. Er berichtet einmal, er ha unter den Chören der Engel zu sein geglaubt. [80]) Wir hab es freilich hier mit einer in der Mönchsliteratur üblichen Mönch phrase, nicht mit einer von Luther selbst gebildeten Formel tun. Aber wenn noch der spätere Luther Erinnerungen selige Stunden im Kloster hat und, schon längst mit dem Mön tum zerfallen, der mönchischen Redeweise sich bedienen kan dann wird man diesem Bekenntnis doch historischen Wert b messen dürfen, und vielleicht noch mehr Wert, als wenn es a der frühesten Zeit Luthers stammte. Das Kloster ist nicht schled

hin eine Stätte der Pein für ihn gewesen. Als er Profeß getan, wird er gewiß die Wünsche seines Priors, Beichtvaters und Konventes als sachlich berechtigte hingenommen und sich selbst glücklich gepriesen haben. Als er als junger Mönch das Barfüßerkloster zu Arnstadt besuchte und des Dr. Henricus Kühne Lobpreis des mönchischen Lebens und seiner Segnungen hörte, „sperrten" er und die anderen jungen Mönche „Maul und Nasen auf, schmatzten auch für Andacht gegen solcher tröstlicher Rede von unserer heiligen Müncherei". [81]) Ebenfalls hat das Bußsakrament nicht ganz versagt. Denn gerade seine Äußerung aus dem Römerbriefkommentar bekundet, daß er jedenfalls vorübergehend Erquickungen gefunden hat. Er hat geglaubt an die Kraft des Sakramentes und gemeint, die Wirkungen des Sakramentes an sich zu erfahren.

Aber die beruhigende Wirkung des Bewußtseins der Zugehörigkeit zum Orden, der Kasteiungen und des Bußsakramentes hat nicht vorgehalten. Er erkannte sie doch als Illusion, weil doch die Sünde vor seine Seele trat und das Gericht Gottes ihm drohte. [82]) Ob in geradliniger Entwicklung die Beschwichtigungen immer seltener geworden, die Ängste immer mehr gewachsen, vermögen wir ebensowenig zu konstatieren, wie eine Zeitangabe für den „Tiefpunkt" dieser Entwicklung zu machen. Hausrath meint [83]), die eigentlich schlimme Zeit sei erst nach seiner Priesterweihe, also nach bereits längerem Aufenthalt im Kloster, hereingebrochen. Denn in den Schilderungen, die Luther von seinen Werkdiensten später gebe, gedenke er auch des täglichen Messehaltens. Hausrath kann möglicherweise recht haben, zumal die erste Zeit des Klosterlebens für Luther auf Grund allgemein psychologischer Erwägungen die relativ ruhigste gewesen sein muß. Aber zwingend ist die von Hausrath gezogene Schlußfolgerung nicht. Denn der spätere Luther kann im Rückblick auf sein Klosterleben allen Werkdienst — und für den Reformator war ja gerade die Messe ein Werkdienst — zusammengezogen haben, ohne einen bestimmten Zeitabschnitt seines Klosterlebens ins Auge zu fassen. Daß der Werkdienst der Messe ihn besonders gepeinigt habe, sagt Luther nicht. Daß

die eigentlich schlimme Zeit erst nach der Priesterzeit ein
habe, kann dann nicht mehr mit Sicherheit behauptet w
Vollends nicht, wenn man der Tröstungen gedenkt, die ih
Novizenmeister brachte. Auf chronologische Angaben un
den Versuch, die Entwicklung hier straff zu zeichnen, muß
demnach verzichten. Dazu fehlt es uns an urkundlichem Q
material. Und wenn man erwägt, wie plötzlich die furcht
Schrecken[84]) ihn heimgesucht haben, so ist es sehr wohl m
daß der psychologische Tiefpunkt nicht am Ende der Entwi
gelegen hat, daß Luther auch nach diesem Tiefpunkt noc
den Segnungen des prinzipiell nicht angetasteten Mönc
und des Sakramentes sich hat beschwichtigen lassen. Wir k
nur die Entwicklungsmomente konstatieren.

Als er sich in die Theologie vertiefte, trat ihm noch ein
beunruhigendes Element nahe. Noch vor der Priesterweih
den Schriften eines Occam, d'Ailli und Biel sich beschäftige
wurde er von dem Zweifel befallen, ob er überhaupt z
von Gott Erwählten gehöre. Auch hier hat er offenba
Gedanken mit einer ganz anderen Wucht erfaßt, als
ihm nahegebracht wurde. Gerade den die thomistische Pr
nationslehre auflösenden Elementen in der Prädestination
z. B. eines Biel ist Luther fern geblieben. Die Neutralisi
der Prädestination durch die allgemeine Kausalität Got
allem Geschehen und in allen Kreaturen[86]) und die Läh
der Energie der auf das übernatürliche Heil bezogenen
destination durch das bonum meritorium und das f
quod in se est[87]) oder die nur jener ersten Kausalit
dürfende Vorbereitung zur Aufnahme des Gutes Gotte
auf Luther nicht gewirkt. Er sah die Prädestination oh
nominalistische Verkleidung eines Biel, oder vielmehr -
Termini hat er gelernt, wie das der Römerbriefkomm
bekundet — er sah hinter dieser Verkleidung das Erschr
des prädestinatianischen Willkürwillens Gottes und der no
listischen Theorie, daß man nicht sicher sein könne, die
zu besitzen, und daß die Eingießung der Gnade von der W
Gottes abhänge. Wenn nun weder die Abtötungen der

ungen noch das Absolutionswort des Sakraments, weder die kirchliche Institution noch die theologische Theorie, die er als junger Mönch kennen lernte, die Zusagen hielten, die er auf Grund der weit verbreiteten Erwartungen und auch auf Grund der Erklärungen seiner theologischen Lehrer erhoffen durfte, dann mußte die Prädestinationslehre seine Anfechtungen steigern. Denn nun konnte die Erfolglosigkeit seines ernsten Strebens den Gedanken in ihm wecken, daß er überhaupt nicht zu den von Gott Erwählten gehöre. Wenn man überhaupt einen Tiefpunkt in der Entwicklung Luthers fixieren will, dann wird man an diese durch den Prädestinationsgedanken verschärften Anfechtungen denken müssen. Dafür spricht eine ganz andere Wahrscheinlichkeit als für die von Hausrath aufgestellte Vermutung, daß die schlimme Zeit Luthers erst mit dem Lesen der Messe begonnen habe. Einen Zeitpunkt anzugeben ist freilich auch hier nicht möglich. Daß aber Luthers spätere Äußerungen, er habe die Qualen der Hölle erlebt, Gott sei ihm grausam erschienen und der Gedanke an die Existenz eines Gottes sei ihm schrecklich gewesen, nicht unglaubwürdig und nicht als maßlose Übertreibungen anzusehen sind, wird man gewiß annehmen dürfen. Zugleich wird man aber sich davon überzeugen dürfen, daß schon der ringende und hartangefochtene Mensch, der eben in dieser Zeit in die nominalistische Theologie hineinwächst, innerlich über sie hinauswächst. Derselbe Luther, der gläubig hinnimmt, was seine Lehrer und die von ihm gelesenen Werke ihm vortragen, widerlegt sie durch sein Sündenerlebnis und den Ernst, mit dem er die Voraussetzungen dieser Theologie zu verwirklichen trachtet. In den Nominalismus sich einwurzelnd ist er doch kein echter Nominalist. Gerade seine Reaktion auf den Prädestinationsgedanken beweist, daß von Haus aus ein antinominalistisches Element in Luther vorhanden ist.

Wie Luthers Kampf enden würde, war im Jahre 1508 nicht vorauszusehen. Aus dem Frühjahr 1509 (15. März) haben wir eine briefliche Aufzeichnung aus seiner eigenen Feder, die ihn uns in ruhiger und zuversichtlicher Stimmung zeigt und einen frohen Ausblick in die Zukunft gewährt. Luther

hat in der Zwischenzeit eine Wandlung erlebt; eine Krise li
hinter ihm, und ein freundliches Licht steht vor ihm. Ob m
sagen darf, daß die Krise seines Lebens hinter ihm liegt, m
noch dahingestellt bleiben. Aber er schaut auf einen siegrei
vollendeten Kampf zurück. Er teilt seinem Freund Braun mi
daß es ihm gut geht. Aber der mit dem Lehrauftrag für d
Philosophie betraute Luther möchte am liebsten von vornherei
der Theologie sich zuwenden, und zwar der Theologie, die de
Kern der Nuß, das Mark des Weizens und das Mark de
Knochen erforscht.[88]) Denifle hat auch aus dieser Äußerun
Luthers ein Argument gegen die Schilderung von dem sich schwe
kasteienden Luther in Erfurt gewonnen. Wäre die späte
Selbstaussage Luthers und wäre die Zeichnung der Luther
legende richtig, dann müßte man einen leiblich ganz geschwächte
Menschen vor sich sehen, der nicht den Plan fassen könne, i
schwierige wissenschaftliche Aufgaben sich zu vertiefen. Abe
Denifle hat Luther einen fremden Gedanken unterstellt. Den
Luther sagt nur, daß er keine Befriedigung in der Philosophi
finde und eine Theologie vorgezogen hätte, die lebensvoll i
und auf das Wesentliche geht, die also innerlich ist und nich
mit Außendingen sich befaßt wie die Philosophie. Doch ma
braucht bei diesem Einwand Denifles nicht sich aufzuhalte
Viel wichtiger ist die Tatsache, daß wir hier ein urkundliche
Zeugnis dafür haben, daß Luther von einer Theologie wei
die bis auf das Mark im Knochen durchdringt. Und wenn
hier ebenfalls von seinem Gott als dem sanften Führer z
Ewigkeit sprechen kann, so erhellt auch daraus, daß Ruhe u
Frieden ins Herz des Kämpfers eingezogen sind. Eine En
scheidung ist schon vor dem Frühjahr 1509 gefallen.

Aber welche Entscheidung? Diese Frage zu beantwort
reicht Luthers Brief nicht aus. Wir sehen uns wieder a
Zeugnisse aus späterer Zeit angewiesen. Doch die Frage, w
durch die positive Entscheidung herbeigeführt wurde und wor
die Entscheidung bestanden habe, ist schwerer zu beantwort
als die Frage, was ihm die schweren Stunden in Erfurt b
reitete. Die Antworten gehen hier weit auseinander. D

brund liegt sowohl in den Selbstaussagen des späteren Luther wie in den ersten theologischen Schriften, die wir aus seiner Feder besitzen. Denn während die ersten schriftlichen theologischen Niederzeichnungen Luthers so starke Anlehnungen an die herkömmliche Theologie bekunden, daß Denifle Luther in dieser Zeit als einen guten Katholiken betrachtet und erst seit 1514 eine akatholische Theologie im Werden sieht, haben andere, des späteren Luther Aussagen über die entscheidende Wendung seines Lebens zur Grundlage machend, schon in das Wintersemester 1508/09 oder gar früher die Krisis seines Lebens und das plötzliche beglückende Auftauchen der reformatorischen Erkenntnis verlegt. Je schwieriger es ist, die urkundlichen Zeugnisse Luthers mit den späteren Aussagen auszugleichen, je unwahrscheinlicher es ist, daß diese späteren Aussagen schlechthin legendär sind, desto schwieriger ist es, ein deutliches Bild zu zeichnen. Nun wird man ja freilich angesichts dessen, was die Entwicklung Luthers bisher zu erkennen gab, voraussetzen, daß Luther in religiöser Beziehung weiter ist als in theologischer. Wenn er darum noch nach 1509 sich als einen katholischen Theologen entpuppen sollte, so würde das noch kein absolut zwingender Beweis gegen die Annahme sein, daß er vor 1509 ein entscheidendes, möglicherweise nicht bloß über den Nominalismus, sondern auch über den Katholizismus hinausführendes Erlebnis gehabt haben kann. Aber es gibt auch davon abgesehen Bedenken genug, die bestehen bleiben, auch wenn man überzeugt sein darf, daß Luthers religiöse und theologische Entwicklung nicht im gleichen Schritt sich vollzogen hat.

Daß Luther schon während des Ringens im Kloster Tröstungen fand, die nicht dem den sittlichen Ernst gefährdenden Moralismus des Werkdienstes entstammten und ebenfalls nicht mit der Magik eines äußerlichen Sakramentalismus zusammenhingen, wird berichtet und braucht nicht angezweifelt zu werden. Wir können aber nicht angeben, wie weittragend und wie anhaltend diese Tröstungen waren. Die Schrift hat ihm jedenfalls damals nicht geholfen. Er hatte, mochte er sie auch eifrig lesen, keinen Schlüssel zu ihrem Verständnis. Daß er in seinem

Lehrer Usingen einen Berater hatte, dessen Hilfe wertvoll w geht aus einer brieflichen Notiz aus dem Jahre 1516 hervor Aber mehr können wir mit dieser Notiz nicht anfangen. M lanchthon teilt uns dann mit, daß nach mündlichen Äußerun Luthers ein alter Mönch den angefochtenen Luther auf die B deutung des Glaubens aufmerksam gemacht habe und den S des apostolischen Symbols: „Ich glaube die Vergebung d Sünden" herausgehoben habe, einen Satz des Glaubensbeken nisses, der nicht weniger ernst zu nehmen sei, als die ander Sätze [90]). Er verstärkte seine Mahnung durch den Hinw auf eines der Worte Bernhards über das Gerechtfertigtwerd aus Glauben [91]). Bezogen auf die individuelle Sündenvergebu konnte dieser Zuspruch wohl beruhigend wirken. Sah sich ab Luther vor die nominalistische Fassung des Glaubens geste und die von Biel [92]) gegebene Antwort auf die Frage, ob m erkennen könne, daß man die Gnade habe, so mußte die B ruhigung doch wieder illusorisch werden. Denn Glaube u Zuwendung der Gnade standen verbindungslos nebeneinand Die Zuwendung der Gnade war aber das Entscheidende. E andermal hat dem ob der Unvollkommenheit seiner Zerknirschu gequälten und durch das Absolutionswort nicht getröstet Luther sein „Lehrer", vielleicht sein Novizenmeister, entgege gehalten, der Herr habe uns geboten zu hoffen. Das Wo „geboten" habe Luther ergriffen und aufgerichtet. Aber es w doch nur die Hoffnung geboten; Zuversicht und Gewißheit wa nicht in Aussicht gestellt. Und die nominalistischen Erörterung über die Hoffnung [93]) wären vollends nicht geeignet gewese dieser Hoffnung eine weitreichende Bedeutung im Kampf geg Anfechtungen zu verleihen. Luther redet zwar von dem „wahr Christen" unter der Kutte, und er ist seinem Tröster dankb geblieben. Wie weit aber sein Trost gereicht hat, ist nicht e kennbar. Doch daran wird man festhalten dürfen, daß Luth in seinen Anfechtungen einen Zuspruch erhielt, der andere Wurz hatte als der Trost des Ordens und Sakramentes. Viellei hat er auch diesen Zuspruch tiefer aufgefaßt als er geme war. Dann wäre er durch solchen noch aus dem katholisch

Verständnis des Christentums stammenden Zuspruch weitergeführt worden, als ihm selbst damals bewußt war; dann wäre auch dem, was er aus späterer Erinnerung heraus mitteilt, größere Bedeutung beizumessen. Aber wir befinden uns hier ganz auf dem Gebiete der Vermutungen. Wie Luther wirklich olchen Zuspruch, als er ihm zuteil wurde, aufgefaßt hat, wie ief er gewirkt hat und wie Luther ihn mit der Theologie, die r in sich aufnahm, verknüpfte, vermögen wir nicht zu sagen. Es bleibt nur die allgemeine Tatsache, daß er hin und wieder inen Trost fand, der nicht auf der Linie des Sakramentalismus nd Moralismus lag.

W. Köhler meint, gerade im Hinblick auf die trostreichen Ermahnungen des Novizenmeisters oder jenes feinen alten Mannes, uther habe innerhalb der römischen Kirche aus Kräften, die ie zu bieten hatte, seine Heilsgewißheit gefunden. Luther sei icht der Revolutionär, der in schneller Entscheidung die Brücke inter sich abbrach; der geängstete Mönch begehrte Frieden für ich und nur für sich. „Die Welt war ihm tot, und gierig og er jeden Tropfen Erquickung ein, den seine Kirche, von er er die Seelenruhe begehrte, ihm bieten konnte. So die Worte des Apostolikums, so den Begriff der Hoffnung, so nderes."[94]) Natürlich meint Köhler nicht, daß Luthers Christenumsverständnis nicht über das des Katholizismus hinausgekommen wäre, und daß sein Werden und Sein nur vom mittelalterlichen Gesichtswinkel aus zu betrachten sei. Aber ihm tellen sich die Zusammenhänge mit der römischen Kirche doch o eng dar, daß er ihren Kräften das Verdienst zuspricht, Luther er Heilsgewißheit zugeführt zu haben.[95])

Nun kann man sich ganz gewiß nicht auf den mehr naiven Standpunkt der alten Forschung zurückversetzen. Das macht chon die von Denifle geübte Kritik unmöglich. Aber jedenfalls hat Luther nicht aus den Kräften, über die der Katholizismus verfügte, und nicht schon jetzt, die Heilsgewißheit gewonnen. Denn die Heilsgewißheit, die ja als wesentliches Stück des reformatorischen Glaubensbegriffs gilt, hatte Luther noch nicht erkämpft, als er seine Vorlesung über den Römerbrief hielt,

also im Jahre 1515. Dem Satz Köhlers muß jedenfalls
Nerv ausgeschnitten werden. Denn muß man für die Z
mit der wir uns hier beschäftigen, die Existenz der Heilsgen
heit leugnen, so kann man, im Zusammenhang der Darstell
Köhlers bleibend, doch nur sagen, daß die Kräfte der römisc
Kirche Luther Trost und vielleicht auch Ruhe gebracht hab
Wenn der spätere, auf diesen Trost zurückblickende, nicht hi
risch relativ urteilende Luther vom wahren Christen unter
Kutte spricht, dann brauchen wir uns dies Urteil natürlich n
anzueignen. Die von Köhler gebotene Fragestellung ist ge
zunächst die historisch richtigere. Aber die Antwort überschre
die historisch gezogene Grenze. Ist aber die von Köhler h
für die Entstehung des lutherischen Glaubensbegriffes auf
zeigte Linie verzeichnet, dann wird man über den Dienst, d
gerade die römische Kirche Luther erwiesen hat, zu jener Z
wenigstens erwiesen hat, geringer denken. Es mußte ja a
schon festgestellt werden, daß ein sicheres Urteil über Tragkr
und Tragweite jenes Luther gewordenen Zuspruches nicht m
lich sei. Luther konnte auch das ihm Entgegengebrachte tie
aufgefaßt haben, als es gemeint war. Dann aber würde d
Dienst, den die römische Kirche Luther erwiesen, noch stär
eingeengt, und es würde jene originale Kraft, die wir sch
in seinem Ringen kennen lernten, auch in seinem Siegen
erblicken sein. Man müßte also recht früh ein auf den späte
Reformator hinweisendes und historisch nicht lediglich aus d
katholisch-mittelalterlichen Umgebung zu begreifendes Mom
in Luther voraussetzen. Jedenfalls wird man Luther psych
logisch leichter verstehen, wenn man dieser Annahme sich z
wendet, als wenn man ganz im Rahmen der römischen Kir
bleibt. Aber es wäre zunächst doch höchstens ein bloß le
mitwirkendes Motiv. Luther wird innerhalb des Kreises,
den er hineingestellt war, einen Trost gefunden haben, der d
Boden des magischen Gnadenverständnisses und des mora
stischen Verdienstgedankens nicht entstammte, und vielleicht dies
tröstenden Zuspruch mit originaler Kraft aufgegriffen hab

Ob diese Kraft von sich aus zu selbständiger Entfaltu

gelangen würde und ob die schon jetzt angedeutete Entwicklungslinie ohne weitere Beeinflussung von außen her sich verstärken würde, kann man wohl fragen; aber eine Antwort wird man nicht geben können. Tatsache ist, daß Luther später, aber immer noch relativ früh, erklärt, er wäre im Mönchtum ersoffen, wenn nicht Staupitz ihm Rettung gebracht hätte. Angesichts dieser ganz bestimmten Äußerung Luthers wird man sich veranlaßt sehen, den Wert der bisher ins Auge gefaßten Tröstung nicht allzuhoch zu bemessen. Erst durch Staupitz hat das Licht des Evangeliums aus der Finsternis in seinem Herzen zu leuchten begonnen.[96]) Luther berichtet öfters von Tröstungen, die er Staupitz verdanke. In den starken Anfechtungen Luthers erkannte Staupitz die Vorsehung Gottes, die Großes mit Luther vorhabe.[97]) Statt auf Luthers selbstquälerische Puppensünden und Humpelwerk verweist er auf die rechtschaffenen Sünden, um deren Vergebung willen Christus erschienen sei. Wenn Luther fürchtet, zum Verderben prädestiniert zu sein, so hält ihm Staupitz entgegen: „Willst du von der Vorsehung disputieren, so fange an an den Wunden Christi, so wird zugleich alles Disputieren von der Vorsehung aufhören und fallen. Wiederum wenn man ihr nachhängt und will viel disputieren, so muß Christus, sein Wort und Sakrament, weichen. Ich vergesse alles, was Christus und Gott ist, wenn ich in diese Gedanken komme, so halte ich Gott für einen Bösewicht und Stockmeister. Darum halte du dich nur an das Wort, bei demselben bleibe, in welchem sich Gott offenbart hat. Da hast du den rechten Weg deines Heils und Seligkeit, wenn du ihm nur glaubst".[98]) In welche Form Staupitz seinen Rat an Luther wirklich gekleidet hat, kann aus dieser Tischrede nicht eruiert werden. Doch hat allem Anschein nach Staupitz Luther beruhigt durch den Hinweis auf die Wunden Christi und den offenbaren Willen Gottes, und also ein Gegengewicht geschaffen gegen den strengen Richter und gegen die nominalistische Lehre vom verborgenen Willkürwillen Gottes. Dieser Trost Staupitzens, verbunden mit jener von Melanchthon berichteten Tröstung, konnte in der Tat Luther weiterführen. Aber wir wissen wiederum

nicht, ob diese Worte wirklich „reformatorisch" gewirkt haben Sie konnten auch im Sinn der mystischen Betrachtung wirken Luther selbst hat ihnen später jedenfalls nicht die Bedeutun zugeschrieben, daß sie ihn auf eine völlig neue Bahn geführ hätten. Was er später über die Entstehung der entscheidende reformatorischen Erkenntnis von der Rechtfertigung erzählt würde ebenfalls einer ausgiebigen Verwertung jener Tröstunge widersprechen. Damit ist noch nicht gesagt, daß die später vo Luther gegebene Darstellung des entscheidenden Momentes seine Entwicklung zuverlässig ist. Aber es müßte dann doch de starke Widerspruch in den Aussagen betont werden. Und wenn wir für die entscheidende Wendung eine positive Aussage Luthers haben, jedoch über die Tragweite des eben erörterten Zuspruche weder aus Luthers noch aus Melanchthons Mund wirklich greif bare und sichere Angaben erhalten, dann wird man zunächst jeden falls aus diesem Trost keine weitreichenden Wirkungen auf di innere Wandlung Luthers ableiten dürfen. Man muß mit ihn rechnen als mit einer Größe, die wirklich in das Leben Luther eingegriffen hat, die vielleicht die schlimmsten Schrecken ihr genommen hat; aber auf wie lange und in welchem Umfan muß dahingestellt bleiben.

Immerhin haben wir aber schon aus dem Jahre 1523 di positive Äußerung Luthers, daß durch Staupitz das Licht de Evangeliums in seinem Herzen zu leuchten begonnen hab Staupitz muß also, falls wir nicht Luther einen schwere Erinnerungsfehler zutrauen wollen, auf Luthers innere Ent wicklung einen starken Einfluß ausgeübt haben. Für diese An nahme haben wir ein noch früheres Zeugnis Luthers im Schreibe vom 30. Mai 1518. Hier berichtet Luther, daß er es Staupi verdanke, wenn er den rechten Begriff von der Buße gewonne habe. Einst sei in einer Unterredung Luthers mit Staupi des für Luther damals entscheidenden Begriffs Buße gedac worden. Da habe Staupitz ihn von den zahllosen und uner träglichen Vorschriften der Beichtiger auf die wahre Buße hin gewiesen, die mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Go beginne. Was jene Beichtiger als Ziel und Ende der Buß

hinstellten, habe er vielmehr für den Anfang der Buße erklärt. Luther habe dies Wort wie eine Stimme vom Himmel aufgegriffen. Es sei in ihm haften geblieben wie der scharfe Pfeil eines Starken. Er habe dann begonnen, es mit den Schriftstellen von der Buße zu vergleichen und nun gefunden, daß alles zusammenstimme. Während ihm früher fast in der ganzen Schrift nichts bitterer gewesen sei als das Wort Buße, — wenn er auch vor Gott sich vorgetäuscht habe, daß dem nicht so sei, und mit einer erheuchelten und erzwungenen Liebe es versucht habe —, so ertöne ihm jetzt nichts süßer und angenehmer als das Wort Buße. Die Gebote Gottes würden ja süß, wenn man sie nicht bloß in der Schrift lese, sondern begreife, daß man sie in den Wunden des süßen Heilandes lesen müsse.[99])

Hausrath sagt, nachdem er an diese Äußerung Luthers erinnert hat, er habe nun die Paulinischen Briefe mit diesem Trost im Herzen gelesen: „Da ward ich froh, denn ich erkannte und sah, daß Gottes Gerechtigkeit besteht in seiner Barmherzigkeit, durch welche er uns gerecht achtet und hält: da reimte ich Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß“. Luthers Bekehrung sei nun vollendet.[100])

Daß wir diese recht früh erfolgte Erklärung über die Bedeutung Staupitzens für die innere Entwicklung Luthers nicht leicht nehmen dürfen, ist selbstverständlich. Sie entstammt einer viel früheren Zeit als die Erklärung Luthers über die Bedeutung, die Römer 1,17 für ihn gewonnen haben soll. Aber dürfen wir ihr die Tragweite zuweisen, auf die Hausrath im Anschluß an sie aufmerksam macht? Das von Hausrath angeführte Zitat steht nicht in dem Brief Luthers an Staupitz. Hausrath hat vergessen, den Fundort anzugeben. Das Zitat stammt aus den Tischreden Luthers.[101]) Weder irgendwelche Zeitangabe, noch irgendwelche Beziehung auf das im Brief an Staupitz erzählte Erlebnis liegt vor. Hausrath verfährt hier also willkürlich. In einen direkten Zusammenhang mit Luthers Auffassung von der Glaubensgerechtigkeit kann demnach weder auf Grund der Tischrede, noch vollends auf Grund des urkundlichen Zeugnisses aus dem Jahre 1518 der Dienst, den

Staupitz ihm erwiesen, gebracht werden. Man kann des weitere aus jenem Brief nicht erschließen, daß die Deutung, die Staupi der Buße gab, der unmittelbare Anlaß dazu gewesen sei, da dies Wort für Luther das süßeste und willkommenste Wor wurde. Denn dem Wortlaut des Briefes nach bezieht sich die Bekenntnis Luthers auf die Zeit der Abfassung des Briefes: früher war ihm Buße das bitterste Wort, jetzt klingt es[102] ihm süß und angenehm. Der Brief zeigt auch, daß Staupitzen Hinweis auf Luther wohl großen Eindruck machte, aber meh auch nicht. Das Wort blieb haften (haesit), wie seinerzei auch das Wort seines Vaters in ihm haften blieb, das den mönchischen Leben die Pflicht des vierten Gebots vorordnete. Dann fing Luther an, die Schrift nach der Lehre von der Buß zu befragen, und er sah zu seiner Freude, daß sie Staupit recht gebe. Wann Luther sich in der Schrift nach der Lehre von der Buße umgeschaut hat, sagt er nicht. Es heißt nur: „dann" (deinceps). Das kann einen kurzen oder längeren Zeitraum umspannen. Luther schildert nun die aufeinander folgenden Etappen der Entwicklung. Es ist ihm aber nicht um die Zeitabstände der Entwicklung zu tun. Daß dies nicht eine überkritische Unterscheidung ist, beweisen die folgenden Partien des Briefes. Nachdem er geschildert hat, wie er in der Schrift die Bestätigung fand, berichtet er, daß er darauf (post haec) durch die Lehrer des Hebräischen und Griechischen die Bedeutung des griechischen Wortes für Buße kennen gelernt habe. Endlich habe er noch eine weitere Erkenntnis gewonnen. Will man nun die Zeitabstände in den Vordergrund rücken und das erste Intervall nach dem von Staupitz gegebenen Hinweis möglichst kurz annehmen, dann dürfte man auch für den zweiten und dritten Zeitabschnitt dasselbe voraussetzen. Denn wenn das Wort „dann" (deinceps) notwendig einen kurzen Zeitraum ankündigen soll, so wird dies auch für die folgende Anknüpfung „darauf" (post haec) gelten dürfen. J. Köstli setzt auch offenbar nur verhältnismäßig kurze Zeitabstände vo aus.[103]) Gesetzt nun, Luther hätte im Jahre 1508 die den würdige Unterredung mit Staupitz gehabt, dann wäre ihm sel

bald darauf durch die Schrift die von Staupitz gebotene Deutung bestätigt worden, und nach kurzer Frist hätte er die weitere Erkenntnis durch das griechische Wort für Buße gewonnen. Das ist aber nun unmöglich. Denn Luther sagt ausdrücklich, daß er durch die Männer, „die uns griechisch und hebräisch officiosissime lehren", gelernt habe, wie das Wort Buße auf griechisch heiße. Nun ist es freilich möglich, daß Luther noch im Jahre 1508 mit den Anfangsgründen des Hebräischen bekannt geworden ist.[104]) Ganz bestimmt kann aber gesagt werden, daß er in jener ersten Erfurter Zeit noch nicht mit griechischen Sprachstudien sich befaßt hat. Auch für den ersten Wittenberger Aufenthalt ist diese Beschäftigung nicht nachweisbar. Er hätte damals auch schwerlich Zeit zu solchen Studien gehabt. Möglich ist, daß er während seines zweiten Erfurter Aufenthalts durch seinen Freund Lang mit dem Griechischen bekannt geworden wäre, aber wahrscheinlich ist es nicht. Eine tiefergehende Kenntnis des Griechischen hat er erst gewonnen, als er wieder in Wittenberg war. Und an diese Zeit zu denken, legt auch der Wortlaut des Satzes im Brief an Staupitz von 1518 nahe. Denn hier spricht er von den Männern, die „officiosissime tradunt". Er denkt also an die mit der Aufgabe des griechischen und hebräischen Unterrichts beruflich Betrauten. Erst damals kann er demnach durch das griechische Wort für Buße die zuletzt genannte Erkenntnis gewonnen haben. Dann aber hätten wir einen Zeitraum von wenigstens vier Jahren zwischen den Zeitangaben „dann" und „darauf"; und auf jeden Fall müßten wir mindestens 1½ Jahre, wenn nicht gar zwei Jahre als verstrichen voraussetzen. Je früher wir die Unterredung mit Staupitz ansetzen, desto größer wird der Zeitraum; d. h. aber: man kann aus diesen von Luther im Brief von 1518 mitgeteilten Zeitangaben keinen Aufschluß über die Dauer der Zeitabstände gewinnen. Wir stehen also wiederum vor unsicheren und unbestimmten Zeitangaben. Nicht einmal den Zeitpunkt der Unterredung mit Staupitz können wir zunächst mit einiger Sicherheit angeben. Muß angenommen werden, daß die ganz allgemein gehaltenen Zeitangaben zwischen kurzen Inter-

vallen liegen, dann muß die Unterredung mit Staupitz
stattgefunden haben. Muß aber das Gespräch mit Sta
in die erste Erfurter Zeit verlegt werden, dann kann n
ohne einem methodischen Fehler zu verfallen, die Zeitabschn
verschieden lang annehmen. Von einer vollendeten Bekehr
Luthers im Anschluß an Staupitzens Zuspruch zu reden,
scheint nun vollends mißlich. Wahrscheinlicher ist es, daß
Wort Staupitzens, falls es, was anzunehmen ist, in der
vor dem ersten Wittenberger Aufenthalt gefallen ist, z
Eindruck gemacht hat, aber keine reformatorischen Konsequen
nach sich zog. Der Tragweite des Wortes kann sich Lu
nicht bewußt geworden sein, auch dann nicht, wenn
ihn sehr bald, nachdem dies Wort geschrieben wurde, in
Schrift nach der Bestätigung suchen lassen. Denn weitergef
wurde er nach unserem Brief erst, als er die Bedeutung
griechischen Wortes kennen lernte. Die neue Stellung zum
griff „Buße" aber, von der er berichtet, ehe er dieser le
Tatsache gedenkt, bezieht sich dem Wortlaut des Briefes n
auf die Zeit der Abfassung des Briefes. Wie lange oder
kurz vorher dieser Umschwung eingetreten ist, erfahren wir ni

Nun behauptet aber Luther ausdrücklich, daß durch St
pitzens Wort das Licht des Evangeliums in seinem Herzen
scheinen begonnen habe. Die Formulierung dieses Satzes n
man wohl der reformatorischen Erkenntnis des späteren Lu
zuweisen dürfen. Aber man kommt doch nicht an der Tats
vorbei, daß Luther, als er sich Rechenschaft über seinen E
wicklungsgang gab, sich bewußt gewesen ist, Staupitz ei
maßgebenden Einfluß auf seine innere Entwicklung zu verdan
Ist es nun aber unwahrscheinlich, daß schon durch dieses W
Staupitzens eine Erkenntnis in ihm angeregt wurde, die n
als reformatorisch bezeichnen dürfte, dann bleibt zunächst
die Wirkung einer besonders starken Beruhigung. Des weite
muß aber die Vorstellung von der Strafgerechtigkeit Go
gegen den Sünder gedämpft worden sein durch die Vorstell
von einem Gott, der gerade das verleiht, was er sehen n
Denn wenn die wahre Buße anheben soll mit der Liebe

Gott und zur Gerechtigkeit, der Büßende aber, wie bei Luther, der ob seiner Sünde erschreckte und gequälte Sünder ist, dann muß das Vertrauen auf den Heilswert der Kasteiungen und Beichtvermahnungen erschüttert werden und Gott selbst die Initiative zugewiesen werden. Gott selbst muß der Quell der wahren Buße werden[105]). Im Zusammenhang mit dem anderen die Schrecken der Prädestination zurückdrängenden Hinweis auf die Wunden Jesu war dies Wort wohl geeignet, dem gepeinigten Mönch Ruhe zu bringen. Das Kreuz Christi und die Gnade Gottes beginnen die Angst zu vertreiben, die der richtende Christus und der fordernde und strafende Gott erzeugt hatten. Damit war freilich noch keine evangelische Heilserkenntnis gewonnen. Denn beides bestand ja sehr wohl im mittelalterlichen Katholizismus wie auch bei Staupitz neben dem Verdienstbegriff und dem sakramentalen Verständnis der Zueignung der Gnade. Luther wäre also durch dieses Wort nur von den Nöten befreit worden, in die ihn seine bisherige und durch die Theologie seiner Lehrer nicht korrigierte Auffassung vom Heilsweg geführt hatte. Wenn nun aber in dem bisherigen Verhalten Luthers doch ein originales Element vermutet werden konnte, dann könnte auch hier Luther das Wort des gut katholischen Staupitz doch lebensvoller und personalistischer aufgenommen haben, als es gemeint war. Fand aber Luther, was angesichts seiner wohl überlegten Erklärung nicht gut angezweifelt werden kann, durch dies Wort eine Erquickung, wie er sie bis dahin nicht erfahren hatte, oder um dem Wortlaut seines Briefes näher zu bleiben, wurde ihm durch dies Wort das Vertrauen auf die Zulänglichkeit der bis dahin von ihm beobachteten Heilsmethode endgültig erschüttert, und darf man, was immer das wahrscheinlichste bleibt, voraussetzen, daß er die denkwürdige Unterredung mit Staupitz schon während seines ersten Aufenthalts in Erfurt hatte, dann ist auch der Ton seines Briefes an Braun erklärt. Einen bedeutsamen, hauptsächlich durch Staupitz veranlaßten Umschwung, die religiöse Abkehr vom Nominalismus, hat ihm demnach die erste Erfurter Zeit gebracht, aber keine reformatorische Erkenntnis[106]). Gott bietet seine Liebe und Gnade an,

ohne doch die Werke aus dem Heilsweg auszuschalten. Sichere Friede und feste Zuversicht im Sinne des reformatorischen Heils glaubens konnten auf diesem Boden noch nicht erstehen[107]). Vo einer Vollendung seiner Bekehrung schon in dieser Zeit zu sprechen ist auf Grund des bisherigen Materials nicht möglich. Meh dürfte behauptet werden, wenn Luther vor dem Frühjahr 150 die neue, zum Merkzeichen der Reformation gewordene Auf fassung von der Glaubensgerechtigkeit gewonnen hätte.

Daß Luther im Brief von 1518 davon nicht spricht, is noch kein vollgültiger Beweis dagegen. Denn hier berichte Luther nur, wie sich seine Anschauung von der Buße entwickel habe. Es ist nun in der Tat behauptet worden, daß Luthe wirklich vor dem Frühjahr 1509, und zwar im Wintersemeste 1508/09, die neue Erkenntnis von der Rechtfertigung aufge gangen sei. Während Denifle den Umschwung in das Jah 1515 legt, meint Böhmer ihn für den ersten Wittenberge Winter Luthers annehmen zu müssen. In diesen Winter und nicht in den Sommer des Jahres 1515 falle gewissermaßen die Geburtsstunde der Reformation; und nicht im Erfurte Augustinerkloster, sondern in dem längst verschwundenen Turm des Wittenberger Lutherhauses habe man die Geburtsstätte de welthistorischen Bewegung zu suchen[108]).

Luther berichtet verschiedene Male in seinen späteren Jahren von dem entscheidenden Erlebnis, das er an Römer 1, 17 ge macht habe. In seinen früheren Schriften spricht er nicht davon Weder in den Sentenzen zum Lombarden, wo er ausdrücklich auf Römer 1, 17 sich einläßt, noch auch in der ausführlichen Behandlung in den Glossen und Scholien des Römerbrief kommentars gedenkt er mit einer Silbe der großen Bedeutung dieses Wortes für die Entwicklung seines inneren Lebens. In allen späteren Berichten tritt diese Bedeutung kräftig heraus[109]) Luther hatte auch das Evangelium als eine Offenbarung des Zornes Gottes verstanden, die im Evangelium enthüllte Ge rechtigkeit Gottes darum als die „aktive Gerechtigkeit Gottes", der zufolge Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. Luther, der trotz seines untadeligen mönchischen Wandels

sich doch vor Gott als Sünder fühlte, haßte darum den gerechten und strafenden Gott und das Wort Gerechtigkeit Gottes, das er nach Gewohnheit und Brauch aller Gelehrten philosophisch zu verstehen gelernt hatte. Zu der drückenden Last des Gesetzes habe Gott im Evangelium eine neue Last auferlegt. Da habe er, Tag und Nacht nachdenkend, den Zusammenhang der Worte erkannt, daß nämlich die Offenbarung der Gerechtigkeit im Evangelium und das Zitat aus dem Propheten Habakuk, der Gerechte werde seines Glaubens leben, sich aufeinander bezögen. Da habe er angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die passive Gerechtigkeit zu verstehen, kraft welcher uns der barmherzige Gott durch Glauben rechtfertige. Aus Glauben, auf Grund eines Geschenkes Gottes, werde der Gerechte leben. Da habe er sich als von Grund aus wiedergeboren gefühlt und sei durch offene Türen ins Paradies eingetreten. Sofort habe nun die Schrift ihm ein anderes Gesicht gezeigt. Dann (postea) habe er Augustins Schrift über den Geist nnd Buchstaben gelesen und seine neue Erkenntnis durch Augustin bestätigt gefunden, wenn auch Augustin nicht ganz deutlich von der Anrechnung der Gerechtigkeit spreche. In den Hauptzügen kehrt diese in der Vorrede zu seinen Werken gegebene Darstellung in den andern Berichten wieder. Luther ist sich also später bewußt gewesen, unbeeinflußt durch den Katholizismus, unbeeinflußt auch durch Augustin, die neue Erkenntnis in der selbständigen Erfassung des Wortes Römer 1, 17 gewonnen zu haben und durch diese Erkenntnis die „Wiedergeburt" erlebt zu haben. Hier spricht also Luther ganz deutlich von seiner Bekehrung, die unabhängig von seiner katholischen Erziehung sich vollzogen habe oder doch nur insofern durch sie beeinflußt, als sie ihm negativ ihre eigene Unzulänglichkeit gezeigt hatte.

Denifle meint, nachdem Luther die Komödie oder den Roman von seinen schweren Kasteiungen im Kloster vorgetragen habe, folge nun die andere Komödie, die Erzählung, wie er endlich zum Evangelium und dadurch zur Ruhe gekommen sei. Durch beides wolle Luther nur sein Evangelium anpreisen. Dies letztere wird man ja nun wohl Luther zubilligen dürfen. Aber

seine Aussage basiert nach Denifle auf einer großen Lüge. W
Luther über das Verständnis von Römer 1, 17 bei den Th
logen des Mittelalters berichte, zeuge entweder von bodenlo
Unwissenheit oder von bewußter Unwahrheit[110]). Denn
Lehrer des Mittelalters hätten, von einer einzigen Ausnah
abgesehen, Pauli Spruch im Sinne Augustins verstanden.
einer besonderen Monographie hat Denifle den Beweis da
erbracht, daß die Exegeten seit den Tagen Augustins die
rechtigkeit Gottes Römer 1, 17 als die von Gott uns gegeb
Gerechtigkeit aufgefaßt haben. Wenn darum Köstlin[111]) schre
Luther habe nur die von ihm in den Berichten über sein e
scheidendes Erlebnis mitgeteilte Deutung der Gerechtigkeit Go
bei allen kirchlichen Lehrern gefunden, so ist dies zweifel
ein Irrtum. Schon Luthers Beziehung auf die glossa or
naria in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lo
barden hätte Köstlin stutzig machen können. Hier konnte Den
mit gutem Grund von einem Mangel an Kritik sprechen.

Aber damit ist noch keineswegs zugestanden, daß Luth
Erzählung von Anfang bis Ende unglaubwürdig sei. Und a
Denifle hätte, wenn er die verschiedenen Berichte miteinan
verglichen hätte, stutzig werden können. Luther sagt kein
wegs überall, daß die ganze mittelalterliche Exegese vor i
Römer 1, 17 im Sinn der strafenden Gerechtigkeit ausgel
habe. Gerade in der bekannten Vorrede Luthers aus dem Ja
1545 steht davon nichts. Ebensowenig liest man davon etw
in Anton Lauterbachs Tagebuch. Hier heißt es: „Dies W
Gerechtigkeit, das ist meinem Herzen ein Donnerschlag gewes
Denn wenn ich im Papsttum las: ‚In deiner Gerechtigkeit
freie mich' (Psalm 31, 2), und ebenfalls: ‚in deiner Wahrhe
dann glaubte ich alsbald, daß jene Gerechtigkeit der rächen
Grimm des göttlichen Zornes sei. Ich war dem Paulo v
Herzen feind, sobald ich las: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird du
das Evangelium offenbart'. Aber nachher, als ich den Z
sammenhang sah, nämlich wie geschrieben steht: ‚der Gere
wird aus seinem Glauben leben' (Galater 3, 11), und dar
Augustin befragte, da ward ich fröhlich. Als ich die Gerecht

keit Gottes als die Barmherzigkeit erkannte, die uns für gerecht erachtet, da ward dem Niedergeschlagenen das Heilsmittel gereicht."[112]) Hier fehlt jede Bezugnahme auf die mittelalterlichen Doktoren, auf die Dogmatik sowohl wie Exegese. Hier berichtet Luther nur, wie er das Wort verstanden habe, und wie ihm eine neue Erkenntnis gekommen sei. Die Anklage, die Luther erhebt, gilt seinem eigenen früheren falschen Verständnis. Diese Form des Berichtes hätte doch Anlaß zu einer kritischen Prüfung der anderen bekannteren Berichte geben können. Inhaltlich dasselbe besagt die Tischrede EA 58 404.[113])

Diese Berichte hätten zu einer weitergehenden Kritik, als wie sie Denifle tatsächlich geübt hat, anregen und die Frage nahelegen müssen, ob man die Berichte der Vorrede und des Genesiskommentars nur von der Unwissenheit oder Unwahrhaftigkeit Luthers aus verstehen müsse. Diese Frage wird umso dringender, wenn man sieht, daß der Bericht der Vorrede überhaupt nichts von der älteren Exegese mitteilt, und der Bericht des Genesiskommentars nicht als authentisch bezeichnet werden kann. Das letztere ist nämlich der Fall. Schon Walther hat dies Denifle entgegengehalten[114]). Walther kann mit Recht es Denifle zum Vorwurf machen, daß er hier den Text des Genesiskommentars kritiklos übernimmt. Denn die Ausgabe stammt garnicht von Luther selbst. Veit Dietrich hat auf Grund von Kollegnachschriften, die er von Cruciger und Rörer erhielt, die Edition des Kommentars zur Genesis übernommen. Nur die ersten 11 Kapitel sind zu Lebzeiten Luthers erschienen. Das hätte Denifle alles wissen können. Haben wir aber im Genesiskommentar die Redaktion von Kollegnachschriften vor uns, und sind vollends die späteren Kapitel, und gerade das Kapitel, in dem sich die inkriminierte Äußerung Luthers befindet, erst mehrere Jahre nach dem Tode Luthers durch Besold veröffentlicht, kann also der von Denifle angegriffene Satz garnicht Luthers Auge passiert haben, dann wird man, wenn man mit dem Anspruch eines scharfen Kritikers auftritt, gerade nicht eine solche Anklage erheben, wie sie Denifle erhoben hat. Denn man weiß ja gar nicht, ob das Wort wirklich von Luther stammt.

Es kann im Kolleg falsch nachgeschrieben worden sein. E
kann aber auch der Herausgeber seine Handschriften falsch ge
lesen haben. Oder es kann sonstwie ein Irrtum sich einge
schlichen haben. Jedenfalls nötigt alles zu Vorbehalt im Urtei
Nun zeigt aber schon die Ergänzung, die die von Lauterba
mitgeteilte Tischrede vom 12. September 1538 in der spätere
Redaktion erfuhr, daß man gerade im Hinblick auf den vo
Denifle angegriffenen Punkt besonders vorsichtig sein müsse[115]
denn eben die Bezugnahme auf die Exegese geriet in den Ve
dacht, apokryph zu sein. Da wir nun eine auf gleicher Lin
sich bewegende Tradition im Genesiskommentar vorfinden, habe
wir erst recht Anlaß zur Vorsicht. Der Verdacht, es nicht m
einem echten Wort Luthers zu tun zu haben, wird verstärk

Nun macht aber auch der Wortlaut der Stelle Schwieri
keiten, wenn man die Beziehung auf den Spruch Römer 1,
festhält. Luther sagt, das Wort Gerechtigkeit wurde gewöhnli
so erklärt: die Gerechtigkeit ist die Eigenschaft, der zufol
Gott selbst formaliter gerecht ist und die Sünder verdamm
So haben mit Ausnahme Augustins alle Doktoren diese Stel
(oder diesen Spruch: hunc locum) ausgelegt: „Gerechtigk
Gottes d. h. Zorn Gottes". Daß hier der Passus „die
Stelle" zum mindesten eine logische Härte hineinbringt, ist n
schwer zu erkennen. Vorher hatte Luther von dem Wort (voc
bulum) Gerechtigkeit gesprochen. Das wird nun aufgenomm
in der Formulierung: diese Stelle. Aber ein Wort ist kei
Stelle. Und wenn nun Luther auf diese Formulierung wiederu
im folgenden die Gerechtigkeit Gottes bezieht, so wird der tex
liche Zusammenhang jedenfalls leichter, wenn man eine Bezu
nahme auf das umstrittene Wort Gerechtigkeit Gottes sta
auf die Stelle Römer 1, 17 voraussetzen darf. Luther müß
also von dem Wort Gerechtigkeit Gottes, nicht von der Stel
Gerechtigkeit Gottes gesprochen haben. Diese durch den Z
sammenhang des Textes nahegelegte Annahme wird verstär
durch den Umstand, daß die Abbreviaturen für locum (Stell
und verbum (Wort) einander recht ähnlich sein konnten, s
daß ein Lesefehler leicht möglich war[116]). Aus allem erhellt der

nach, daß wir mit dem Text, wie er vorliegt, nichts rechtes anfangen können, und unter keinen Umständen die weittragenden Folgerungen Denifles aus diesem Text ableiten dürfen. Nun bedarf es aber auch keines Beweises mehr, daß es ein falsches Verfahren war, wenn Denifle die Erklärung Luthers in der Vorrede in Zusammenhang brachte mit der Bemerkung des Genesiskommentars und in dieser Bemerkung den Schlüssel zum Verständnis der Erklärung in der Vorrede fand. Das umgekehrte Verfahren wäre vielmehr das richtigere gewesen. Denn eben diese Erklärung macht skeptisch gegen die Bemerkung im Genesiskommentar. Wie Römer 1, 17 in der Exegese des Mittelalters ausgelegt sei, wurde mit keiner Silbe erwähnt. Es handelte sich nur um die Deutung des Wortes Gerechtigkeit Gottes.

Daß Luther mit dieser Vorstellung an den Begriff Gerechtigkeit Gottes herantrat, kann nicht bestritten werden. Denifle meint freilich behaupten zu dürfen, Luther habe längst vor 1515, ja soweit man ihn zurückverfolgen könne, unter Gerechtigkeit Gottes nicht die strafende Gerechtigkeit, nicht den strafenden Richter, sondern die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo selbst als Gerechtigkeit im Sinne der Gnade erkannt und angenommen[117]. Aber diese Vorstellung von der strafenden Gerechtigkeit Gottes lag schon seinen Kasteiungen zugrunde, und in einigen Äußerungen über seine „Bekehrung" finden wir auch nur lediglich auf dieses Verständnis, das er hatte, ihn Bezug nehmen. Daß er zu einem solchen Verständnis berechtigt war, ergibt sich ebenfalls aus dem, was schon über die Kasteiungen Luthers gesagt worden ist. Auch Staupitz hatte ihn keiner reformatorischen Erkenntnis zugeführt. Wenn ferner Walther gegen Denifle darauf hinweist, daß selbst Denifles Autorität Thomas von Aquin Gottes Gerechtigkeit darin setzt, daß er allen zuteilt, was ihnen gebührt nach der Würdigkeit eines jeden Wesens, und die Barmherzigkeit als den Gegensatz der Gerechtigkeit auffaßt, daher nachweisen muß, daß Gott nicht gegen, sondern nur über seine Gerechtigkeit handelt, wenn er barmherzig handelt[118]), so hatte Luther doch wohl ein Recht zu behaupten, daß die Doktoren

und Dogmatiker der katholischen Kirche bei der Erörterung des Begriffes Gerechtigkeit Gottes die aktive Gerechtigkeit Gottes ins Auge gefaßt hätten. Wenn Denifle aber erklärt: „Das macht in dieser gegenwärtigen Frage keinen Unterschied, ob er (Luther) vor 1515 schon von der zugerechneten Gerechtigkeit gesprochen hat“ [119]), so scheidet er gerade den springenden Punkt aus der Diskussion aus. Denn für das geschichtlich gerechte Verständnis Luthers, besonders des älteren Luther, hängt alles gerade an dieser Fassung der Gerechtigkeit. Dem Luther, der reformatorisch geworden und die Unverträglichkeit des Katholizismus mit dem Evangelium erkannt hatte, mußte gerade im paulinischen Satz von der zugerechneten Gerechtigkeit die katholische Rechtfertigung als Konservierung des menschlichen Verdienstes vor dem den Sünder aufnehmenden Gott erscheinen. Denn nur durch diesen mit dem Glauben kombinierten Satz fand Luther die Ausschließlichkeit der Gnade und die Ausscheidung eines jeglichen Anspruches des Sünders vor Gott garantiert. Wenn darum Luther, wie Denifle behauptet, längst vor seinem Umschwung mit den katholischen Auslegern, auch mit Thomas von Aquin, einig gewesen sei in der Deutung der Gerechtigkeit Gottes als der rechtfertigenden Gnade Gottes, so beweist dies zunächst doch nur, daß dann der entscheidende Umschwung eben noch nicht konstatiert werden kann, m. a. W., daß Luther noch im wesentlichen innerhalb der Fragestellung des Katholizismus steht. [120]) Und ferner übersieht Denifle hier, was er sonst doch gegen Luthers mechanische und äußerliche Rechtfertigungslehre heraushebt, daß die Betonung der Gnade die menschliche Mitwirkung mit ihren Verdiensten nicht ausschließt. Gerade gegen dies Element der katholischen Rechtfertigungslehre richtete sich die auch nach Denifle neue Auffassung von der angerechneten Gerechtigkeit. Hier, wo Denifle Luthers Bericht über die große Wendung in seinem Leben Lügen strafen will, unterläßt es Denifle, sich in die Fragestellung des Reformators zu versenken, um von hier aus seine Selbstaussagen sowie seine frühere und spätere Position zu verstehen, und zu begreifen, warum er trotz seiner früheren Anlehnung an die katholischen Ausleger zu der von Denifle ge-

rügten Gegenüberstellung gelangen mußte. Dann hätte freilich Denifle schwerlich von einer lutherschen Fabel sprechen können. Vollends nicht, wenn er es nicht unterlassen hätte, vom systematischen Zusammenhang der katholischen Theorie aus ein Licht auf Luthers Erzählung fallen zu lassen. Daß Luthers Antithese dem religiös-psychologischen Verständnis des Katholizismus nicht gerecht wird, braucht nicht besonders betont zu werden. Daß sie auch, gemessen an der thomistischen Theorie, das Urteil über die Beziehungen von Gnade und fordernder Gerechtigkeit Gottes schärfer formuliert, als dem Thomisten billig erscheinen muß, kann ebenfalls zugestanden werden. Daß sie tatsächlich den auf der Einschaltung des Gesetzes und der Werke beruhenden Fehler der katholischen Anschauung trifft, beweist gerade Denifle in seiner am Thomismus orientierten Kritik der lutherschen Rechtsfertigungslehre.

Schließlich ist es aber auch gar nicht richtig, daß Luther erst recht spät sich bewogen gefühlt habe, jene aus der Vorrede zu seinen Werken bekannte Gegenüberstellung zu formulieren. Wir finden sie schon in der ersten, von Matthäus 21, 1—9 ausgehenden Adventspredigt seiner deutschen Kirchenpostille charakteristisch und ausführlich entwickelt. Keineswegs gleichgiltig ist auch eine Bemerkung Luthers in der Psalmenvorlesung. Schon im Jahre 1513, also sehr früh, erklärt er: „Nicht wird in uns die Gerechtigkeit Gottes sein, noch entsteht sie in uns, wenn nicht zuvor unsere Gerechtigkeit völlig dahinfällt und zugrunde geht.... Und dies ist die Lehre des tiefsten Theologen, des Apostels Paulus, die unseren heutigen Theologen, ob theoretisch weiß ich nicht, aber praktisch, wie ich weiß, ganz unbekannt ist."[121])

Die von Denifle geübte Kritik erweist sich also als unvollständig und unbegründet. Die Luther zum Vorwurf gemachte Fälschung stammt nicht von Luther. Die Aussage des späteren Luther über sein anfängliches Verständnis des Begriffs Gerechtigkeit Gottes als der strafenden Gerechtigkeit entspricht durchaus dem, was aus der ersten Mönchszeit mit Sicherheit erschlossen werden konnte. Daß die dogmatische Fassung des

Begriffs in der katholischen Theologie des Mittelalters dies Verständnis ermöglichte, ist ebenso unbestreitbar wie das Recht des späteren Luther, von seinem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes aus ein prinzipielles Gesamturteil über den Katholizismus zu fällen, zumal der durch Staupitz eingeleitete Umschwung keine bleibend zureichende Erkenntnis vermittelt hatte.[122]) Die Anklage auf Fälschungen und Nutzlügen wird demnach hinfällig.

Aber Klarheit ist damit noch nicht in das Entwicklungsbild Luthers gebracht. Luther will im Jahre 1519 auf Grund eigenen Meditierens die entscheidende Erkenntnis gewonnen haben, anläßlich der Vorbereitung auf die zweite Vorlesung über die Psalmen. Er will sodann durch Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben die Bestätigung seiner neuen Erkenntnis erhalten haben. Hier hat sich aber Luther, wie allgemein zugestanden wird, geirrt. Augustins Schrift hat er, wie wir jetzt aus der Römerbriefvorlesung wissen, schon im Jahre 1515 gekannt. In demselben Jahre sehen wir ihn auch ganz deutlich im Besitz der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit. Da im Römerbriefkommentar nirgends angedeutet wird, daß es sich um eine gerade jetzt ihm zugefallene Erkenntnis handelt, da die Scholien sofort mit dem neuen Bekenntnis zur fremden Gerechtigkeit voll einsetzen, die jede eigene Gerechtigkeit vernichtet, die richtige Beziehung des Glaubens gegeben wird, auch sofort auf Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben Bezug genommen wird[123]), müssen wir annehmen, daß Luther nicht erst während der Vorbereitung auf die Römerbriefvorlesung die neue Erkenntnis aufgetaucht ist. Das würde auch Denifle zugeben können. Denn er meint, daß im Römerbrief der Umschwung erst offenbar geworden sei. Die Entwicklung selbst habe sich schon vorbereitet. Denifle macht darauf aufmerksam, daß schon gegen Ende der Psalmenvorlesung Luther zu Sätzen über die erbsündliche Lust gelangt ist, die den Sätzen des Römerbriefkommentars sehr nahe kommen. Daß Luther während der Vorbereitung auf die Römerbriefvorlesung zu der neuen Anschauung sich hindurchgerungen hätte, widerstrebt auch

seiner Aussage in der Vorrede zu seinen Werken. Denn hier wird von einer Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung gesprochen.

Nun verliert ja freilich diese Aussage ihren unbedingten Wert, da sie zweifellos mit einem Fehler behaftet ist. Aber andererseits stellte sich doch heraus, daß sie nicht so fehlerhaft ist, wie Denifle es glauben machen will. Ganz wird man also die Bemerkung, daß die Luther beseligende neue Erkenntnis während einer Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung ihm geworden sei, nicht ignorieren können. Zwar scheint Luther das Werden der neuen Erkenntnis und die Bestätigung durch Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben in einen nahen zeitlichen Zusammenhang zu setzen. Das würde dann wiederum auf die Zeit nahe vor der Römerbriefvorlesung führen. Aber es konnte schon bei der Besprechung des Briefes an Staupitz von 1518 darauf hingewiesen werden, daß die von Luther angedeuteten Zusammenhänge keinen sichern Schluß auf kurze Zeitabstände zulassen. Man darf mit der Möglichkeit rechnen, daß auch einige Zeit darüber hinweggegangen ist, bis er die Bestätigung bei Augustin fand (postea). Aber auch wenn Luther, als er die Worte niederschrieb, an einen engen zeitlichen Zusammenhang gedacht hätte, wird man mit einem größeren Abstand rechnen dürfen. Denn Luther stand damals diese Erkenntnis zeitlich viel ferner als 1518, als er des Dienstes gedachte, den Staupitz ihm erwiesen. Je ferner er dem Ereignis stand, desto leichter schoben sich die einzelnen Phasen in seinem Bewußtsein zusammen. Ein hier auftretender neuer Gedächtnisfehler würde an der Bedeutung, die er Römer 1, 17 für seine Entwicklung zuschreibt, noch nicht irre zu machen brauchen, zumal schon die Adventspredigt bekundet, daß dies Schriftwort in der Auseinandersetzung mit dem papistischen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes ihm besonders wichtig ist. Auch der exegetische Nachweis, der in dieser Predigt gebracht wird, zeigt den Gang der Auslegung, den er später in seiner Rückschau schildert. Und wenn auch Luther in den Scholien seines Römerbriefkommentars, veranlaßt durch die dort erfolgende Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Exegese und durch

das Bestreben, für seine Zuhörer die Punkte herauszugreife die notiert zu werden verdienen, diesen Zusammenhang wenig deutlich durchblicken läßt, so ist doch unschwer zu erkennen, d vom Glaubensbegriff aus sich ihm das Verständnis der G rechtigkeit Gottes erschließt.[124]) In den Glossen begegnet u derselbe Zusammenhang.[125]) Die von Luther im Römerbr vorgetragene Exegese kann also nur das Vertrauen zur Z verlässigkeit der späteren Berichte stärken. Freilich gedenkt Luth in der Vorlesung über den Römerbrief nicht seines Erlebniss Das mag auffällig erscheinen. Aber notwendig war es nic in den immerhin kurzen, auf Diktat berechneten Bemerkung seinen Zuhörern zu zeigen, wie er das rechte Verständnis g funden hatte. Ein Argument gegen die Zuverlässigkeit sein späteren Berichtes kann aus diesem Schweigen nicht hergelei werden, zumal im übrigen das exegetische Verfahren hier w dort das gleiche ist. Den entscheidenden Punkt im später Bericht anzufechten, haben wir demnach keinen genügenden Grun

Aber wann hat dann Luther die neue Erkenntnis gewonne Da Luther in der ersten Psalmenvorlesung schon die ang rechnete Gerechtigkeit kennt, ferner 1513 ausdrücklich im Hi blick auf die Gerechtigkeit der von seinen Zeitgenossen the retisch kaum, praktisch sicher nicht gekannten paulinischen Leh gedenkt, werden wir ungefähr auf das Jahr 1512 zurückg wiesen. Auf diesen Zeitpunkt könnte nun auch die bekann Erzählung von seinem römischen Erlebnis hinführen. 154 soll Luther, wie sein Sohn Paul Luther im Jahre 1582 mi teilt, mit großer Freude bekannt haben, daß er 1510 in Ro durch den Geist Jesu Christi zur Erkenntnis der Wahrheit de heiligen Evangeliums gekommen sei. Als er seine Stufengebet auf der heiligen Treppe habe verrichten wollen, sei ihm de Spruch des Propheten Habakuk eingefallen, den Paulus Röme 1,17 benutzt: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Da rauf habe er jenes unterlassen. Nach Wittenberg zurückg kommen, habe er die Epistel Pauli an die Römer für se höchstes Fundament gehalten.[126]) Aber Böhmer macht m gutem Grund darauf aufmerksam, daß ihr Zeugniswert geri

sei.[127]) Als Paul Luther die Erzählung des Vaters hörte, war er 11 Jahre alt. Der Angabe eines elfjährigen Knaben wird man kein besonderes Gewicht zumessen, zumal wenn 38 Jahre zwischen dem Ereignis und der Niederschrift liegen. Ob ein elfjähriges Kind überhaupt fähig wäre, einen Vorgang, wie den später von Paul Luther geschilderten, zu verstehen, ist sehr die Frage. Böhmer meint freilich, der kluge Knabe habe gewiß aufmerksam zugehört, wenn der alte Vater erzählte, und er werde vieles auch gut behalten haben. Was er über Luthers Verhalten an der heiligen Treppe des Lateran berichtet, werde zu der Erzählung des Vaters stimmen. Denn solche Züge prägten sich dem Gedächtnis fest ein. Aber es sei doch mehr als zweifelhaft, ob er die Bedeutung des Vorgangs richtig beurteilt habe, ob Luther wirklich behauptet habe, er sei damals zur Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums gekommen. Luther selbst wisse nichts davon. So oft er auch auf seine Romreise zu sprechen komme, nenne er doch Rom nie als den Ort, wo er der Wahrheit des Evangeliums inne geworden sei. Vielmehr bezeichne er in einer gut bezeugten Tischrede die Turmstube des Augustinerklosters zu Wittenberg unzweideutig als die Stätte, wo er in stiller Stunde die Lösung des Rätsels fand, das ihn bedrückte.[128]) Man wird gegen diese Kritik Böhmers nichts einwenden können; man wird höchstens sagen können, daß er der Aufnahmefähigkeit des elfjährigen Knaben noch zu viel zumutet. Ob Paul Luther wirklich begriffen haben soll, daß sein Vater vor der heiligen Treppe in Rom mit dem von Paulus zitierten Habakukwort gerungen habe, ist nicht weniger zweifelhaft, als daß er die Bedeutung des Vorganges erfaßt habe. Es kann auch Luther lediglich von dem Unwert solcher Werke gesprochen haben, wie sie an der heiligen Treppe geübt wurden, und dann hinzugefügt haben, daß er später in Wittenberg der Bedeutung des Römerbriefs und vornehmlich jenes Wortes aus dem Römerbrief sich bewußt geworden wäre. Das würde dann auch zu der Notiz aus der von Böhmer zitierten Tischrede stimmen. Der Sohn kann später, da er wußte, welche Bedeutung Römer 1,17 für Luther gewonnen hatte, dies Wort mit dem römischen Er-

lebnis kombiniert haben. Jedenfalls erheben sich gegen d
Bericht so starke Bedenken, daß man wenig mit ihm anfa
kann. Er bestätigt nur, was wir schon wissen, daß Röme
für Luther bedeutungsvoll geworden ist; alles andere sc
in der Luft.

Man kann darum auch nicht, gestützt auf diesen Be
der Vermutung Ausdruck geben, daß Luther schon vor s
Romreise im Besitz der neuen Erkenntnis gewesen sei, und
Luther eine Bemerkung des Vaters, ihm sei vor der he
Treppe das paulinische Wort eingefallen, fälschlich auf das
malige Auftauchen der neuen Erkenntnis gedeutet habe.
wird vielmehr diesen Bericht ganz aus der Erörterung übe
Zeitpunkt der Entstehung der neuen Erkenntnis aussch
müssen. Aber die Annahme Böhmers ist keineswegs so
begründet, wie Böhmer überzeugt ist. Allerdings wird m
mit ihm für eine vertrauenswürdige Angabe halten dürfen,
in der Turmstube zu Wittenberg anläßlich der Meditation
Römer 1, 17 der richtige Sinn Luther aufgegangen sei.
das Ortsgedächtnis ist zuverlässiger als das Zeitgedächtni
Es ist aber mehr als unwahrscheinlich, daß Luther schon 15(
den richtigen Sinn erkannt hat. Böhmer beruft sich a
Randbemerkungen zu den Sentenzen. Schon hier führe L
einmal Römer 1, 17 an. Er verweise zugleich für die
legung auf die glossa ordinaria, die er offenbar nachgesch
habe. Hier finde sich nun nicht nur die richtige Ausl
Augustins, sondern auch die ähnlich lautenden Glossen
Nachfolger. Daraus erhelle, daß Luther schon 1509/1(
Römer 1, 17 und der von Augustin gegebenen Deutung
traut war. Da er nun weiter erzähle, er sei zuerst durch ei
Nachdenken in der Turmstube zu Wittenberg auf den ric
Sinn gekommen, so müsse dies während seines ersten W
berger Aufenthaltes geschehen sein.

Dieser Annahme steht aber nun die bestimmte Erkl
Luthers gegenüber, daß er während der Vorbereitung a
Psalmen das neue Verständnis gewonnen habe. Luther s
freilich von der Vorbereitung auf die zweite Vorlesung üb

Psalmen. Aber Loofs hat schon darauf hingewiesen[130]), daß Luther die erste und zweite Vorlesung über die Psalmen miteinander verwechselt haben könnte. Daß Luther in seiner Vorrede Augustins Rechtfertigungslehre, durch die ihm die spontan errungene Erkenntnis bestätigt wurde, kritisiert, soll nicht betont werden. Hier haben wir es offenbar mit der Kritik des späteren Reformators zu tun. In seiner Vorlesung über den Römerbrief zitiert er in der Auslegung von Römer 1, 17 die von Augustin in seiner Schrift über den Geist und Buchstaben gegebene Deutung noch zustimmend. Auf diese Kritik Luthers wird man demnach kein Gewicht legen dürfen. Aber es bleibt doch der bestimmte Hinweis auf die Psalmenvorlesung.

Des weiteren ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß Luther während des ersten Wittenberger Winters zu einer intensiveren Beschäftigung mit Römer 1, 17 Muße gefunden haben sollte. Luther war besonders mit seinen Vorbereitungen auf die philosophischen Vorlesungen vollauf beschäftigt. Der Gegenstand aber seiner Vorlesungen legte ihm nicht gerade eine Beschäftigung mit dem Römerbrief nahe. Böhmer meint freilich in der zweiten Auflage seines „Luther", eine Beziehung herstellen zu können. Die nikomachische Ethik des Aristoteles, über die Luther zunächst gelesen, stelle das ganze sittliche Handeln unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit dar, und die Besprechung der Tugend der Gerechtigkeit fülle das ganze fünfte Buch. Luther habe sich also damals mit dem Begriff Gerechtigkeit im philosophischen Sinn besonders energisch befassen müssen, und die Versuchung habe ihm gerade damals besonders nahe gelegen, die Gerechtigkeit in Römer 1, 17 nach der Weise der Philosophen zu deuten.[131]) Das ist ganz gewiß richtig. Und wenn Luther später, so besonders im Römerbriefkommentar, von der Gerechtigkeit der Philosophen und des Aristoteles als der falschen Gerechtigkeit spricht, so wird gewiß die frühere eingehende Beschäftigung mit Aristoteles in diesen späteren Formulierungen nachwirken. Aber wie kann die Bemerkung Böhmers zu der Schlußfolgerung anleiten, daß schon im Winter 1508/09 die Geburtsstunde der Reformation anzusetzen sei? Man möchte aus Böhmers Be-

merkung mit größerem Recht gerade die umgekehrte Folgeru
ableiten, daß der Zwang, die Gerechtigkeit im philosophisch
Sinn zu erörtern, Luther gehindert habe, die religiöse Auffassu
von der Gerechtigkeit Gottes zu gewinnen. Böhmer empfin
das doch auch selbst, wenn er von der Luther naheliegend
Versuchung redet, Römer 1, 17 philosophisch zu deuten. D
Richtung, in der sich die wissenschaftliche Tätigkeit Luthe
damals bewegte, ist demnach eher ein Argument gegen den A
satz Böhmers als für diesen Ansatz.

Nun müßten allerdings die Einwände schweigen, wen
wirklich die Randglossen zu den Sentenzen die richtige Deutu
der Gerechtigkeit Gottes enthielten. Aber das ist nicht der Fal
Luther streift nur gelegentlich Römer 1, 17. Was er positi
ausführt, ist nicht eine Erläuterung des Begriffs Gerechtigke
Gottes, sondern des Zusatzes „aus Glauben zu Glauben", dess
er unsicher tastend habhaft zu werden sucht. Eine Entscheidun
unter den verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung wa
Luther nicht. Und was er über den Begriff des Glauben
aussagt, liegt noch keineswegs in der Linie seines reformatorische
Verständnisses. In den Glossen zur dist. 26 des zweite
Buches des Lombarden entwickelt er aber, Augustin zitierend
als den rechtfertigenden Glauben denjenigen, der durch die Lie
tätig ist.[132] Vergleicht man hiermit die Erörterung desselbe
Schriftwortes im Römerbriefkommentar, so springt der Unte
schied ins Auge. Gerade der entscheidende Punkt wird in d
Randbemerkungen Luthers mit Stillschweigen übergangen. Da
Luther verweist auf Nicolaus von Lyra. Man darf mit Böhm
annehmen, daß Luther Lyras Glosse nachgeschlagen hat.[133] Ab
Lyra, der Augustins Deutung mitteilt, spricht von dem dur
die Liebe formierten Glauben, der lebendig und vollkomm
gerecht macht und verdienstlich ist. Daraus folgt aber d
nur, was auch Böhmer zunächst nur behaupten kann[13
daß Luther schon 1509/10 mit der Auslegung Augustins
Römer 1, 17 bekannt gewesen ist. Mit welchem Recht kann m
aber nun seine spätere Aussage über die Bedeutung der Röm
briefstelle für seine Entwicklung auf die Zeit vor 1509/10 v

legen? Hier ist eine Lücke in der Beweiskette, genau so wie in Hausraths Darstellung der Bekehrung Luthers. Die augustinische und reformatorische Auslegung sind ja nicht identisch, und die von Luther benutzten Kommentare führten gerade auf die katholische Rechtfertigungslehre. Zeigt sich nun aber Luther in der Behandlung des rechtfertigenden Glaubens sowohl wie der Römerbriefstelle nicht original, ist nirgends ein besonderer Eindruck von Römer 1,17 auf ihn zu erkennen, unterläßt er es geradezu — ganz anders wie später — den Zusammenhang klarzustellen und die Beziehungen herauszuarbeiten, die seinen späteren Berichten zufolge entscheidend für ihn gewesen sind, und die er schon vor seinem „Abfall" exegetisch herausstellte, dann fehlt, zumal auch sonst nicht für den Winter 1508/09 eine besondere Beschäftigung mit Römer 1,17 wahrscheinlich war, er selbst aber später auf die Vorbereitung zur Psalmenvorlesung hinweist, der Annahme Böhmers der Beweis. Am wahrscheinlichsten ist es darum, daß er erst nach seiner Romreise in Wittenberg zur Zeit der Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung die neue Erkenntnis gewonnen hat, also etwa 1512. Mit diesem Ansatz lassen sich die späteren Selbstaussagen Luthers sowohl wie der urkundliche Befund[185]) am ungezwungensten vereinigen. Wenn alles bisher Erörterte nebeneinander gestellt wird, so bewegt es sich in der Richtung auf diesen Ansatz. Andere Ansätze sind entweder direkt falsch oder stellen Vermutungen dar, deren Begründungen sich als unzulänglich erweisen.

Eine Schwierigkeit scheint freilich noch zu bestehen. Daß Luther schon 1509/10 eine Auslegung der Römerbriefstelle bekannt geworden ist, die die strenge und ausschließlich richterliche Gerechtigkeit Gottes nicht zum Inhalt hat, hier vielmehr unter der Gerechtigkeit Gottes die gerecht machende Gerechtigkeit versteht, ist unbestreitbar. Daraus ergäbe sich dann die Folgerung, daß Luthers Antithese nicht für die Zeit nach 1509/10 Gültigkeit beanspruchen kann. Dann könnte aber der eben gegebene Ansatz wiederum unsicher werden. Denn Luther hat eine Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes kennen gelernt, die ihm Gott nicht lediglich als den strengen Richter zeichnet.

Das ist offenbar auch das Motiv Böhmers und anderer, di entscheidende Bekanntschaft mit Römer 1, 17 in die Zeit vo 1509/10 zu verlegen. Dann bliebe wohl nur die von Böhme erwogene Möglichkeit übrig. Aber auffallend wäre dann doc daß Luther nur die katholische und keine Spur der neue reformatorischen Erkenntnis in den Randbemerkungen verrä während gerade die Psalmenvorlesung trotz ihrer vielen kath lischen Bestände die neue Erkenntnis vorträgt. Will man ab grade in der Aufnahme der augustinischen Fassung die en scheidende Wendung erblicken, dann müßte man sich jedenfal zum Bewußtsein bringen, daß man nun auch den allen Selbs aussagen des späteren Luther gemeinsamen Punkt preisgib Die Erzählungen des späteren Luther würden nun nicht kr tisch gereinigt, sondern kritisch aufgelöst und historisch wertlo

Das hatten auch Denifle, Grisar und andere getan. Ma wird in der Ablehnung der Selbstaussagen des späteren Luth sich ihnen anschließen müssen, wenn man sie in der eben b zeichneten Weise deutet. Das heißt natürlich nicht, die psych logische Skizze von Luther entwerfen, die Denifle entworfen ha Wohl aber heißt es endgültig Verzicht leisten auf eine historisc Verwertung der aus den späteren Jahren stammenden Selb aussagen Luthers. Das würde auch auf Gottschicks Lösun zutreffen.[136]). Der Zeitpunkt, in den nach dem Selbstzeu nis Luthers die Wendung zu setzen sei, liege vor den Gloss zum Lombarden, da Luther bereits Augustins Auffassung vo der Gottesgerechtigkeit in Römer 1, 17 habe. Auch seine Unkenn nis dieser allgemein rezipierten Auffassung weise darauf hi daß er in die Dogmatik damals noch nicht eingedrungen se So bleibe die Wendung während des Aufenthalts im Erfurt Kloster bestehen. Luthers Beziehung auf die Zeit der Röme briefvorlesung von 1515 erkläre sich daraus, daß ihm er während dieser der Unterschied der augustinischen und paul nischen Rechtfertigungslehre aufgegangen sein werde. Von d die Leistung belohnenden, faktisch aber die Sünde bestrafend Gerechtigkeit Gottes zur Barmherzigkeit, die uns gerecht mach und von da zur Gnade, die uns die Gerechtigkeit zurechnet, de

ei der Weg Luthers gewesen. Den ersten Schritt habe Luther n Erfurter Kloster zurückgelegt, den zweiten während der Römer-iefvorlesung. Beides habe sich ihm 1545 in der Erinnerung einander geschoben.[137])

Auch dieser Versuch Gottschicks, der Schwierigkeiten Herr werden, räumt tatsächlich mit der Selbstaussage Luthers f. Die Zeit- und Ortangaben sind völlig verschoben. Aber ch die sachlichen Angaben werden gemodelt, und es wird eine ntwicklung skizziert, die der von Luther mitgeteilten kaum hr ähnlich ist. Unter diesen Umständen würde es doch wohl thodisch richtiger sein, überhaupt von einer Verwendung der ugnisse des späteren Luther abzusehen. Auch was Gottschick besonderen zur Rechtfertigung seiner Auffassung geltend icht, ist doch nur eine Vermutung, die keinen rechten Grund t. Denn im Römerbrief hat Luther bei der Besprechung n Römer 1, 17 Augustins Auslegung in der Schrift de spiritu litera zustimmend zitiert, ohne der augustinischen Deutung zend eine Unzulänglichkeit vorzuwerfen. Uns nötigt auch nichts, thers Kritik an der augustinischen Auffassung in der Vor-de von 1545 bis in die Zeit zurückzuverfolgen, da er sich an-ßlich seiner Römerbriefvorlesung mit Römer 1, 17 und Augustins chrift befaßte. Die Kritik der Vorrede an Augustins Recht-tigungslehre ist die Kritik des späteren Luther. Das ergibt h ungezwungen aus dem Wortlaut: „Und obwohl dies noch e unvollkommene Formulierung ist". Nun wird man auch e Äußerung, Augustin habe die Gerechtigkeit Gottes ähnlich terpretiert, auf die Rechnung des späteren Reformators setzen rfen, zumal Luther im Römerbriefkommentar Augustin nicht tisiert. Gottschick übersieht auch, was gewöhnlich übersehen rd, daß Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung in einer die späteren Aussagen erinnernden Weise die paulinische Lehre n Theologen seiner Tage vorhält. Will man demnach die späte-n Aussagen Luthers nicht ganz preisgeben, dann muß man denfalls den allen gemeinsamen springenden Punkt: die selbst-ändige Entdeckung der angerechneten Gerechtigkeit aus Glauben, estehen lassen.[138]) Kann man dies nicht festhalten, dann verlieren

die Selbstaussagen Luthers jeden historischen Wert. Da nun diese Anschauung im Sentenzenkommentar nicht nachweisba auch nicht vermutet werden kann, ferner Luther im Römerb kommentar mit dieser Anschauung sofort einsetzt, auch die sp (postea) in Augustins Schrift de spiritu et litera gefun Deutung schon in den Scholien zu Römer 1,17 mitteilt, da er s später berichtet, anläßlich der Vorbereitung auf die Psal vorlesung die neue Erkenntnis gewonnen zu haben, da der P menkommentar sie vorträgt und direkt auf die paulinische L als eine der Lehre der Zeitgenossen entgegengesetzte Bezug ni so werden wir den Zeitpunkt des Werdens dieser Erken um das Jahr 1512 annehmen müssen. Nun sind wir genötigt, Luthers spätere Aussagen in allen Punkten als glaubhaft zurückzuweisen. Daß Luther im Psalmenkomme die augustinische und paulinische Auffassung nicht deutlich ge einander abgrenzt, ist kein Gegenbeweis. Luther hat auch und später neue Erkenntnisse nicht sofort systematisch verarb Das sieht man instruktiv am Römerbriefkommentar.[139]) wenn darauf hingewiesen wird, daß Luther im ersten Psal kommentar Röm. 1,18 die Offenbarung des Zornes G im Evangelium stattfinden läßt, so ist das ebenfalls kein Ge beweis. Denn auch im Römerbriefkommentar, sowohl in Glossen wie in den Scholien[140]), wird diese der exegeti Tradition entstammende Beziehung geboten.[141])

Trotz allem steckt in der Konstruktion Böhmers und G schicks eine richtige Beobachtung. Aber wir haben sie in ei anderen Zusammenhang zu betrachten. Luther hat späte 1509/10 von der rechtfertigenden Gnade erfahren. Nirg aber, weder in den Randbemerkungen noch in früheren späteren Aussagen, erfahren wir, daß die augustinische Deu von Römer 1,17 auf Luther einen besonderen Eindruck gem hätte. Luther, der in der Zeit seines schweren Ringens j Zuspruch begierig aufgriff, hätte aber nicht achtlos an d Deutung vorübergehen können, wenn sie ihm etwas bis d nicht Gehörtes zu sagen gehabt hätte. Hätte nun Luther zeitig Augustins Schriften kennen gelernt, dann würde

doch voraussetzen müssen, daß Augustin ihn in den Anfängen seiner Entwicklung wesentlich beeinflußt hätte. Eine frühe Bekanntschaft mit Augustin läßt sich aber nicht nachweisen. Die Theologie seines Ordens und seiner Erfurter Lehrer wiesen ihn nicht auf Augustin. Luther ist ganz zufällig auf Augustin gestoßen. In seinem vom 19. 10. 1516 stammenden Brief an Staupitz [142]) teilt Luther nämlich mit, er habe, obwohl Augustinermönch, für Augustin durchaus nichts übrig gehabt, bis er auf seine Bücher geraten sei.[143]) Nachweislich hat Luther erst zu Beginn seiner zweiten Erfurter Zeit Schriften Augustins in die Hand bekommen, zu denen die Schrift über den Geist und Buchstaben nicht gehörte. In den Randbemerkungen zum Lombarden nimmt Luther auf Augustin Bezug. Aus jener Zeit besitzen wir auch einige Randbemerkungen zu einer Reihe von Schriften Augustins. Das sie enthaltende Exemplar gehörte dem Erfurter Kloster. Luther hat es, wie eine eigenhändige Notiz beweist, 1509 benutzt. Da die Schriftzüge in den Randbemerkungen gleichen Charakter tragen, werden sie aus dem Jahre 1509 stammen. Da es ferner Luthers Gewohnheit war, Bücher, die er las, mit Noten zu versehen, darf man annehmen, daß er gleich bei der ersten Lektüre seine Notizen gemacht hat. Da endlich Melanchthons Bericht nicht nötigt, die Bekanntschaft Luthers mit Augustin in die Zeit seines ersten Erfurter Aufenthalts zu verlegen, wird man mit recht großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, daß Luther Augustin erst während seines zweiten Erfurter Aufenthalts kennen lernte. Für Wittenberg kann nichts positiv geltend gemacht werden. Unter diesen Umständen wird man einen unmittelbaren Einfluß Augustins auf Luther während seines ersten Erfurter Aufenthalts schwerlich voraussetzen dürfen.

Nun hat aber, wie schon besprochen, Luther während seines ersten Erfurter Aufenthalts die Spannung, in die er geraten war, sich allmählich lösen sehen. Kann nun Augustin ihn vor dem Herbst 1509 nicht unmittelbar beeinflußt haben, läßt sich ferner für den ersten Wittenberger Aufenthalt nichts nachweisen, das ihn innerlich hatte weiterführen und jene Wandlung be-

gründen können, die im Brief an Braun sich offenbart, so müssen wir die Motive für den Umschwung unter den während des ersten Erfurter Aufenthalts uns bekanntgewordenen Motiven suchen. Dann aber werden wir auf des Staupitz Belehrung über die wahre Buße hingewiesen, der Luther selbst recht früh große Bedeutung für seine innere Entwicklung zuerkannte. Des Staupitz Zuspruch wird demnach während des ersten Aufenthalts Luthers in Erfurt erfolgt sein, was ohnehin sich als wahrscheinlich erwies. Hatte aber die Belehrung des Staupitz die oben besprochene Bedeutung für Luthers religiöses Denken, dann wird auch verständlich, warum Augustin und der Lombarde und im besonderen die augustinische Deutung von Römer 1, 17, soweit wir unterrichtet sind, keinen namhaften, einen Einschnitt markierenden Eindruck auf Luther gemacht haben. Ihm war ja schon durch Staupitzens Deutung der wahren Buße — zugleich mit dem Hinweis auf das Gebot zu hoffen, auf die Forderung, die Sündenvergebung zu glauben und auf die Wunden Jesu — eine andere religiöse Ordnung aufgegangen, als wie er sie bis dahin sich vorgehalten und zu eigen gemacht hatte. Grade dies ist im Widmungsschreiben an Staupitz deutlich genug.[144] Luther fühlte sich nun befreit von der drückenden Last der Kasteiungen, Beichtanweisungen und Satisfaktionen. Nicht von ihnen überhaupt; aber von ihrer Last. Es bleibt bezeichnend — und auch das dürfte für die Richtigkeit der hier versuchten Skizze sprechen — daß der erste wirklich markante und von Luther früh beglaubigte Umschwung vom Bußbegriff aus erfolgte. Mit diesem Umschwung beginnt das Gottesbild freundlichere Züge anzunehmen. Die gnadenschaffende Wirksamkeit Gottes beginnt dem gepeinigten Mönch bedeutungsvoll zu werden. Denn die Liebe zu Gott — vom Glauben ist nicht die Rede — und ebenfalls nicht von Römer 1, 17 — die er als Endziel angesehen hatte, steht am Anfang der wahren Buße. Über den Katholizismus führt diese Erkenntnis noch nicht hinaus, selbst wenn Luther sie, was wir nur vermuten können, nicht aber wissen, besonders lebhaft ergriffen hätte. Denn mit dieser Erkenntnis verträgt sich nicht nur die katholische Auffassung vom

er Gnade, sondern auch der Verdienstgedanke. Und vorbe=
itende Werke sind ebenso wohl möglich wie nachfolgende Ver=
enste zum Zweck der endgültigen Anerkennung vor Gott. Ein
'ormatorischer Umschwung braucht durchaus nicht angenommen
werden. Die Randbemerkungen zu den Sentenzen zeigen
in auch, daß er nicht angenommen werden kann. Bei dieser
ıchlage war Luther auch später berechtigt, der katholischen
ıffassung von der Gerechtigkeit Gottes prinzipiell das Urteil
sprechen und in dem später an Römer 1, 17 gewonnenen Er=
nis den entscheidenden Umschwung zu erkennen. Denn am
ıde des Weges stand doch der die Werke und Verdienste
wägende Gott, mochte er auch die Gnade zum Erwerb der
erdienste geschenkt haben. Aber noch der spätere Luther hat
ıtz seines summarischen Urteils eine Erinnerung daran be=
ıhrt, daß er vor dem an Römer 1, 17 gemachten Erlebnis über
e schweren Kämpfe der ersten Zeit hinweggekommen sei. Denn
sagt: „Ich war unter dem Papsttum lange irre . . . Ich
ıch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war, bis so lange,
ıß ich über den Spruch kam Römer 1." 145) Damit gibt er zu er=
nnen, daß ihm selbst noch eine Erinnerung an den allmählichen
ortschritt gegenwärtig ist, daß er noch vor dem entscheidenden
mschwung Förderungen erlebte, die auf diesen Umschwung hin=
elten. Nach allem, was positiv erkennbar ist, wurde der Ein=
hnitt in der Entwicklung vor diesem letzten Erlebnis durch die
ıs der denkwürdigen Unterredung mit Staupitz gewonnene Er=
nntnis vom Wesen der wahren Buße gemacht. Ist die im
orangegangenen gebotene Darstellung richtig, muß sie sich an
en Urkunden der Jahre 1509 bis 1516 bewähren.

II.

ie urkundlich erkennbaren theologischen Anfänge 'uthers bis zur ersten Vorlesung über die Psalmen.

J. Köstlin hat gemeint 146), daß die theologischen Äuße=
ungen in den Randbemerkungen Luthers zu den Sentenzen des
'ombarden und zu Augustin viel zu dürftig seien, um ein wirk=

liches Bild von seiner damaligen Stellung zu geben. So dürftig, wie Köstlin meint, sind Luthers Äußerungen aber keineswegs. Sie sind wenigstens ausreichend, um die Hauptmotive Luthers erkennen zu lassen. Es liegt an Köstlins und anderer Benutzung der Randbemerkungen Luthers, daß sie unergiebiger werden, als sie wirklich sind. Köstlin ist an wichtigen Äußerungen Luthers achtlos vorbeigegangen. Zugleich ist es seinem Urteil und seiner Darstellung überhaupt verhängnisvoll geworden, daß er die Frage nach der Beziehung Luthers zu der Schultheologie, in die er eingeführt wurde, nicht genügend erörtert, und daß er die entscheidende Wendung in Luthers Leben in die Zeit vor der Vorlesung über die Sentenzen verlegt. Denn nun erhalten einzelne Bemerkungen Luthers ein Gewicht, das ihnen nachweislich nicht zukommt. Die Struktur der damaligen Theologie Luthers tritt höchst unsicher hervor, und die Randbemerkungen werden, da sie weniger enthalten, als sie eigentlich enthalten sollten, unergiebig.

Wenn Melanchthon recht unterrichtet war, daß Luther schon in der ersten Zeit seines Erfurter Aufenthaltes mit den Hauptwerken der spätmittelalterlichen „Nominalisten" sich eifrig beschäftigte[147]), dann wird man in den ersten theologischen Äußerungen Luthers den Spuren dieses Studiums begegnen müssen. Kann andererseits Luther seine neue Anschauung von der Rechtfertigung nicht vor 1512 gewonnen haben, dann werde die Randbemerkungen zum Lombarden und zu Augustin nicht enthalten können, was der reformatorischen Rechtfertigungslehr entspricht. Hatte ferner Luther während seines ersten Erfurte Aufenthalts eine religiöse Förderung erfahren, die nicht in de Linie der „nominalistischen" Theologie lag, so wird man ve muten dürfen, daß auch davon Spuren uns in den eigenhändig Aufzeichnungen Luthers begegnen. Hatte schließlich Luther v dem zweiten Erfurter Aufenthalt schwerlich Gelegenheit g funden, mit der augustinischen Theologie sich eingehend zu b schäftigen, dann wird man es nicht grade für wahrscheinli halten, daß spezifisch augustinische theologische und philosophisc Elemente in den ersten theologischen Niederschriften Luthe

uns begegnen. Jedenfalls wird es von der Stärke des nomi-
nalistischen Einschlages abhängen, wie weit er auf die augusti-
nische theologische Fragestellung einzugehen vermochte. Loofs
vermutet freilich, daß schon in den Randbemerkungen zu den
Sentenzen die Einwirkungen der augustinischen (neuplatonischen)
Mystik zu konstatieren seien[148]), und Böhmer erklärt, daß, wenn
auch Augustin nicht den Sieg über Occam hätte davontragen
können, doch Augustins neuplatonische Mystik bedeutungsvoll
für Luther geworden sei. Denn sie sei das Gegengift gegen
Occams Erlösungslehre geworden.[149]). Aber je früher Luther
in den Nominalismus eingeführt wurde, und je später er Au-
gustin kennen lernte, desto weniger wahrscheinlich ist eine Be-
einflussung durch den Neuplatonismus Augustins.

Daß in den Randbemerkungen Luthers recht kräftige Worte
gegen die Philosophen zu lesen sind, dürfte nicht auffallen.
Die religiöse Entwicklung, die Luther bis 1509 erlebt hatte,
sowohl wie die Theologie seiner Lehrer, die ja Luther in dem
gleichen Zeitraum verarbeitete, führten auf eine abwehrende
Haltung gegen die Philosophie. Schon ehe Luther die Rand-
bemerkungen eintrug, hatte er im Brief an Braun dieser Stim-
mung Ausdruck gegeben. Aristoteles wird jetzt als fabulator
gebrandmarkt. Die Philosophen haben viele Ungeheuerlich-
keiten sich zuschulden kommen lassen[150]) und dadurch unlösbare
Schwierigkeiten in die Theologie gebracht. Die Philosophie ist
tot und kann die Geheimnisse der Trinität nicht fassen.[151])
Es wird am Lombarden gelobt, daß er Enthaltsamkeit in philo-
sophischer Beziehung übt, sich auf die Lichter der Kirche und
besonders auf den nie genug zu lobenden Augustin beruft.[152])
An Skotus wird Kritik geübt.[153]) Auch Biel wird ange-
griffen.[154]) Will man über göttliche Dinge reden, so steht
nur das Wort Gottes zur Verfügung.[155]) Die Theologie ist
der Himmel, der Mensch ist Erde, und seine Spekulationen
sind Rauch. Man braucht sich darum über die Differenzen
der Doktoren nicht aufzuregen. Man soll beachten, daß ein
Schwein niemals die Minerva unterrichten kann, auch wenn
es bisweilen es sich anmaßt.[156])

Diese z. T. recht derben Auslassungen berechtigen aber nicht zu der Annahme, als wolle Luther völlig mit der Philosophie brechen. Den letzten Ausfall gegen die Philosophen begleitet er mit der Bitte um Verzeihung für seinen Mangel an Ehrfurcht. Er will die Philosophie nicht für ganz wertlos erklären.[157]) Luther hat ja auch selbst noch ungefähr 4 Jahre später in der Weihnachtspredigt von 1514 der aristotelischen Philosophie sich bedient und anerkennend der Hilfe gedacht, die man bei Aristoteles finden könne. Aber die Philosophen haben nicht alles gefunden.[158]) Der Versuch, Aristoteles mit der katholischen Wahrheit zu vereinigen, wird von Luther als unverschämt empfunden.[159]) Das Motiv dieses Urteils wird hier freilich nicht von Luther angegeben. An anderer Stelle gewinnen wir jedoch einen Einblick in die Motivation. Kurz vorher hatte sich Luther in gleicher Weise gegen solche Harmonisierungsversuche ereifert. Weil Aristoteles eine falsche Anschauung vom seligen Leben hat, dessen richtige Deutung Luther bei Augustin findet, hat er als fabulator zu gelten.[160]) Der Blick des Aristoteles bleibt der Erde und der irdischen Glückseligkeit zugewandt, während doch Gunst und Ehre ein eit[illegible] Ruhm sind[161]), denen die Freude an der Wahrheit im selig[illegible] Leben gegenübersteht.[162]) Angesichts der durch die Lektüre [illegible] Bekenntnisse Augustins gefestigten, aber natürlich nicht erst j[illegible] gewonnenen Auffassung, die Luther vom höchsten Gut bes[illegible] mußte natürlich Aristoteles als minderwertig erscheinen u[illegible] seine Beurteilung der Glückseligkeit als unverträglich mit [illegible] katholischen Wahrheit.

Aber neben dieser besonderen religiösen Motivierung [illegible] den gemeinchristlichen Jenseitsgedanken zum Inhalt hat, [illegible]gegnen wir noch einer anderen. Die von Luther bekämpft[illegible] Philosophen respektieren nicht das Mysterium des Glauben[illegible] Sie streiten um neue Wortbildungen[163]), ergehen sich in Spi[illegible]findigkeiten, ohne zu beachten, daß das Mysterium unau[illegible]sprechlich ist[164]) und entfernen sich vom Evangelium. D[illegible] Lombarde aber findet die Sympathie Luthers, weil seine The[illegible]logie eine Abwendung von den Larven der Philosophen un[illegible]

ßherung an das Evangelium ist.[165]) Diesen Satz ch" zu verstehen, haben wir keinen Anlaß. Ihm liegt Gedanke von der philosophischen Enthaltsamkeit des n zugrunde.[166]) So beklagt es denn auch Luther Fehler seiner Zeitgenossen, daß ihnen nichts unbe- nd unaussprechlich ist.[167]) Von hier aus wird auch fassung von der Schriftautorität beleuchtet. Luther die Schrift und den Glauben gelten lassen. Aber t Auftauchen des sog. Formal- und Materialprinzips mation ist noch keine Rede. Nur die Wahrheit der nd des Glaubens kann die Erkenntnis erreichen, die r unzugänglich ist.[168]) Die Autorität der Schrift ist ls das Fassungsvermögen eines jeglichen menschlichen 9) Hat Luther die Schrift für sich, dann will er n anders lehrende, nur auf Vernunftgründe sich Doktoren der Kirche aufzutreten wagen, mögen sie so berühmt sein.[170]) Was über den Glauben hin- ist ganz gewiß ein menschliches Fündlein.[171])

ist überall der Glaube der autoritäre Kirchenglaube, on Luther der Schrift zugewiesene Autorität sprengt Rahmen des vorreformatorischen Schriftprinzips. Die g vom Glauben und von der Schrift sowie die pole- ltung gegen die Philosophie ordnet sich geschichtlich n Zusammenhang der Theologie, die Luther in Erfurt lernt hatte. Mit der occamistischen Betonung der n Schriftautorität und mit der occamistischen Abwehr sophie in Fragen des Glaubens tritt Luther hier Plan. Peter d'Ailli, den Luther kannte, spricht sich r Schärfe gegen den Repräsentanten der Philosophie, stoteles, aus.[172]) Die Frontstellung gegen Aristoteles Luther Eigentümliches. Hier sowohl wie in der rstellung von Vernunft und Offenbarung setzt er die Occamisten verfochtene Linie fort, bestärkt durch Petrus s. Ob er bereits von Anfang an die Vernunft in ogie noch weiter zurückdrängte als die Occamisten[173]), auf Grund des vorliegenden Materials nicht sicher

entscheiden. Jedenfalls kann man nicht von einer runden A
lehnung der Philosophie sprechen, wie Denifle es möchte. D
Luther will ja nur zur philosophischen Enthaltsamkeit anleit
den Respekt vor dem Mysterium der Glaubensartikel gewa
wissen und die Kompetenz der Philosophie in Glaubensfra
bestreiten. Das hat ihn selbst später nicht gehindert, auf Ari
teles zurückzugreifen und mit Elementen der aristotelischen Phi
sophie den Gottesgedanken zu entwickeln. Ein schreiender Wid
spruch könnte nur dann mit Denifle konstatiert werden, we
Luther wirklich die „Konsequenz des Occamismus" gezogen u
prinzipienlos nach den wechselnden Bedürfnissen des Augenbli
gehandelt hätte.[174]) Aber diese völlig ablehnende Haltu
gegen die Philosophie kann aus den Randbemerkungen Luthe
nicht erschlossen werden. Die Problemstellung ist noch occa
mistisch. Nur das wird man sagen dürfen und vielleicht auch sage
müssen, daß Luther schon jetzt nicht gewillt ist, der Schultheolog
sich auszuliefern. Er kann Skotisten, Moderne und Realiste
(antiqui) fahren lassen, wenn das Interesse des Glaubens e
erfordert.[175]) Schrift und Glaube stehen ihm höher als d
Anhänglichkeit an Schulen und Schulhäupter. Und da er scho
ein eigenes Leben mitbrachte zu der Theologie, die er sich a
eignete, da er die Schrift nicht bloß als höchste Autorit
würdigte, sondern auch eifrig in der Schrift forschte und dur
die Schrift sich belehren ließ[176]), kann schon hier ein Elemen
der Spannung konstatiert werden. Luther wird der Schule nic
treu bleiben, wenn Schriftlehre und eigene Heilserkenntnis m
der Schultheologie sich nicht in Einklang bringen lassen. E
rechter Schultheologe ist Luther schon jetzt nicht, und die L
giker und Grammatiker finden nicht seine Sympathie. Ab
die nominalistische Begründung der Kritik Luthers ist unv
kennbar.

Der Nominalismus ist Luther, mag er auch gegen B
opponieren und den Lombarden sowohl wie Augustin lob
auch so selbstverständlich, daß er nach den Grundsätzen des N
minalismus den Lombarden und Augustin versteht. Man ko
nicht sagen, daß die in den Randbemerkungen vorliegende T

erkennung des Lombarden und Augustins eine Abwendung von der nominalistischen und eine Zuwendung zur lombardisch-augustinischen Theologie bedeutet. Man kann nicht einmal sagen, daß zwar Occam den Sieg behalten habe, Luther aber doch mit Augustin Occam zu überwinden versucht habe.[177]) Von einem solchen Kampf ist in den Randbemerkungen gar nichts zu spüren. Und auch das wird in den Randbemerkungen nicht angedeutet, daß der Glaube (das credere) schon damals für Luther die Vorstufe gewesen sei für die Einigung mit dem Logos im Sinne der augustinischen Mystik.[178]) Vielmehr ist grade der Einfluß der nominalistischen Erkenntnistheorie unverkennbar. In dem Satz, den Loofs zur Begründung seiner Vermutung anführt: Die Seele könne das Unkörperliche erfassen, wenn sie, was körperlich sei, durch den Glauben abwerfe[179]), ist doch nur auf die Bedeutung des Glaubens aufmerksam gemacht. Auf die Logosmystik ist überhaupt nicht Bezug genommen. Von einem den Glauben ablösenden oder überholenden Erkennen und Schauen spricht Luther nicht. Vielmehr läßt die ganze Bemerkung Luthers vermuten, daß er für die Erkenntnis des Unkörperlichen nur auf die fides rekurriert, und der Glaube nicht nur das erste, sondern das einzige Mittel zur Erkenntnis ist. In einen augustinischen und mystischen Zusammenhang hat Luther seine Äußerung nicht gestellt, und der Wortlaut führt auf die nominalistische, nicht auf die augustinische Fragestellung.

Daß diese Fragestellung den Absichten Luthers nicht entspricht, zeigt die offenkundige Anlehnung an die nominalistische Fragestellung und die unzweideutige Ablehnung der Realisten in anderen Randbemerkungen Luthers. Er spricht ausdrücklich von dem Irrtum, dem die Realisten verfallen sind.[180]) Die Einzeldinge haben kein Sein eigener Art in Gott und sind in der göttlichen Natur nur der Erkenntnis nach.[181]) Luther redet auch ganz unverhüllt von einem Universale im Ding und betrachtet das Universale als eine begriffliche Abstraktion.[182]) Diese nominalistische, an Occam und Biel erwachsene Formulierung ist um so beachtenswerter, als Luther sie im Anschluß

an Augustin und als Folgerung aus Augustin und dem Lombarden entwickelt. Er deutet also philosophisch Augustin im Sinne Biels. Der ganze Apparat der nominalistischen oder occamistischen Theorie wird freilich nicht vorgeführt. Aber man sieht doch unschwer, daß diese Äußerungen nicht auf der Linie einer augustinischen oder „spekulativen", zum Realismus oder Neuplatonismus führenden Theorie liegen, vielmehr im Nominalismus wurzeln. Luther hat es so wenig vermocht, die neuplatonische Erkenntnistheorie des von ihm jetzt hoch geschätzten Augustin gegen die nominalistische Schultheologie auszuspielen, daß er vielmehr den Realismus als einen Irrtum betrachtet und Augustin eine ihm ganz fremde Erkenntnistheorie unterschiebt. Ist aber der Nominalismus Luthers noch so kräftig, daß er der selbstverständliche Maßstab der Deutung Augustins ist, dann kann von einer neuplatonischen Anschauung Luthers nicht gesprochen werden.

Auch in der Erörterung anderer Probleme zeigt sich ein deutliche nominalistische Bestimmtheit des theologischen Denken Luthers. Er merkt, daß Augustin und die moderni, den er sich selbst zuzählt, über den Begriff der Zeit sich verschied ausgesprochen haben. Aber er macht nun nicht den Vers die Autorität Augustins gegen die Definition der Moder ins Feld zu führen, er bemüht sich vielmehr um den Nachw daß Augustin und die Modernen übereinstimmen. Mit an ren Worten sagen beide dasselbe.[183]) Und wie er Augu im Sinne der Modernen auslegt, so auch den Lombarden. lehnt ausdrücklich die Annahme des Lombarden ab, daß Erbsünde der Zunder, die Schwäche der Natur, der Tyr usw. sei. Hierin erblickt Luther nur Bezeichnungen des gehorsamen Fleisches gegen den Geist. Weil die ursprüngl Gerechtigkeit weggenommen wurde, tobt das Fleisch gegen Geist.[184]) Das „Gesetz des Fleisches oder die Begierde (co cupiscentia)" ist die Strafe der Erbsünde, nicht die Erbsü selbst. Sie ist eine Schwäche der menschlichen Natur, n als solche schuldig und nicht an sich böse. Nur per accid ist die Begierde böse, sofern die Seele, die die Begierde n

besiegt, sondern ihrer Neigung und ihrem Gewicht nachgibt, sündigt.[185]) Diese Anschauung findet Luther auch durch Paulus bestätigt. Denn Paulus erklärt, daß die concupiscentia denjenigen nicht schade, die Christo gemäß leben. Denn nachdem die Schuld vernichtet ist durch die Taufe, ist die Begierde nur eine Neigung zum Bösen.[186]) Würde man behaupten, daß die concupiscentia irgendwie Schuld sei und nicht in der Taufe vergeben würde, so würde der Taufe und der Gnade Gottes Unrecht geschehen.[187]) Die Erbsünde wird durch die Taufe ganz vernichtet, während die concupiscentia nicht ganz getilgt, sondern nur geschwächt wird. Eben deswegen kann die Erbsünde nicht in der Begierlichkeit oder im Zunder bestehen.[188])

Luther hat freilich gesehen, daß diese scholastische Theorie von der Erbsünde mit den Erklärungen Augustins und des Lombarden nicht ganz zusammenstimmen will. Aber er fühlt sich nicht genötigt, die überkommene theologische Lehre durch Augustin und den Lombarden zu korrigieren. Er meint vielmehr Augustin eine doppelte Auffassung von der Begierde zuschreiben zu müssen. Einmal rede Augustin von der Begierde, sofern sie die Schuld einschließe. Unter dieser Voraussetzung könne sie das Böse im Fleisch genannt werden. Vielleicht werde man auch dem Lombarden diese Meinung zuweisen müssen. Andererseits werde die Schuld ausgeschlossen, sodaß nun die Begierde nur als Strafe zu gelten habe. Luther emanzipiert sich also keineswegs von der nominalistischen Erbsündenlehre, die ihm vielmehr den Maßstab zum Verständnis Augustins und des Lombarden gibt. Ja auch das bestreitet Luther nicht, daß der Geist gegen die im Fleisch wohnende Begierlichkeit mit Erfolg ankämpfen kann. Das höhere Vermögen des Menschen (ratio und voluntas) ist frei.[189]) Die ratio, die früher angesichts des gehorsamen Fleisches die Gebote Gottes mit Leichtigkeit erfüllen konnte, hat jetzt angesichts des in allem widerstrebenden Fleisches eine schwierige Aufgabe. Das ist die Strafe für den Ungehorsam. Doch die Erfüllung der Gebote ist möglich, wenn auch unter Schwierigkeiten. Erleichtert wird die Auf-

gabe dadurch, daß die Taufgnade die Begierlichkeit schon g
schwächt hat.[190]) Der Neigung zum Bösen kann widerstande
werden.[191]) Luther macht ausdrücklich darauf aufmerksam, w
auch Biel, daß der Christ nicht notwendig dem Bösen nach
gibt. Es ist dem Willen nicht unmöglich, das Gute zu tun.[19
Der freie Wille wird nicht deswegen verdammt, weil er nic
die Gnade hat oder nicht haben kann, sondern weil er die an
gebotene Gnade nicht annimmt oder die angenommene nic
bewahrt und der Gnade nicht als Führerin folgt.[193])

Was Luther hier über die Sünde ausführt, findet die zure
chende historische Erklärung aus Biel und dem Nominalismus.[19
Luthers Nominalismus tritt in ein noch helleres Licht, wen
man beachtet, daß es auf die positive Satzung Gottes zurück
geführt wird, wenn die böse Handlung zum Entbehren d
Gerechtigkeit wird und im Handeln selbst bereits der Verlust e
folgt.[195]) Dem entspricht es, wenn Luther an einer ander
Stelle, charakteristischerweise wiederum im Gegensatz zum Lom
barden, anläßlich der Erörterung über die Verbreitung d
Erbsünde, sich auf die göttliche Anordnung und das göttli
Urteil beruft. Gott hat in gerechter Strafe es so festgese
daß alles Fleisch, das von Adam durch das Gesetz der Zeugu
stammt, derartig verdammt ist, daß, sobald es mit der Se
vereinigt wird, die ganze Person die ursprüngliche Gerechtig
entbehren muß.[196]) Nicht die Lust ist die eigentliche Ursa
sondern die göttliche Anordnung (divina ordinatio) bei
Bestrafung des Fleisches Adams. Wenn darum auch der Lo
barde behauptet, daß die foeditas des Fleisches die Seele
Sünde verstrickt, so meint doch Luther, daß, wenn das Fle
ganz rein wäre und auch ohne Lust verpflanzt würde, doch
Grund des göttlichen Urteils (ex iudicio divino) das von (d
bestraften) Adam herstammende Fleisch die Seele erbsün
machen würde.[197]) Luthers Erbsündenlehre ist demnach g
auf nominalistischer Basis aufgebaut. Seine Anerkennung A
gustins und des Lombarden bedeutet hier keine Zuwendung
augustinischen und lombardischen Theologie. Sie müssen
vielmehr eine nominalistische Auslegung gefallen lassen. U

Luther hat nicht unbewußt den Lombarden nominalistisch gedeutet. Er weiß, daß er den Lombarden korrigiert. Hatte Luther, als es sich um den Wert der Philosophie handelte, die philosophische Enthaltsamkeit des Lombarden anerkannt, weil er hier die Linie fand, auf die er selbst durch die nominalistische Theologie hingeführt wurde — jedenfalls mitbestimmt durch sie —, so hat er die Differenzen in der Sündenlehre zugunsten des Nominalismus entschieden. Aus beidem erhellt, wie stark Luther an die nominalistische Theologie gebunden war.[198])

Aber Luther soll in dieser Zeit nicht bloß mit der Aneignung der augustinisch-neuplatonischen Metaphysik und Mystik den Anfang gemacht haben, er soll auch, z. B. nach Köstlin, Äußerungen geprägt haben, die den Beweis liefern, daß die reformatorisch-religiöse Erkenntnis ihm schon aufgegangen ist. Wie sehr ihn einst der Gedanke an die Gottesgerechtigkeit in Römer 1, 17 peinigte, jetzt sei er jedenfalls zu der anderen Auffassung gelangt. Man werde annehmen müssen, daß Luther während seiner Vorlesungen über die Sentenzen und während seiner Vorbereitung zum Grade des Lizentiaten und Doktors erst noch ganz in der Stille an seinem neu gewonnenen Verständnis des Heilsweges als Christ und Theologe gearbeitet habe. Aber schon jetzt spreche er mit dem Ton freudiger Gewißheit aus, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei, wenn er auch diesen Begriff dort nicht auseinandersetze. Und Christus gelte als unser Glaube, unsere Gerechtigkeit, unsere Gnade und Heiligung. Ganz besonders komme seine Auffassung dieser Gerechtigkeit zum Ausdruck in einer Erklärung von Joh. 5, 26, derzufolge Gott dem Sohn gegeben habe, in sich das Leben zu haben, nämlich den heiligen Geist hervorzubringen. Wer an Christus glaube, werde leben. Denn er sei, wie Luther bekenne, durch den Glauben an seine Menschwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit und unsere Auferstehung.[199]) Auch Jundt gedenkt der Originalität des zukünftigen Reformators, von der die Randbemerkungen Zeugnis ablegen. Freilich könne man nur einige gewissermaßen zufällig aufs Papier hingeworfene Ideen namhaft machen. Im Menschgewordenen kommt Gott zu uns, so wie wir sind. Eine

ganz neue Auffassung vom Glauben breche hervor. Der Glaube, der den Fleisch gewordenen Sohn, den Retter und Heiland Christus ergreife, rechtfertige den Menschen.[200])

Die eben zitierten Sätze Luthers haben immer wieder Anlaß zur Bekräftigung der Vermutung gegeben, daß Luther schon während seines ersten Erfurter Aufenthalts die entscheidende Erkenntnis gewonnen habe. Ist ihnen wirklich das Gewicht beizulegen, das z. B. Köstlin und Jundt ihnen beilegen, dann kann man an dieser Annahme nicht vorbeikommen. Denn aus späterer Zeit können diese Bemerkungen nicht stammen. Wohl hat Luther, wie der Herausgeber der Randbemerkungen in der Weimarer Ausgabe mitteilt, einmal eine Äußerung später eingetragen als die übrigen Notizen. Aber zu den soeben zitierten Äußerungen wird eine solche Anmerkung nicht gegeben. Die Schriftzüge verraten also keinen späteren Termin. Luther hat darum entweder alle diese Äußerungen mit den übrigen gleichzeitig niedergeschrieben, oder alle Äußerungen, die die neue Erkenntnis enthielten — nicht bloß die eine oder andere Äußerung — in recht viel späterer Zeit eingetragen. Das ist aber ganz unwahrscheinlich. Ein positiver Anhalt fehlt. Und wann sollte Luther wiederum das Erfurter Exemplar in die Hand bekommen haben? Nach seiner Romreise ist er nach Wittenberg gegangen. Erfurt scheint er nicht berührt zu haben. Und wenn doch, so wäre der Aufenthalt viel zu kurz gewesen, als daß er während dieser Zeit mit einer erneuten Lektüre der Sentenzen sich hätte befassen können. Angesichts der seiner harrenden Wittenberger Aufgaben fehlte auch der Anlaß zu einer solchen Lektüre.

Es ist aber auch gar nicht nötig, die eben zitierten Äußerungen Luthers reformatorisch zu verstehen. Der Wortlaut zwingt nirgends dazu. Köstlin muß selbst zugeben, daß Luther den Satz, Christus sei unsere Gerechtigkeit, gar nicht weiter auseinandersetze. Köstlin muß auch darauf hinweisen, daß Luther mit Augustin von Christo als unserem Glauben usw. spreche. Das hätte stutzig machen können, zumal Luther nirgends die für seine reformatorische Rechtfertigungslehre charakteristische Beziehung in den Randbemerkungen zum Ausdruck bringt, und

andererseits in den Randbemerkungen die Abhängigkeit Luthers von der katholischen Fragestellung deutlich genug ist. Eine Betonung der rechtfertigenden Gnade und des rechtfertigenden Glaubens hat nur dann eine Bedeutung für die Annahme, daß Luther schon im Jahre 1509/10 die reformatorische Erkenntnis besessen hat, wenn Gnade, Glaube und Rechtfertigung in der Beziehung nachweisbar sind, die die reformatorische Rechtfertigungslehre bestimmt. Dies ist aber so wenig der Fall, daß vielmehr die katholische Struktur deutlich hervortritt.

Daß Luther noch an der fides acquisita festhält, soll nicht sonderlich hervorgehoben werden, da Luther nicht ausführlich sich auf diese fides einläßt.[201] Wenige Zeilen später entwickelt er dann im Anschluß an Hebr. 11, 1 den Glaubensbegriff näher. Der Glaube ist die Substanz der Dinge, die man erhofft, d. h. er ist das, was der Hoffnung notwendig vorangeht. Er ist das argumentum dessen, das man nicht sieht, d. h. die „Kuntschafft", das Zeichen (signum). Die Verdienste bauen sich nicht auf dem Glauben auf. Das ist für Luther etwas ganz Selbstverständliches (ut notum est). Da man aber ohne Fundament nicht bauen kann, so kann man auch ohne Glauben nicht hoffen und gut handeln. Der Glaube ist darum in dem Sinne Substanz (substantia), als Bestand haben und verharren (quod est in spe) nur möglich ist, wenn zuvor der Glaube existiert. Argumentum dessen, was man nicht sieht, und substantia dessen, was man erhofft, ist also der Glaube. Aber der Glaube ist doch nur die Voraussetzung der Hoffnung und der Liebe. Durch den Glauben erhält man Kunde von der unsichtbaren Welt und gibt der Hoffnung die Richtung an, in der sie sich bewegen soll.[202] So wird er zu einem Fundament. Aber das Leben und die Verdienste wirkt nicht der Glaube. Dieser Glaubensbegriff entspricht so wenig der reformatorischen Auffassung vom Glauben, daß er vielmehr ganz in den Bahnen der überkommenen Definition vom Glauben sich hält. Schon Augustin hatte in seinem Enchiridion eine analoge Abgrenzung von Glauben, Hoffnung und Liebe gefunden, und sie wurde ein Bestandteil der katholischen Theologie. Das Bestreben, diese

drei Größen miteinander zu verbinden, ist freilich vorhanden. Aber das ist nichts Luther Eigentümliches. Dies Bestreben zeigt die katholische Theologie seit den Tagen Augustins. Daß Luther hier aber nicht unter augustinischem Einfluß steht, sondern nur die aus der Spätscholastik überkommene Theorie vorträgt, beweist die Zerlegung des Glaubens in die fides acquisita[203]) und fides infusa[204]), und ebenfalls die Deutung des Satzes Pauli, daß der Glaube aus dem Hören stamme. Auf Grund des äußeren Hörens der Predigt und des inneren Begreifens der Verkündigung erfolgt der Glaube oder die Zustimmung (assensus).[205]) So autoritär wird aber dieser als Zustimmung definierte Glaube gefaßt, daß schon der den Glauben hat, der dem Sinn der Worte zustimmt, ohne auch nur die Wahrheit dessen, dem er zustimmt, zu erkennen.[206]) Ja der Wortlaut der lutherschen Erklärung scheint vorauszusetzen, daß der Glaube überhaupt nicht die Wahrheit dessen, dem er zustimmt, zu begreifen braucht.[207]) Daß wir hier vor dem nominalistischen Glaubensbegriff stehen und eine Milderung durch augustinisches „Erkennen"[208]) in weiter Ferne bleibt, liegt auf der Hand. Bewegten sich die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Luthers auf nominalistischer Fläche, so verrät auch sein Glaubensbegriff die nominalistische Herkunft. So zentral die Bedeutung des Glaubens in erkenntnistheoretischer Beziehung ist, so sehr er theologisch als Fundament gewürdigt wird, so fehlt hier doch auch nur die leiseste Andeutung einer religiös-reformatorischen Linie. Daß Luther darum vom gemeinen Mann als fides explicita nur die Anerkennung dessen fordert, daß es einen Gott gibt, daß er Vergelter und Erlöser ist, kann nicht überraschen.[209])

Eine reformatorische Linie ist also in diesen Äußerungen über den Glauben — vollends, wenn man seine Beziehung zu Hoffnung und Liebe beachtet — nicht zu konstatieren. Jundt meint, daß die fides acquisita schon der Heilsglaube sei, und daß er den Menschen rechtfertige, nicht weil er glaube, sondern durch das, was er glaube. Eine völlig neue Auffassung vom Glauben breche sich Bahn.[210]) Aber Jundt ist den Beweis schuldig geblieben. Von einem Christus ergreifenden Glauben

spricht Luther überhaupt nicht. Und wenn man bedenkt, mit welcher Schärfe Luther grade das autoritäre Element des Glaubens herausbebt, in welchem Sinn er von der fides explicita spricht, wird man vollends nicht sich davon überzeugen können, daß in der von Luther hier vorgetragenen fides acquisita eine ganz neue Glaubensauffassung sich bemerkbar macht. Luthers Äußerungen sprengen hier nirgends den katholischen und nominalistischen Rahmen.

Den rechtfertigenden Glauben hat Luther in dieser Zeit ch ganz anders vorgestellt, wie Jundt meint, dem offenbar ine Verwechselung des Glaubens mit dem rechtfertigenden lauben untergelaufen ist. Der Glaube nämlich, durch den man erechtfertigt ist, besteht nicht ohne Liebe und Hoffnung.[211] en Glauben schlechthin hatte Luther prinzipiell unabängig gemacht von Hoffnung und Liebe. Hier dagegen, wo as Problem der Rechtfertigung zur Diskussion steht, erklärt uther, könne man nicht einfach vom Glauben reden, sondern von em durch die Liebe tätigen oder rechtfertigenden Glauben.[212] uther spricht von der Liebe (caritas), durch die wir Gott rmaliter lieben[213]) und die immer mit dem heiligen Geist geben wird und der heilige Geist mit ihr und in ihr.[214] urch die Liebe wird man mit Gott vereinigt.[215] Katholisch es auch, wenn Luther erklärt, daß die Liebe die Herrin der ugenden und die Königin der Verdienste sei.[216] So wenig nnt also Luther in dieser Zeit einen rechtfertigenden Glauben reformatorischen Sinn, daß er vielmehr die allgemein kathoche Auffassung von dem durch die Liebe formierten Glauben lt. Und die charakteristische Trennung der beiden Glaubensgriffe, die einen selbstverständlichen und im Glauben schlechtn begründeten Übergang des einen Glaubens in den anderen cht zuläßt, wird gleichfalls von Luther akzeptiert. Zu Römer 17 wußte Luther auch nichts Originales zu sagen. An dieser ht katholischen Stellung zum Problem des Glaubens und der iebe oder des Glaubens schlechthin und des rechtfertigenden laubens muß jeder Versuch scheitern, Luther schon jetzt die eformatorische Erkenntnis zuzusprechen.

weil ihr das Gepräge der Gnade fehlt. Erst durch dies Gepräge werden sie angenehm vor Gott. Man wird um so eher an eine solche nominalistische Deutung denken dürfen, als Luther das nominalistische meritum de congruo und de condigno nicht preisgegeben hat.[224]) Eine nominalistische Auslegung liegt darum nicht außerhalb des Bereichs der Möglichkeit. Unzweifelhaft nominalistisch ist es aber, wenn Luther erklärt, daß die Liebe faktisch (de facto) immer mit dem heiligen Geist verliehen werde. Es wäre auch eine andere Ordnung möglich.[225]) Aber es hat Gott gefallen, diese Ordnung zu geben. Innere Notwendigkeiten schweben Luther nicht vor. Die nominalistische Vorstellung vom schrankenlosen Willen Gottes und der positivistisch-statutarischen Regulierung des Heilsweges liegt diesem Ausspruch zugrunde. Hatte Luther, als er die Verbreitung der Erbsünde erklärte, von der nominalistischen Theologie Gebrauch gemacht, so auch jetzt. Seine Kritik an den habitus stützt er freilich durch die Autorität des Lombarden.[226]) Aber es wäre doch auffallend, wenn wir es wirklich mit einer einfachen Rückkehr zum Lombarden zu tun hätten. In der Tat ist der Lombarde nur eine Stütze. Luther hat nicht erst durch den Lombarden die habitus kritisieren gelernt. Schon die nominalistische Schule übte hier Kritik, Occam sowohl wie d'Ailli, deren Schriften Luther studiert hatte. Nach diesem ist auch die heiligmachende Gnade dasselbe wie der Habitus der Liebe. Ehe Luther sich mit dem Lombarden selbsttätig beschäftigte, wurde er in die nominalistische Kritik der übernatürlichen Habitus und ihrer metaphysischen Seinsqualitäten eingeführt. Die in den Randbemerkungen geübte Kritik hat Luther demnach nicht ursprünglich vom Lombarden gelernt. Das erhellt auch daraus, daß Luthers Auffassung nicht mit derjenigen des Lombarden zusammenfällt. Denn Luther betrachtet nicht wie der Lombarde die wirkende und mitwirkende Gnade als ein und dieselbe Gnade. In den Bemerkungen zur dist. 26 des zweiten Buches der Sentenzen, wo der Lombarde diese Gleichsetzung vorträgt, entwickelt Luther die nominalistische Doktrin; und zum entscheidenden c. 9 hat er keine sachliche Bemerkung gemacht.

Er eignete sich ja auch die Unterscheidung der merita de congruo und condigno an und kann erklären, daß der heilige Geist oder die Liebe mit dem Willen zusammentrifft, um Akte der Liebe zu erzeugen.[227] Dieser Akt der Liebe aber vereinigt uns mit Gott. Der habitus aber ist der heilige Geist.[228]) Die Anlehnung an den Lombarden erfolgt also auf der theologischen Grundlage des Nominalismus.

Nun würde man gewiß nicht der Gesamthaltung Luthers in jener Zeit gerecht, wenn man ihn als einen reinen Nominalisten bezeichnen würde. Sein theologisches Denken ist freilich durch den Nominalismus wesentlich bestimmt. Aber er geht nicht im Nominalismus auf. Es war schon früher darauf hingewiesen, daß der Lebensgang Luthers zu einer Spannung zwischen religiöser und theologischer Entwicklung führen könnte. So konnte denn auch schon dessen gedacht werden, daß Luther nicht gewillt war, der nominalistischen Schule um jeden Preis sich anzuschließen. Derselbe Luther, der in nominalistischen Kategorien denkt, kann doch in den Randbemerkungen ein scharfes Urteil über Biel fällen und zugleich den Lombarden loben, der dem Evangelium näherkomme als Biel und die Philosophen. Er kann die Modernen sowohl wie die Skotisten und Realisten ablehnen, wenn er sich überzeugt, daß sie zum Glauben Zusätze menschlicher Art machen. Die nominalistische Opposition gegen die Philosophie und Vernunft und die nominalistische Betonung des Wortes Gottes und des Glaubens, sobald es sich um göttliche Dinge handelt, gewinnen bei Luther eine Kraft, die auch gegen den Nominalismus sich wenden kann. Der Nominalismus kann gegen den Nominalismus ausgespielt werden, ein tieferes religiöses Verständnis dann den Nominalismus auflösen. So kann denn auch Luther die religiös inhaltsleeren Spitzfindigkeiten der Modernen, der Grammatiker und Logiker verächtlich behandeln.[229]) Der Luther, der schon von Wittenberg aus nach einer Theologie trachtete, die das Wesentliche erörterte, konnte nicht an dürren Subtilitäten Gefallen finden.[230]) So ist es gewiß nicht zufällig, daß gerade die gravierendsten Thesen der Nominalisten über die Zulänglich-

keit der natürlichen Kräfte in den Randbemerkungen fehl und daß er gerade die Momente in der Freiheits- und Sünde lehre eines Biel betont, die auf eine thomistisch-augustinis Fragestellung hinleiten.[231]) Und wenn auch in der Auffassu von den Werken des Gesetzes und der angenehm machend Gnade die nominalistische Struktur erschlossen werden konn so wird doch beachtet werden dürfen, daß Luther eine Erfüllu des Gesetzes durch Werke des Gesetzes für unmöglich hält. Ta sächlich ist das Gesetz so nie erfüllt und kann nicht so erfü werden.[232]) Die theoretisch festgehaltene These der Nomin listen scheitert an der Wirklichkeit. Aus den nominalistisch Formulierungen blickt uns eine ernstere und tiefere Erkenntn vom Unwert der Gesetzeswerke überhaupt an. Wenn Luth die Begierlichkeit und den Zunder der Sünder auffallend sta betonen kann, freilich wiederum unter Respektierung der nom nalistischen Formeln, aber in Anlehnung an die Energie d lombardischen Darbietungen, so steckt auch hier ein Momen das gegen die nominalistische Formulierung sich richtet, und, z mal Luther selbst in seinem Mönchsleben die Macht der B gierlichkeit erfuhr, über den Nominalismus hinausführen konnt Ihm wird die concupiscentia zu einer lebhaft empfundene Strafe und ihre den Willen zur Zustimmung und also zu Sünde zwingende Macht wird angstvoll ins Auge gefaßt. Da Fleisch „tobt" ja gegen den Geist. Das bleibt der auch dur die Randbemerkungen gesicherte historische Kern der spätere Aussagen Luthers über die Kämpfe im Kloster. Die nom nalistischen Formeln werden mit einem antinominalistischen Gei erfüllt. Es ist auch für Luther selbstverständlich, daß, wer di Sünde nur aus Scheu vor der Strafe haßt, zu den Bösen gehör während die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen.[23]

Des weiteren gilt ihm Augustin als der nie genug z lobende Kirchenvater. Damit will er nicht ein kirchliches Ur teil über Augustin pietätvoll respektieren. Hatte er doch zei weilig Augustin herzlich wenig Achtung bezeugt. Sein Urte über Augustin, den er schon jetzt dem Aristoteles gegenüberstell ist der Ausdruck der Wandlung seiner inneren Beziehungen z

Augustin. Nun waren aber in den Randbemerkungen keine spezifisch theologischen und philosophischen Elemente nennenswerter Art enthalten, die nur durch einen originalen Einfluß der augustinischen Theologie zu erklären gewesen wären. Allerdings findet Luther in Augustin und im Lombarden Bundesgenossen gegen Aristoteles, die Philosophen und die Fündlein der hochmittelalterlichen Scholastik. Aber dies reicht nicht aus, um sein Urteil über den Magister und vornehmlich Augustin zu erklären. Denn diese Bundesgenossenschaft verstärkte doch nur die Position, die ihm der Nominalismus bot. Dann können es nur die religiösen Elemente des Augustinismus gewesen sein, die Luther angezogen und seine Hochschätzung Augustins begründet haben. Nun könnte ja eingewendet werden, daß Luthers Randbemerkungen zu den augustinischen Schriften sehr wenig ergiebig sind gerade im Hinblick auf die Heilsfrage. Aber hier wird man Luthers Schweigen eine positive Schlußfolgerung entnehmen dürfen, zumal er gerade in diesen Randbemerkungen angesichts der Seligkeitsfrage Augustin und Aristoteles einander gegenüberstellt. Luthers Bemerkungen sind also deswegen so spärlich ausgefallen, weil er mit Augustin sich in Übereinstimmung wußte. Eine andere Deutung müßte den größten Schwierigkeiten begegnen. Denn als er in den augustinische Schriften enthaltenden Band seine Bemerkungen eintrug, hatte er schon jenen Brief an Braun geschrieben; der entscheidende Zuspruch des Staupitz lag ebenfalls hinter ihm. Er trat also, als er 1509 die Schriften Augustins las, nicht in eine völlig neue Welt ein, die ihn zu Äußerungen der Überraschung hätte veranlassen können. Wo ihm etwas auffällig oder bemerkenswert erschien, wie beim Zeitbegriff Augustins, hat er seine Eintragungen gemacht. Dann darf man wiederum folgern, daß Augustins Sätze über die Gnade Gottes von Luther mit Zustimmung gelesen wurden. Dann ist es aber gerade die Frömmigkeit Augustins gewesen, die Luther anzog. Was Staupitz angebahnt hatte und Luther durch die Schrift bestätigt fand, wurde durch Augustin und den Lombarden verstärkt. In den Sätzen, die die Gabe des heiligen Geistes, der Gnade und der

Liebe herausheben, dürfen wir also trotz der nominalistischen theologischen Einrahmung die Frömmigkeit Luthers pulsieren sehen. Das heißt aber dann vollends, daß die Akzente verschoben sind und daß die nominalistische Advokatur der menschlichen Kraft und Fähigkeit der Gnadengabe Gottes weicht. Ein antinominalistisches Frömmigkeitselement wird wirksam, das die kluge Berechnung des „natürlichen" Menschen ignoriert. Gemessen an den Akzenten und Motiven der Frömmigkeit, gehört Luther nicht mehr zum Nominalismus, an dem er ja ohnehin Kritik zu üben begann und dessen theologische Motive er gegen ihn selbst auszuspielen schon jetzt die Fähigkeit besaß.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist es nun auch keineswegs unerheblich, daß Luther in den Randbemerkungen zu Augustins Schriften Augustins Bemerkung von der Kraft in der Niedrigkeit auf die Demut deuten und in der Demut die Stärke finden kann[234]); daß er mit Augustin behauptet, daß wir durch den Tod Christi der Welt gekreuzigt seien und die Welt uns[235]); daß er in den Randbemerkungen zum Lombarden die Anmaßung und den Selbstruhm in der Danksagung des Pharisäers brandmarkt.[236]) Die Bemerkung des Lombarden, daß gewissen Gnadengaben der Wille vorangehe, begleitet Luther schon mit den Worten: „Doch nicht er allein."[237]) Nun löst sich ihm überhaupt der theologisch festgehaltene Begriff des Verdienstes auf. Nicht nur, daß er auf die zuvorkommende Gnade aufmerksam macht, er kann auch den augustinischen Gedanken hervorheben, daß alles, was man an Verdiensten besitzt, ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade ist und daß Gott in uns nur seine eigenen Gaben krönt.[238]) Der Vers, den Luther hier anführt, stammt freilich nicht von Augustin.[239]) Aber der in diesem von der Scholastik öfters zitierten Vers enthaltene Gedanke ist ganz augustinisch. Wort und Gedanke sind Luther wertvoll geblieben. Er zitiert den Vers wiederum in den Bemerkungen zu Taulers Predigten. Mit Augustin will er auch dem Satz Pauli, daß es nicht an unserem Wollen und Laufen liege, seinen absoluten Sinn zurückgegeben wissen. Eine Gleichwertigkeit[240]) der Gnade und des Willens jedenfalls mit Rücksicht

auf das Werk wird bestritten. Man muß Pauli Wort absolut verstehen und das Ganze Gott zuschreiben.[241]) Diesen Gedanken fügen sich nun die angeblich reformatorischen Aussagen über Gnade und Gerechtigkeit Christi, über Christus als unser Heil und Leben ungezwungen ein. Eine nominalistisch-theologische Einrahmung war hier freilich möglich und wahrscheinlich. Aber über die Bedeutung dieser Aussagen für die Frömmigkeit Luthers ist damit noch nicht das Urteil gesprochen. Sie ordnen sich der Frömmigkeit Luthers ein, die von der zuvorkommenden und als göttliche Gabe empfundenen Gnade lebt. Der die nominalistische Theologie vortragende und in der theologischen Fragestellung des Nominalismus sich bewegende Luther lebt in einer Frömmigkeit, die augustinisches Gepräge trägt und den leitenden Interessen des Nominalismus zuwiderläuft. Das ist das sichere Ergebnis, das die Randbemerkungen bieten. Hat man sie unergiebig genannt und nichts Rechtes mit ihnen anzufangen gewußt, so sind dafür nicht die Randbemerkungen verantwortlich zu machen, sondern die falschen Voraussetzungen, mit denen man an die Randbemerkungen herantrat. Nun aber bestätigen vollends die Notizen Luthers zum Lombarden und zu Augustin, was über die Entwicklung Luthers vor 1512 ausgeführt war. Die Kritik und Theologie des Nominalismus und die praktisch religiöse Haltung, zu der er schon während der ersten Erfurter Zeit geführt und die durch Augustin ihm bestärkt wurde, das sind die entscheidenden Linien der Gesamthaltung Luthers vor seiner Bekehrung. Das sind auch die Linien, auf die die kritische Analyse der Selbstaussagen Luthers hinführte. Als bezeichnende Momente heben sich aber innerhalb des nominalistisch-theologischen Gefüges der Gewissensernst und die Gnadenenergie heraus, die sogar den Lombarden korrigierte. So geben die Randbemerkungen den späteren Selbstaussagen Luthers den historischen Rückhalt; wiederum rücken diese Aussagen die Randbemerkungen in ein schärferes Licht. Aber es fehlt, was man spezifisch reformatorisch nennen könnte. Luther besaß es noch nicht.

III.

Das Auftauchen der originalen religiösen Erkenntnis Luthers und die Nachwirkungen der älteren Entwicklungsmotive in der ersten Vorlesung über die Psalmen.

Das augustinische Element der Frömmigkeit, das schon in den Randbemerkungen Luthers konstatiert werden konnte, das in Spannung geriet mit der im wesentlichen nominalistisch gearteten Theologie Luthers, aber gerade die Entwicklungslinie verstärkte, die durch die Erfurter Krise und den Zuspruch des Staupitz angelegt wurde, lebt in der Vorlesung über die Psalmen weiter. Das ist schon so oft nachgewiesen worden, daß eine neue, in Einzelzitaten sich ergehende Darstellung überflüssig ist. Die Ethik des Aristoteles und der von ihr in der Spätscholastik gemachte Brauch werden so deutlich, wie man es sich nur wünschen mag, bekämpft. Augustin hat Aristoteles verdrängt. Was gut ist und was wahre Gerechtigkeit ist, weiß Aristoteles ebensowenig wie diejenigen, die ihm folgen. Selbst in der Weihnachtspredigt von 1514 (1515?) über Joh. 1, 1[242], die doch den Dienst anerkennt, den Aristoteles der Theologie zu leisten vermag, ist das Urteil über Aristoteles recht unfreundlich. Denn Luther, der doch in dieser Predigt mit Hilfe der aristotelischen Philosophie den neuplatonischen, die Persönlichkeit Gottes vernichtenden Seinsbegriff der kirchlichen Lehre von Gott verdrängt und Gott wesentlich als Leben und Bewegung begreift, erklärt doch, daß die aristotelische Philosophie der Theologie nur dann gute Dienste leiste, wenn man sie anders verstehe und anwende, als wie Aristoteles beabsichtige. Er habe offenbar gestohlen, was er mit Pomp vortrage. So gibt Luther auch hier seiner starken Animosität gegen Aristoteles Ausdruck. Denifle hat es auffallender Weise unterlassen, dieser Wendung des Lutherschen Urteils zu gedenken. Dann hätte er freilich Luther nicht den Vorwurf der Prinzipienlosigkeit machen können. Also selbst dort, wo man mit der aristotelischen Philosophie etwas anfangen kann, wird Aristoteles von Luther zensuriert.

Vollends dort, wo er ihm religiös verderblich erscheint. Die Juden, die Stolzen und Aristoteles stehen unter derselben Verdammnis. Denn sie meinen, daß wir gerecht gemacht werden, ndem wir Gerechtes tun, während wir doch zuvor Gerechte ein müssen, um gerechte Werke tun zu können.[243]) Ohne solche orhergehende Gerechtigkeit ist es uns weder möglich, gerechte Werke zu tun noch überhaupt des Zornes Gottes ledig zu erden. Die Zuwendung zu Gott, mit der die Abwendung es Zornes Gottes verknüpft ist, ist uns von uns aus nicht öglich. Gott selbst muß uns bekehren; wir können nur darum itten.[244]) Was Luther einst durch Staupitz aufgegangen war, as findet jetzt seinen unzweideutigen Ausdruck. Und wenn hon in den Randbemerkungen Luthers Augustins Würdigung Christi als unserer Gerechtigkeit und Augustins Betonung der vorkommenden Gnade, die auch unsere Verdienste illusorisch macht, in Luther ein Echo gefunden und ihm die Kraft gegeben atten, gegen des Lombarden Bemühung, dem menschlichen Willen eben der göttlichen Gnade seine Bedeutung zu wahren, aufzutreten, so nimmt Luther in der Psalmenvorlesung diesen Gedanken in vollem Sinne auf. Christus ist unsere Gerechtigkeit und unser Friede, den uns Gott gegeben hat.[245]) Wir werden nur durch die reine Gnade des verheißenden Gottes gerechtfertigt, nicht aus dem Verdienst der eigenen Gerechtigkeit, das er Gnade vorangeht.[246]) Die Energie der Lutherschen Frömmigkeit stellt sich schon ganz dar in der Überzeugung von der ohne vorherige Verdienste der Menschen rechtfertigenden Gnade Gottes. Das braucht noch keineswegs über den Katholizismus hinauszuführen. Denn Gottes rechtfertigende Gnade, die von vorangegangenen Verdiensten absehen kann, war auch der Angelpunkt er Frömmigkeit Augustins. Das „gesunde" katholische System t auf diesem Gedanken aufgebaut. Luther ist sich auch noch eines Gegensatzes gegen die Kirche, der er angehörte, bewußt wesen. Er kann auf die Gebete der Kirche sich berufen[247]), s Horensingen preisen, das Mönchtum empfehlen und dergl. ehr. Die römischen Institutionen einschließlich der römischen turgie stellt er als von Gott und dem heiligen Geist geordnete

Mittel der Tugendübung und des Lobpreises Gottes hin. D
Gegensätze, in denen er seine religiöse Anschauung zum A
druck bringen kann, entfernen sich nicht von der Fragestellu
Augustins. Wenn er die Selbstgerechtigkeit und eigene Re
fertigung der von Gott umsonst verliehenen Rechtfertigu
gegenüberstellt[248]), wenn er in Selbstgericht und Sündenbekennt
eine Rechtfertigung Gottes erblickt, sofern eben durch dies Sel
gericht Gott als gerecht und wahrhaftig anerkannt wird, u
der Sünder jeden Anspruch auf Eigenwert fallen läßt[249]), we
er Gesetz und Buchstaben, Gnade und Geist als Gegensätze
handelt, ohne doch den Begriff des Gesetzes auf das Alte Tes
ment zu beschränken oder den Geist lediglich dem Neuen Tes
ment vorzubehalten[250]), wenn er das geistlich verstandene Ge
dem Evangelium gleichstellt, deswegen von den Pharisäern b
hauptet, sie hätten das Gesetz vernichtet, weil sie lediglich d
Buchstaben gedient hätten, während die Propheten den gei
lichen Gehalt des Gesetzes erkannt und beachtet hätten[251]), we
er die ganze Schrift unter die Gegensätze des Buchstabens u
des Geistes stellt[252]), wenn auch das Evangelium nicht bl
lebendig macht, sondern auch richtet und tötet[253]), so führt d
nirgends über den Augustinismus hinaus.[254]) Auch die augus
nische Fassung der Rechtfertigung als einer Gerechtmachung
in der Vorlesung über die Psalmen enthalten.[255]) Weithin
in den Ausführungen Luthers über die Rechtfertigung nur d
der religiösen Psychologie des Katholizismus entsprechende Gege
satz der von Gott geschenkten Gerechtigkeit und der an d
Gnade vorbeigehenden Gerechtigkeit des Gesetzes und der We
enthalten. Auch der Glaubensgerechtigkeit wird keineswe
immer in dem Sinn gedacht, den der Bericht Luthers über se
entscheidendes Erlebnis angibt, sondern öfters nur im Sinn d
eben genannten Antithese.[256]) Daß der Glaube als Gesche
Gottes bezeichnet wird, ist natürlich auch noch kein Beweis f
reformatorische Erkenntnis. Solche Sätze fand Luther bei d
Lombarden, bei Bernhard und Augustin in großer Anza
Selbst wenn der Glaube unter den Gesichtspunkt der Kraft z
Guten gestellt wird, braucht man noch nicht vorauszusetzen, d

der Katholizismus gesprengt ist. Diese Verbindung kannte Luther schon in den Randbemerkungen zum Lombarden in Anlehnung an den Lombarden, ohne doch vom katholischen Glaubensbegriff sich zu entfernen. Ja, Luther kann auch von der Inspiration der Gnade reden, die dem durch die Sünde beunruhigten Gewissen Freude und Fröhlichkeit verleiht.[257])

Daß Luther in der Psalmenvorlesung noch stark unter den Wirkungen Augustins steht, daß er nicht nur selbst sich einer Abweichung von Augustin nicht bewußt ist, sondern tatsächlich seine Auffassung von der Rechtfertigung keineswegs überall deutlich abgegrenzt ist gegen die augustinische, das ist, jedenfalls in der protestantischen Forschung, so wenig umstritten, daß ein ausführlicher Nachweis dieser Linie überflüssig ist. Wenn aber die Psalmenvorlesung noch ein starkes augustinisches Element enthält, wenn selbst Denifle zugibt, daß nicht bloß der Luther von 1509/10, sondern auch der Luther vor 1515 die katholische Anschauung von der rechtfertigenden Gnade und der Gerechtigkeit Gottes noch besitzt, dann tritt auch angesichts dieser Tatsache Denifles psychologische Erklärung des Werdegangs Luthers in ein eigentümliches Licht. Denn nun müßte Luther in wenig Monaten allen ethischen Ernst, den er ja durch sein Festhalten an der augustinisch-katholischen Rechtfertigungslehre bekundete, weggeworfen haben, um der „reformatorischen" sich zuzuwenden, die ja nach Denifle jedes sittlichen Ernstes bar ist und die traurige Konsequenz der occamistischen Theologie zieht. Eine solche plötzliche Wandlung wäre höchst unglaubwürdig, wenn nicht ein konkretes, zureichendes psychologisches Motiv nachgewiesen werden könnte. Denifle ist diesen Nachweis schuldig geblieben. Vielmehr bemüht er sich in seiner psychologischen Darstellung, den langsamen, allmählichen Bankerott Luthers aufzuweisen. Er rechnet also selbst nicht mit einem plötzlichen Umschwung. Dann aber ist gerade Luthers Wiedergabe der augustinischen Anschauung ein starker Beweis gegen die Zuverlässigkeit der psychologischen Schilderung Denifles. Nun müßte wenigstens der Nachweis erbracht werden, daß es Luther gar *nicht* ernst gewesen sei mit der Reproduktion der augustinischen

Rechtfertigungslehre. Den Beweis hat Denifle nicht gel und hätte er auch nicht liefern können, ohne mit den Qu noch viel willkürlicher umzugehen, als es ohnehin scho schehen ist.

Hätte diese Anlehnung Luthers an Augustin Denifle zu einer Revision seiner Schilderung der Entwicklung Lu veranlassen können, so auch die Motive, die Luther bew wenn er die rein sakramental-magische Auffassung von der flößung der Gnade bekämpft. In der Vorlesung über den Rö brief ist ihm Aristoteles nicht bloß der eigentliche Vater der L gerechtigkeit, sondern auch der Urheber der falschen, unterethi und unpsychologischen Vorstellung von der Wirkung der Gn Aber schon vor der Vorlesung über den Römerbrief hat Lu die gefährlichen metaphysischen und philosophischen Anschauu von der gänzlichen Austreibung der Sünde und der voll digen Einflößung der Gnade zurückgewiesen.[258]) Die Beh tung, daß die Gnade ihrem ganzen Sein nach eingegossen w erscheint ihm ganz unerträglich; denn sie ignoriert die Er rung von der Macht der Sünde, die auch nach der Einflöß der Gnade bleibt. Wer sich diese Behauptung einiger als Metaphysiker denn als Theologen zu Bezeichnender anei gerät in Verzweiflung, wie Luther dies an sich selbst erlebt l Man wird in dieser Äußerung Luthers freilich nicht die r Ablehnung des katholischen Sakramentalismus und den E der magischen Auffassung von der Gnade durch ein psyc gisches Religionsverständnis erblicken dürfen.[259]) Man wird These Brauns, daß die im Anschluß an Augustin entwi Vorstellung Luthers von der innerlich erziehenden Gnade katholisch-sakramentalen Anschauungen überwunden habe, die Bedeutung zumessen dürfen, die sie in der Untersuch Brauns erhalten hat. Luther erklärt selbst ausdrücklich, er nur den Wortlaut der von ihm angeführten Theorie lehne.[260]) Die Vorstellung von der Einflößung der G tastet er nicht an. Daß Luther mit Augustin und der S lastik die Eingießung der Gnade lehrt, gibt auch Braun zu Die Polemik gegen die schlafenden Habitus ist aber noch

Beweis für eine wirklich reformatorische Erkenntnis. Schon der Nominalist der Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden konnte sich kritisch äußern über die Habitus, ohne deswegen die Linie des Katholizismus zu verlassen. Wo Luther augustinische und lombardische Rechtfertigungsgedanken entwickelt, ist eine prinzipielle Überwindung des Katholizismus nicht erreicht, und Braun hat es auch nicht verständlich machen können, wie von hier aus der Reformator geworden ist. Braun muß vielmehr der erziehenden, d. h. heiligenden Gnade eine psychologisch-ethische Deutung geben, die über den eigentlichen Sinn der Lutherschen Aussagen hinausgreift. Was diese Rechtfertigungslehre Luther geboten, war bei der Analyse des Luther vor 1512 gezeigt. Über das damals schon von Luther Gewonnene konnte sie aber nicht hinausführen, mochte sie auch den Moralismus verdrängen und psychologisch den magisch-sakramentalen Gnadenbegriff auflösen helfen, auch nachträglich dem zur reformatorischen Erkenntnis gelangten Luther ein Bundesgenosse gegen die Scholastik werden. Prinzipiell aber verharrte sie in der Fragestellung des Katholizismus. Man kann nicht, wie Braun es tut, Luthers Aussagen über den entscheidenden Umschwung in seinem Leben ignorieren, um dann auf Grund einer psychologischen Konstruktion, der zufolge Luther überall die katholischen Anweisungen zu Ende gedacht hat, das Werden des Reformators begreiflich zu machen. Denn hier fehlt stets wieder das Element, das nun positiv weiterführte. Luther konnte durch den Katholizismus am Katholizismus irre werden. Aber lediglich katholische Motive konnten ihn nicht aus dem Katholizismus herausführen und zum Reformator machen. Auch das von Luther angeeignete mönchische Demutsideal hat nicht die Bedeutung, die ihm Braun zuweist. Denn mochte Luther es auch mit ganzer Seele ergreifen, so führte doch grade die mönchische Demut nicht zum Personalismus des Evangeliums. Auch hier darf man nicht die vorbereitende und mithelfende Wirkung das entscheidende Moment verdrängen lassen. Man wird in der historisch-psychologischen Analyse verschiedene Linien nachweisen dürfen und können. Man wird sie aber nicht zu

einem geschlossenen, psychologisch-konstruktiven Zusammenha zusammenordnen dürfen, wenn sowohl die Natur der Lin wie die in der Hauptsache als durchaus zuverlässig erkan Schilderung Luthers von seiner Entwicklung dies verbieten.

Katholische Motive sind nun ganz gewiß in der ers Psalmenvorlesung nachweisbar. Wenn Luther den Begriff Inspiration der Gnade und ihrer allmählich heilenden Wirku festhält, so setzt er hier die katholische Fragestellung fort. sonderheit erhellt dies aus der Tatsache, daß Luther noch v schiedene Gnaden kennt und eine quantitative Normierung d matisch nicht beanstandet.[262] Wenn er in seiner Predigt ül die Furcht Gottes[263]) von dem Nebeneinander der knechtisch und der heiligen oder kindlichen Furcht im Christenmensch sprechen kann[264]), wenn er dem Christenstand die knechtische Fur nicht überhaupt abspricht, sondern nur ihr allmähliches Zurü treten und das Anschwellen der Liebe konstatiert sehen will u dementsprechend mit dem Satz nichts anzufangen weiß, daß knechtische Furcht nicht gleichzeitig mit Liebe und Gnade i Menschen Bestand haben kann, so vermißt man in diesen Au sagen über die Furcht Gottes die religiöse Fassung der Gotte kindschaft, die Paulus Römer 8 bietet. Es sind lombardis scholastische Elemente, die hier verarbeitet sind. Freilich hab wir hier wiederum eine Linie, die der Konsequenz einer magisc metaphysischen und magisch-sakramentalen Auffassung vom Heil prozeß widerstrebt und einer ethisch-psychologischen Vorstellu zugewandt ist. Man mag auch gern anerkennen, daß di Linie einer evangelischen Anschauung vom Heilsprozeß sich ei ordnen kann; auch fehlt den Lutherschen Ausführungen über Furcht die semipelagianische Tendenz, die in der scholastischen Furc lehre immer mehr hervortritt. Wenn Denifle kein Verständnis diese von Luther bald hernach namentlich in der Vorlesung über Römerbrief entwickelten Gegensätze im Christenleben bekundet, so hellt daraus seine Unfähigkeit, einer wirklich ethisch-psychologisc Betrachtung gerecht zu werden. Aber die Form, in der Lut hier seine Anschauung von der Furcht Gottes vorträgt, hat n eine prinzipielle Auflösung des katholischen Heilsverständni

zur Voraussetzung. Luther lehnt nur eine extreme Behauptung ab, jedoch nicht die katholische Fragestellung überhaupt, die durch des Lombarden Behandlung der knechtischen und kindlichen Furcht der mittelalterlichen Theologie gegeben wurde. Grade die aus dem reformatorischen Rechtfertigungsglauben resultierende religiöse Fragestellung[265]), die der knechtischen Furcht im Hinblick auf die Beziehung des Menschen zu Gott ein Ende bereitet, fehlt in dieser Predigt Luthers. Auch hier ist eine deutliche prinzipielle und methodische Überwindung der katholischen Problemstellung nicht zu konstatieren.

Unter diesen Umständen ist es auch nicht sehr überraschend, daß Luther dem aus den Randbemerkungen bekannten Gedanken von der gratia cooperans, also von dem Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens, noch Ausdruck zu geben vermag.[266]) Ein Rückfall in den Moralismus der Werkgerechtigkeit ist dies für Luther ebensowenig wie für den Katholizismus. Wohl aber tritt hier noch die für den Katholizismus charakteristische Kombination von Gnade und Verdienst in die Erscheinung. Luther hat auch wenigstens den Begriff des Verdienstes noch festgehalten.[267]) Mag man nun aber auch diesem gelegentlichen Auftauchen des Begriffs wenig Gewicht beilegen, da hier das Verdienst als eine von Gott nicht zu beanspruchende Krönung verstanden werden könnte[268]), so läßt Luther doch an anderer Stelle keinen Zweifel darüber, daß er noch nicht die Theologie aufgegeben hat, die er in Erfurt kennen gelernt hatte. Denn er bekennt sich ausdrücklich zu den Doktoren, die davon überzeugt sind, daß Gott dem Menschen, der tut, was in seinen Kräften steht, unfehlbar die Gnade verleiht. Und mag auch der Mensch sich nicht de condigno auf die Gnade vorbereiten können, d. h. derartig, daß Gott von vornherein die Werke des Menschen anerkennen und ihnen ein die Seligkeit begründendes Verdienst zusprechen müßte, so kann er sich doch de congruo auf die Gnade vorbereiten, gute Handlungen tun, denen Gott aus Billigkeitsrücksichten die Gnade folgen läßt, die nun, mit dem Willen zusammenwirkend, Verdienste erzeugt, die Seligkeitswert haben.[269]) Das ist die auch in den Rand-

bemerkungen zum Lombarden von Luther vorgetrag
Lehre.

Nun muß man freilich auch hier wie schon dort herv
heben, daß ihr der nominalistisch-moralistische Akzent genomm
wird. Denn unser Leben mag auch noch so heilig sein, es k
doch kaum als Disposition und Vorbereitung auf die zukünf
Herrlichkeit aufgefaßt werden.[270] Alles hat Gott umsonst
lediglich auf Grund der Verheißung seiner Barmherzigkeit
erteilt.[271] Luther will die Gnadentheologie festhalten. A
er kann ihr theologisch nicht recht Ausdruck geben. Ja, er k
noch an der Vorstellung, daß der Mensch tun müsse, was
ihm sei. Denn auch dort, wo er der Verheißung der Ba
herzigkeit Gottes gedenkt, vermag er an der Ergänzung d
das menschliche Tun[272] nicht vorbeizukommen. Dreimal k
er innerhalb weniger Zeilen zu diesem Gedanken zurück. I
er wagte ja auch trotz seiner Skepsis gegen ein noch so heili
Leben die „Vorbereitung" und Disposition nicht ganz und n
prinzipiell in Abrede zu stellen.[273] Er schließt darum mit
Worten, daß die ganze Zeit der Gnade eine Vorbereitung
auf die zukünftige Herrlichkeit. Stände dieser Satz nicht
Zusammenhang der katholisch-theologischen Fragestellung, brau
er nicht angefochten zu werden; der Zusammenhang aber v
langt, daß man ihn katholisch versteht. Die Kraft des in
verborgenen moralistischen und des kathol'schen Motivs wird a
nicht bloß durch die starke Betonung der Barmherzigkeit Go
geschwächt, sondern auch durch die hier zweifellos vorhand
nominalistische Verbindung von Barmherzigkeit Gottes und men
lichem Tun. Gott will nun einmal, daß wir auf die Gn
gerüstet sein sollen, soweit es uns möglich ist. Und es ist
Pakt Gottes, auf Grund dessen diese Vorbereitung auf
Gnade überhaupt Wert besitzt. Es fehlt also an wirklich s
lichen, inneren Zusammenhängen in dieser Verbindung. S
bietet dann freilich die Möglichkeit, das in unsere Macht
stellte vorbereitende Tun preiszugeben, wenn die mit dem eige
lichen Akzent versehene Gnadenanschauung es erforderlich mac
sollte. Der Nominalismus kann demnach zu einem Mittel

Befreiung vom Katholizismus werden; aber nicht durch die eigene Konsequenz, sondern nur, wenn die Gnadentheologie, die jetzt schon den Ton hat, den Anstoß gibt und zugleich ihren katholischen Sinn verliert. In der Römerbriefvorlesung vollzieht sich diese Wandlung. Die nominalistische Verbindung kann also die Loslösung vom Katholizismus zwar nicht begründen, wohl aber erleichtern. Daß dieser subsidiäre Dienst des Nominalismus nicht auf ein Evangelium des Fleisches hinführt, wird auch hier deutlich. Denn der Zusammenhang unserer Stelle zeigt offenkundig genug, wie wenig Luther die zukünftige Herrlichkeit und das höchste Gut unabhängig vom sittlichen Gedanken sich vorstellen kann. Die von der katholischen Problemstellung losgelöste Gnadentheologie Luthers kann darum nicht dort münden, wo sie Denifle münden läßt. Aber zunächst sehen wir Luther noch in den Kategorien des katholischen und nominalistischen Denkens sich bewegen. Ja, dies letztere ist noch so kräftig, daß Luther behaupten kann, Gnade und Glaube, durch die wir heute gerechtfertigt werden, würden uns nicht rechtfertigen, wenn nicht der Pakt Gottes bestände.[274]) Mag auch Luther diesem Satz eine wärmere religiöse Färbung geben und ihn mit dem biblischen Gedanken des Gnadenbundes Gottes verknüpfen, so wird man doch schwerlich seine nominalistische Wendung ganz bezweifeln dürfen.[275]) In stark augustinisch-lombardischen Frömmigkeitsmotiven und in nominalistischen Kategorien bewegt sich Luther noch zur Zeit der ersten Psalmenvorlesung.

Aber doch tritt unverkennbar in dieser Psalmenvorlesung schon das reformatorische Element hervor. Selbst in dem eben zitierten, nominalistisch eingerahmten Satz ist die reformatorische Heilsordnung angedeutet. Denn Glaube und Gnade sind es, die uns rechtfertigen. Das eben ist die Verbindung, die Luther später als die für sein Verständnis des Christentums entscheidende charakterisiert hat. Nun ist freilich mit dieser Verbindung nicht das letzte Wort gesprochen. Man hat der Kombination von Glaube und Rechtfertigung gedacht, die Bernhard schon vorgenommen und die Luther bereits früh kennen gelernt hat. Man hat darauf hingewiesen, daß Anselm, mit dem Luther jetzt

ebenfalls genauer bekannt wurde, das im Tode des Mensch=gewordenen beschlossene Heilswerk hervorzukehren lehrte. Man hat an die augustinische Würdigung der Knechtsgestalt Jesu erinnert, die, von Bernhard aufgenommen, ein ethisch=psycho=logisches Verständnis begründen mußte, das sich gegensätzlich gegen jede unpersönliche, hyperphysische und magische Auffassung von der Gnade verhält. Das ist alles richtig. Diese Momente haben auf Luther gewirkt. Wie wichtig ihm Bernhard ist, zeigt die Vorlesung über den Römerbrief besonders deutlich.[276]) Aber weder Augustin, noch Anselm, noch Bernhard brachten es zur Erkenntnis Luthers. Augustin sowohl wie Bernhard kannten eine Vereinigung mit Gott, die nicht im Glauben besteht, vielmehr den Glauben überholt und dadurch entwertet. Und Augustin hat den ganzen Gedankenkomplex, der um die Knechtsgestalt Christi sich gruppiert, als subsidiär betrachtet, und das eigentliche Wesen christlicher Frömmigkeit gerade nicht im vertrauenden Aufblick zum demütig wandelnden und durch seine Demut den Stolz des Menschen bezwingenden Christus gefunden. Die ethisch=psychologischen Elemente Augustins und Bernhards sind nur Vorstufen, die die ihnen an sich eignende Kraft zur Vernichtung des sakramentalen Gnadenverständnisses und des die Seligkeit bringenden, am Neuplatonismus erwachsenen Schauens des Logos und Gottes nicht haben entfalten können. Die augustinische Theologie kennt nicht die reformatorische Fassung des Glaubens als des Vertrauens zur Barmherzigkeit Gottes, die in Christo offenbar geworden ist.

Nun enthält freilich auch Luthers Glaubensanschauung augustinischen Einschlag. Es lebt doch nicht bloß der nominalistische autoritäre Glaubensbegriff weiter[277]), auch der augustinische bittende Glaube wird in der ersten Psalmenvorlesung von Luther vorgetragen. Die mit dem reformatorischen Fiduzialglauben verknüpfte Heilsgewißheit hat Luther immer noch nicht gefunden. Er kann nur wie der Katholizismus von einer Hoffnungsgewißheit sprechen. Noch vertritt wie im Katholizismus die Hoffnung die Heilsgewißheit. Wohl kann der Friede des Herzens gepriesen werden, den Gottes Gnade schenkt.[278]) Aber ein klares Bekennt=

nis zur Heilsgewißheit fehlt. Ja Luther kann erklären, daß der von Gott Begnadigte, d. h. der Vergebung teilhaftig Gewordene, noch garnicht das Geschenk genießt, also sich von Gott verlassen wähnen kann.[279]) Aber trotzdem lebt Luther nicht mehr lediglich in der augustinisch-bernhardinisch-mystischen Frömmigkeit. Glaube als Vertrauen, Gnade als die barmherzige Gesinnung Gottes, durch den Glauben aus Gnaden ohne Verdienste aufgenommene Sündenvergebung als Inhalt der Rechtfertigung, und die Rechtfertigung als Anrechnung oder Imputation des Verdienstes Christi, nicht katholisch als Gerechtmachung, diese reformatorischen und prinzipiell den Katholizismus sprengenden Elemente sind schon in der Psalmenvorlesung entwickelt.[280]) Diese nicht den hyperphysischen Gnadenstrom in sich aufnehmende, sondern als Gerechterklärung gedeutete und im Glauben als Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ergriffene Rechtfertigung ist der bleibende religiöse Regulator des Christenlebens.[281]) Solange der Sünder in demütigem Sündenbekenntnis vor Gott verharrt, kein Werk Gott vorhält, sondern im Bewußtsein der Unwürdigkeit sich Gott anvertraut, solange bleibt auch Gottes Gnade, und solange tut man auch Gerechtes.[282]) In diesen Sätzen ist das neue Christentumsverständnis Luthers enthalten, das Luther auch schon sehr deutlich und bestimmt gegen die Theologie seiner Zeit abgrenzt. Bereits 1513 konnte er es ja aussprechen, daß die Lehre des tiefsten Theologen, nämlich Pauli, den Theologen seiner Tage praktisch völlig unbekannt sei, vielleicht auch theoretisch.[283]) Die Rechtfertigung wandelt das religiöse Verhältnis zu Gott, sie besteht nicht mehr in einer magischen Wandlung durch einen hyperphysischen Gnadenstrom. In ihr wird das bleibende Grundverhältnis des Christen zu Gott zum Ausdruck gebracht, und zwar so, daß die Gnade Gottes ausschlaggebend ist, die Gnade selbst als die barmherzige Gesinnung Gottes, also geistig-persönlich aufgefaßt wird,[284]) es Gott eigentümlich ist, sich zu erbarmen,[285]) der Heilsvorgang durch die Korrelation von Gnade, Vertrauen und Demut psychologisch, nicht metaphysisch und hyperphysisch bestimmt ist, und die Gerechtigkeit in Werken als der notwendige Ausdruck und das selbstverständliche Ergebnis der in der Recht-

fertigung vollzogenen Änderung der Willensstellung und Willen
richtung gewürdigt wird.[286]) Die Rechtfertigung als Gerech
erklärung steht darum nicht im Gegensatz zur Gerechtmachun
Sündenvergebung und neues Leben stehen in notwendigem Zu
sammenhang miteinander. Ausdrücklich wird auch bemerkt, da
die Predigt von der Einpflanzung der neuen Gerechtigkeit un
der Tilgung der Sünde nicht zwei verschiedene Predigten sind
Es sind nur verschiedene Fragestellungen.[287])

Man darf nicht sagen, daß Luther diesen Zusammenhan
nur behauptet, aber nicht begreiflich gemacht hätte. Denn wen
er Friede, Freude und Fröhlichkeit als Kennzeichen des Gerecht
fertigten namhaft macht, wenn er in der Rechtfertigung ein
neue Willensstellung wirksam werden sieht, wenn die Änderung de
religiösen Grundverhältnisses des Menschen zu Gott, als ein
Wandlung der Gesinnung, eine neue Willensrichtung in sich
schließt, die in Werken sich betätigt und den Werken ihr Ge
präge verleiht, dann ist psychologisch der Zusammenhang von
Rechtfertigung als Gerechtsprechung und neuem Leben begreiflich
gemacht. Denifle hat gemeint, Luthers reformatorische Recht-
fertigungslehre sei die Konsequenz des Occamismus, und der
rein äußerliche Mechanismus der occamistischen Theologie sei
von Luther noch überboten. Hiervon ist nur richtig, daß
Luther der Formeln des Occamismus sich bediente, um seine
religiöse Anschauung theologisch darzustellen. Occams Formel
von der Nichtanrechnung der Schuld und der Annahme des
mit Schuld Behafteten durch Gott konnte Luther sich aneignen
um theologisch auszudrücken, was in ihm lebte. Aber sein reli
giöses Verständnis des Christentums stand in stärkstem Gegen
satz zum occamistischen. Denn Luthers jetzt deutlich erkennba
Theologie der Gnade, der Erlösung und des Vertrauens, Luther
religiös-ethisches und geistiges Verständnis des Evangeliums find
nirgends einen Berührungspunkt mit dem Moralismus der nomin
listischen Theologie, und seine Imputationslehre fällt nicht m
der Akzeptationstheorie des Nominalismus zusammen. Daß s
der eigentliche Todfeind des Christentums ist, hat Luther oft u
deutlich genug in dieser Zeit zum Ausdruck gebracht. Seine ne

religiöse Erkenntnis lebt in fortwährendem Kampf mit den Grundgedanken des Nominalismus. Diesen Gegensatz hätte Denifle bemerken müssen, mochte er auch als thomistischer Theologe es unbegreiflich finden, daß Luther die Gnade Gottes mit der Barmherzigkeit und Huld Gottes zusammen schaute. Doch nicht bloß die augustinische Linie hätte Denifle darauf aufmerksam machen können, daß Luthers Entwicklung keineswegs einem sittlichen Bankerott zueilte und also die als Anrechnung und Gerechterklärung aufgefaßte Rechtfertigung nicht als die theologische Verbrämung und Verhüllung dieses Bankerotts zu verstehen sei. Nicht bloß das gleichzeitige Nebeneinander der augustinischen und „occamistischen", in Wahrheit reformatorischen Linie in der Rechtfertigungslehre Luthers hätte Denifle stutzig machen können. Luther läßt ja vielmehr auch dort, wo die neue Anschauung von der Rechtfertigung vorgetragen wird, den sittlichen Ernst deutlich genug hervortreten. Die von ihm vollzogene psychologische Verbindung von Gnade und Demut und die Bedeutung dieser Verbindung für das werktätige Leben des Christen hätten Denifle wohl von der Unzulänglichkeit seiner occamistischen Deutung der Rechtfertigungslehre Luthers und von dem Irrtum seiner psychologischen Schilderung der inneren Entwicklung Luthers überzeugen können. Hier ist von nominalistischer Theologie so wenig zu sprechen, daß vielmehr Luther innere Zusammenhänge nachweist und eben dadurch selbst eine Korrektur jener offenbar noch nominalistischen Wendung vom Pakt Gottes bietet.

Mindestens auf dem Wege von den Randbemerkungen der Sentenzen zu der Vorlesung über den Römerbrief liegen auch die Äußerungen Luthers über die Sünde. Schon Denifle hat gesehen, daß Luther wenigstens in den letzten Partien der Vorlesung über die Begierlichkeit in einer Weise sich ausgesprochen hat, die beinahe die Ausführungen des Römerbriefs erreicht. Und Loofs meint nicht nur, daß Luther jetzt die traditionelle Anschauung, die Erbsünde, das peccatum originale, werde in der Taufe ganz aufgehoben, aufzugeben begann, sondern ihm erscheint auch der Beweis fadenscheinig, den Denifle unternimmt, um Luther noch im Jahre 1514 an der scholastischen Anschau-

ung von der Erbsünde teilnehmen zu lassen.[288]) Es klingen in der Tat in der Psalmenvorlesung ganz anders wie in den Randbemerkungen die eigensten Erfahrungen Luthers an. In den Randbemerkungen hatten sie kaum sich Wort geben können; sie erschienen noch ganz eingehüllt in die scholastische Theorie. Jetzt wird ihnen aber auch theologisch ein größerer Spielraum gewährt, und wir sehen, wie die Auffassung von der Sünde anfängt, zu einem Korrelat der Anschauung von der Rechtfertigung zu werden. Luther beginnt also auch hier den Nominalismus abzustreifen, der schon in Erfurt kein rechtmäßiger Ausdruck seiner innersten Erfahrungen war. Mit der in der Psalmenvorlesung einsetzenden theologischen Überwindung der nominalistischen Sündenlehre wird aber zugleich die katholische Fragestellung überhaupt erschüttert und eine der Rechtfertigungslehre entsprechende religiöse Sündenlehre angebahnt. Persönliche Erfahrung und Theologie beginnen zusammen zu streben.

Freilich, den von Denifle geführten Beweis kann man mit Loofs für fadenscheinig erklären. Wenn dann jedoch Loofs gegen Denifle auf den Satz Luthers aufmerksam macht, daß die drei Seelenkräfte auch in den Getauften in ihrer Schwachheit bleiben und stets der Heilung bedürftig sind,[289]) so kann dies, wenn auch nicht mehr rein nominalistisch, so doch noch katholisch gedeutet werden. Denn der sündige Charakter der Begierlichkeit wird hier nicht behauptet. Die „gesunde" Theologie des Mittelalters könnte diesen Satz Luthers noch sich aneignen. Wenn aber, worauf Loofs hinweist, unsere Gerechtigkeit Sünde genannt wird,[290]) so läßt sich dies nicht mehr mit der katholischen Sündenlehre vereinigen. Diese Äußerung wird nur verständlich als die Kehrseite der neuen reformatorischen Erkenntnis Luthers. Freilich wird auch hier noch nicht der sündige Charakter der Begierlichkeit behauptet. Aber er ist in dieser Äußerung enthalten. Denn wenn unsere Gerechtigkeit nichts als Sünde ist, dann vollends unsere Begierlichkeit.[291]) Doch wir sind nicht auf indirekte Schlüsse angewiesen. Denn Luther bezeichnet das Gesetz des Fleisches (lex carnis), das ja nichts anderes wie die Begierlichkeit (concupiscentia) ist, und das Luther in den Randbemerkungen, noch

it katholisch, nur als Schwäche und Strafe beurteilt hatte,
it sehr starken Worten als Sünde.[292]) Daß er dann gerade
n Unglauben und Ungehorsam als die eigentliche Sünde er=
nnt, nicht die sinnliche Begierde, wie Denifle dekretiert, ent=
richt durchaus seiner neuen religiösen Erkenntnis, wie eben=
lls die Erklärung, daß überall, wo man den eigenen Sinn
ltend macht und die Demut verleugnet, immer Ungerechtig=
it und Greuel ist.[293])[294])

Luther hat also schon in der Psalmenvorlesung die seinen
rfurter religiösen Erlebnissen und Erkenntnissen ohnehin nicht
tsprechende scholastische Sündenlehre fallen lassen und, auf
n Erfurter Erfahrungen bauend, nach Maßgabe der in Witten=
rg errungenen entscheidenden Erkenntnis der Auffassung von
r Sünde einen neuen Inhalt und eine neue Form zu geben
gonnen. Dann aber kann überhaupt nicht mehr davon die
ede sein, in das Jahr 1515 den großen Umschwung in Luthers
ben zu verlegen. Nicht bloß die Deutung, die Denifle der
ltherschen Rechtfertigungs= und Sündenlehre gibt, ist falsch;
ich die von Denifle behaupteten Daten entsprechen nicht der
Wirklichkeit. Man wird sich von der Fragestellung Denifles
nanzipieren müssen, wenn man ein historisch zuverlässiges Bild
m Luthers Entwicklung gewinnen will. In Brauns Unter=
chung ist Denifles Fragestellung noch ein zu großer Spiel=
um gewährt und demgemäß das von Luther selbst in den
Mittelpunkt gestellte Ereignis nicht verwertet worden. So er=
bt sich denn aus der Psalmenvorlesung deutlich genug, daß
e entscheidende Wendung in Luthers Leben nicht 1515 anzu=
ßen ist, sondern in das Jahr 1512 oder 1513 fällt. In den
esentlichen Punkten behalten also die späteren Aussagen Luthers
er seine Entwicklung Recht. Von den Kasteiungen, dem Ordens=
akramentsglauben der ersten Erfurter Zeit hat ihn sein Weg
er Staupitz und Augustin zu Paulus geführt. Sind auch
otz der deutlich erkennbaren, psychologisch kontinuierlichen origi=
alen Linie noch disparate Elemente in seiner Theologie ent=
alten, wirken auch noch die verschiedenen religiösen und theo=
ogischen Anregungen der hinter ihm liegenden Zeit fort, fühlt

er auch sich noch ganz als Glied der römischen Kirche und al orthodoxen Katholiken, so ist er doch jetzt im Besitz einer religiöse Grundanschauung, die innerhalb des Katholizismus keinen Raum mehr hat. Den Abstand zwischen der Zeit, da Staupitz das Licht des Evangeliums in ihm anzündete, und der Gegenwart beleuchtet instruktiv, was er jetzt über die rechte Buße mitzuteilen weiß. Die rechte Buße besteht darin, daß nicht auf Grund irgend welcher Werke die Sünden vergeben werden, sondern lediglich durch die Barmherzigkeit Gottes, der die Sünde nicht anrechnet.[295])

Den augustinischen Einschlag in der ersten Psalmenvorlesung Luthers hat man längst erkannt. Seit Hunzingers Untersuchung[296]) wird aber dem Augustinismus in der Psalmenvorlesung eine viel umfassendere Bedeutung zugeschrieben als bisher. Luther soll in den Jahren 1513/15 augustinischer Neuplatoniker gewesen sein. Ja noch mehr; sobald er an Augustin „geriet", wandte er sich mit der allergrößten Entschiedenheit einem ausgesprochenen platonischen Realismus zu.[297]) Auf der Ausscheidung dieses Neuplatonismus in den Schriften nach 1516 beruht der Umschwung in Luthers Stellung zur mönchischen Askese.[298]) Zweimal hat Luther, wie Braun in Anlehnung an Hunzinger meint, Augustin entdeckt: als neuplatonischen Theologen in der Psalmenvorlesung und als antipelagianischen Verfechter des erbsündlichen Verderbens in der Römerbriefvorlesung.[299]) Nach Loofs ist Augustins neuplatonische Mystik der Schlüssel zum Verständnis der Theologie der Psalmenvorlesung.[300])

Ist die These vom Neuplatonismus Luthers richtig, dann hatte sich Luther vom Nominalismus zum platonischen Realismus bekehrt, und dann wieder zum Nominalismus. Denn während die neuplatonischen Elemente in den späteren Schriften Luthers fehlen, ja schon in der Römerbriefvorlesung „überwunden" sind, treten wiederum nominalistische Elemente auf. An sich wäre natürlich eine solche Entwicklung denkbar; aber sie ist nicht grade wahrscheinlich. Andererseits kann die Ausscheidung des Neuplatonismus nicht die Bedeutung gehabt haben, die ihr Hunzinger zuweist. Denn auch nachdem der erst 151

genommene[301]) Neuplatonismus ausgeschieden ist, was ja schon 15 geschah, hat Luther am Mönchtum festgehalten. Es ssen demnach andere Faktoren gewesen sein, die ihn die mönsche Ethik und die Institution des Mönchtums überwinden ßen. Überhaupt liegt es näher, die Faktoren, die die Auseidung des Neuplatonismus veranlaßten, auch für die Bilng der neuen Ethik verantwortlich zu machen. Dies um so hr, als Luther später in der Auseinandersetzung mit dem tholischen Lebensideal nirgends die metaphysischen, philosoischen Fragen aufrollt und die neuplatonische Philosophie oder neuplatonischen Grundelemente nicht mit philosophischen Argunten bekämpft, in seinem theoretisch-wissenschaftlichen Verfahren o die philosophische Problemstellung fehlt. Er widerlegt das holische Lebensideal durch das neugewonnene, biblisch erhärtete ormatorische Lebensideal, das, ihm selbst bewußt, aus seiner Anauung vom rechtfertigenden Glauben sich herleitete. So bleibt Neuplatonismus eine Episode, die, soweit wir aus den Quellen terrichtet sind, unvermittelt auftaucht und wieder spurlos verwindet. Von einer Luther zum Bewußtsein gekommenen seinandersetzung mit dem Neuplatonismus wie etwa mit Scholastik erfahren wir nichts. Auffällig ist es auch, daß ther, wie Braun es darstellt, erst zur Zeit der Psalmenvorung den Neuplatoniker Augustin entdeckt haben soll. Denn t Augustin wurde ja Luther spätestens während des zweiten fenthaltes in Erfurt bekannt. Damals konnte er leichter m Neuplatonismus Augustins sich gewinnen lassen als zur it der Psalmenvorlesung, die ihn schon im Besitz der refortorischen Erkenntnis sah, also viel weniger disponiert für n Neuplatonismus als vier Jahre vorher. Diese Schwierigt hat auch Hunzinger empfunden. Denn er setzt ja den Überng vom Nominalismus zum Neuplatonismus in die Zeit, als ther an Augustin „geriet". Und Loofs versucht, in der eologie Luthers vor 1513 ein augustinisch-neuplatonisches ment wahrscheinlich zu machen. Aber die Randbemerkungen den Schriften Augustins wie zu den Sentenzen des Lomden enthielten keinen Neuplatonismus. So wird die These

vom Neuplatonismus Luthers von großen Schwierigkeiten bedrückt.

Doch nicht nur allgemeine Erwägungen machen sie unwahrscheinlich. Sie scheitert am Quellenbefund. Hunzinger hat nirgends einen wirklichen Beweis für seine These gebracht. In einen ausführlichen Gegenbeweis einzutreten, ist hier unmöglich. Das muß an anderem Ort geschehen. Aber auf einige entscheidende Momente kann hier doch hingewiesen werden.

Wenn Luther die unsichtbare und die sichtbare Welt als Gegensätze behandelt, die Welt des Geistlichen, Unsichtbaren, Intelligiblen, Innerlichen als eine höhere Welt für sich betrachtet, wenn er von der Allgemeinheit, Einfachheit, Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit des Unsichtbaren im Gegensatz zur Vielheit und Veränderlichkeit des Sichtbaren und Zeitlichen redet, so beweist das ebensowenig die Existenz eines spezifisch neuplatonisch-ontologischen Elements in der Theologie Luthers, wie die Auslegung der Worte Ps. 101 (102) V. 28: „Du aber bist immer derselbe," durch den Satz: „Du aber bist immer unveränderlich derselbe, du gehst nicht vorüber, sondern du bist schlechthin" [302]), irgendwie auf einen neuplatonisch bestimmten Gottesbegriff hindeutet. Hunzinger muß selbst einräumen, daß diese Worte auch anders verstanden werden könnten, wenn nicht eben das philosophische Element in der Seins- und Gotteslehre erkannt wäre. Daß philosophische Elemente in der Gotteslehre und Seinslehre Luthers enthalten sind, ist selbstverständlich. Ohne solche Elemente hat kein mittelalterlicher Theologe den Gottesgedanken entwickelt. Wie stark Luther unter den Einwirkungen einer bestimmten Philosophie stand, zeigten schon die Randbemerkungen zu den Sentenzen. Und mit welcher Energie Luther die Philosophie in den Dienst der theologischen Entwicklung des Gottesgedankens stellen konnte, war an der schon mehrfach erwähnten Weihnachtspredigt zu erkennen. Aber philosophische Beeinflussung ist noch keine neuplatonische. Wenn man aber sieht, daß Luther, worauf Hunzinger hinzuweisen unterläßt, vermittelst aristotelischer Kategorien die Lehre von Gott zu gestalten sucht, dann wird kein günstiges Vorurteil f

die Annahme einer Beeinflussung Luthers grade durch den Neuplatonismus erweckt. Hunzinger kann schließlich auch nur sagen, daß in der Paraphrase des Psalmwortes jedenfalls keine religiös-sittliche, sondern „ontologische" Fassung des Gottesbegriffs enthalten sei. Nun aber ist der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes kein ausschließlich neuplatonisch-augustinischer Satz. Dann aber besteht keine Nötigung, solche allgemein scholastischen Aussagen über Gott als spezifisch neuplatonische zu kennzeichnen, zumal wenn neben solchen Aussagen andere, aristotelisch gerichtete stehen, die in der nominalistischen Theologie Verwendung fanden. Um Neuplatonismus bei Luther nachzuweisen, genügt es nicht, Elemente namhaft zu machen, die dem katholischen Gottesbegriff überhaupt eignen.

Vollends kann man das geflissentliche Bestreben, „zwischen Gott und der sinnlich wahrnehmbaren und wahrnehmenden Welt einen unüberbrückbaren Gegensatz aufzurichten"[303], nicht auf Neuplatonismus zurückführen. Denn abgesehen davon, daß Hunzinger einräumen muß, daß die auf dieser Linie liegenden Aussagen Luthers über Gott einzeln betrachtet auch religiös verstanden werden können, sind sie gar nicht charakteristisch für die neuplatonisch bestimmte mittelalterliche Theologie. Der Nominalismus kennt denselben Gegensatz, und zwar noch viel kräftiger als die neuplatonisch-augustinische Theologie. Das Sichtbare, Sinnliche und das Unsichtbare hat Occam ganz scharf gegeneinander abgegrenzt. Wenn Hunzinger die Antithese Luthers mit dem Gedanken verknüpft, je vereinzelter und wandelbarer etwas sei, desto weniger Wirklichkeit sei ihm beizumessen, je näher etwas an Gott sei, desto wirklicher, je weiter von Gott entfernt, desto weniger wirklich sei es, und also die ganze neuplatonische Stufenfolge vorausgesetzt wird, so ist grade dieser ezeichnende Gedanke in den Text eingetragen. Der Text spricht ur von den beiden Gegensätzen oder von der ständigen Unveränderlichkeit Gottes, davon, daß er nicht „vorübergeht", d. h. icht wandelbar ist, sondern lediglich ist[304]), d. h. unwandelbar . Aus diesem Wort, dem überhaupt eher eine religiös-praktche (Treue Gottes) als philosophische Färbung eignet, wie das

auch der Hinweis auf die Ewigkeit Gottes bekundet, die platonische Seinsmetaphysik, die neuplatonischen Wirklichk stufen und den neuplatonischen Emanatismus herauszulesen unmöglich. Ebensowenig enthält das andere, von Hunzi angeführte Wort Luthers: „Mag auch Gott in den bösen geln sein, und mögen auch sie in Gott sein, weben und le so wohnt er doch nicht dauerhaft in ihnen“ [305]), den neupl nischen Gedanken vom Sein. Hunzinger hat ganz übersehen, Luther hier die Apostelgeschichte zitiert und ein Schrift variiert. Doch das mag unberücksichtigt bleiben. Luther kö ja den Versuch gemacht haben, dies Schriftwort im Sinne neuplatonischen Metaphysik zu verstehen. Aber davon ist n zu spüren. Denn Luther behauptet schlechthin das Sein d rationalen Kreaturen in Gott und Gottes Sein in ihnen. Di Sein wird aber das dauerhafte Wohnen Gottes gegenü gestellt, das den sündhaften Seelen (animae peccatrices) bösen Engeln (angeli mali) nicht zugesprochen werden k Das „Wohnen“ Gottes ist also ethisch gedacht, nicht metaphy neuplatonisch. Den entscheidenden neuplatonischen Gedanken Hunzinger auch hier dem Text unterschieben. Luther kennt den Gedanken der Apostelgeschichte, dem er eine ethische Wend gibt, sodaß er den ganzen Zusammenhang unter einen schen Gegensatz stellt. Die von Hunzinger gegebene neupl nische Deutung gibt den Worten Luthers einen ihnen fremden Sinn, der die eigentliche Meinung Luthers gra umkehrt.

Ist Hunzinger demnach hier den Beweis für den platonismus Luthers schuldig geblieben, so auch dort, wo es um die erkenntnistheoretische Fragestellung handelt. Der gustinische Neuplatonismus betrachtet den Glauben als Vorstufe des Erkennens. Im Schauen der intelligiblen wird die Seligkeit erlebt. In der durch methodisches schreiten vom Glauben zum Erkennen erzielten Ekstase ge man die Seligkeit. Man schaut die Welt der Ideen, di Logos zusammengehalten ist. Die Erkenntnistheorie ist zug Seligkeitstheorie. Das Sprungbrett des Glaubens muß

verlassen, wenn man zur beseligenden Erkenntnis gelangen will. Luther soll diese Anschauung in der Psalmenvorlesung geteilt haben. Aber keine einzige Stelle hat Hunzinger namhaft gemacht, die beweist, was sie beweisen soll.

Wenn Luther in Anlehnung an Hebr. 11, 1 den Glaubensbegriff entwickelt, den Glauben als die „Substanz" der Dinge bezeichnet, die man erhofft, als das Vermögen, das nicht auf weltliche, sondern auf zukünftige Dinge gerichtet ist, als die Enthüllung der unsichtbaren Welt und dergl. mehr, so wiederholt er nur, was er in den Randbemerkungen in Übereinstimmung mit der nominalistischen Theologie vortrug.[306]) Man mag mit Hunzinger[307]) diesen Glaubensbegriff kritisieren; aber man muß sich hüten, in ihm Neuplatonismus zu wittern oder eine Andeutung neuplatonischer Fragestellung in ihm zu vermuten. Hier fehlen die vermittelnden Glieder des Neuplatonismus. Die sichtbare Welt und die göttliche Welt stehen sich gegenüber. Durch keinen Erkenntnisprozeß wird man von der einen Welt zur anderen geführt. Nur der Glaube, der vom Himmel stammt, führt in die nicht erscheinende Welt. Aus der Erscheinungswelt wird vielmehr immer das Gegenteil des Glaubens deduziert.[308]) Das ist so wenig neuplatonisch gedacht, daß hier vielmehr der nominalistische Gegensatz von Vernunft und Glaube seinen Ausdruck findet. Die Struktur ist hier so deutlich, daß selbst Hunzinger sie in seiner Darstellung aufweisen muß, ohne freilich die Konsequenz zu ziehen. Hunzinger hat gesehen[309]), daß die religiöse (theologische) Erkenntnis die unsichtbare Wirklichkeit ohne Vermittlung erfaßt, während die Philosophie immer vom Sichtbaren und Erscheinenden, oder doch aus Erscheinendem Hergeleiteten redet. Er behauptet auch, je schärfer Luther hier die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie ziehe, desto mehr nähere er sich einer rein religiösen Auffassung des intelligere, also nach Hunzinger der Erkenntnis Gottes in der Kontemplation.[310]) Aber Hunzinger meint doch, ob diese Entgegensetzung beider Erkenntnisarten mit Luthers ontologischen Grundsätzen sich vertrage, könne billig bezweifelt werden.[311]) Doch die von Hunzinger konstruierten ontologisch-metaphysischen Grund-

säße existierten nicht. Und gerade die hier aufgeworfene Fr
hätte Hunzinger stutzig machen können; denn sie führt ja
auf eine neuplatonisch-augustinische auf eine nominalistische Fr
stellung hin.

Wiederum ist es ein von Hunzinger zitiertes Wort Luth
das diese ganze neuplatonische Konstruktion über den Ha
wirft. Luther erklärt im Anschluß an Psalm 31 (32), V.
der Begriff intellectus, den Hunzinger als das innerste V
mögen des Geistes, die unsichtbaren Dinge zu erkennen auff
und der darum ein wesentliches Element in der neuplatonis
Konstruktion Hunzingers ist, habe in der Schrift vielmehr
Objekt als vom Vermögen den Namen, gerade umgekehrt
in der Philosophie. Der intellectus ist die Erkenntnis
Kenntnis des Sinnes Christi, kurz nichts anderes als die W
heit des Kreuzes Christi. Dieser ganze Inhalt des intellec
besteht im Glauben und nicht in der Vernunft. Intellig
erkennen, heißt darum die Mysterien des Heils und der Gn
Gottes erkennen.[312]) Hier haben wir es einmal mit der religi
praktischen Fragestellnng zu tun, mit den Gegensätzen des flei
lichen und geistlichen Sinnes, der menschlichen Torheit, die Är
nis nimmt am Kreuz Christi und der geistlichen Weisheit,
den Heilsweg Gottes begreift. Wird aber dieser religiös-p
tischen Formulierung eine philosophische Wendung gegeben, d
weist sie auf den Nominalismus. Denn dieser intellectus
ganz im Glauben.[313])

Dem entspricht es nun auch, daß Luther nirgends
neuplatonisch-augustinischen Fortschritt vom Glauben zum
kennen und zur Kontemplation bietet. Hunzinger behauptet
aber seine Beweise versagen. Nur durch den Glauben a
kann man das Unsichtbare erkennen.[314]) Das heißt doch n
daß der Glaube nur ein Mittel ist, um zum Erkennen zu füh
und dadurch eben sich selbst überflüssig zu machen, sondern
im Glauben[315]) das Unsichtbare erkannt wird.[316]) Wen
noch nicht überzeugt, der mag jener Worte Luthers geben
die für dieses Erdenleben nur den Glauben kennen als
Mittel, das die unsichtbare Welt öffnet. Das Schauen

Gott diesem Leben vorenthalten.[317]) Wie Hunzinger angesichts solcher Äußerungen, die er doch selbst zum guten Teil kennt, und wie er angesichts seiner eigenen Bemerkung, Luther könne auch Glauben und Erkenntnis einander gleichsetzen[318]), meinen kann, der Glaube stehe wohl im Fundament, nicht aber im Mittelpunkt des religiösen Prozesses[319]), ist schwer zu begreifen. Eine ruhige Analyse der Lutherschen Äußerungen und ein kurzer Blick in Biels collectorium oder in die Schriften eines anderen occamistischen Theologen hätte Hunzinger von seinem Irrtum überzeugen müssen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß alles bei Luther aus dem Occamismus zu erklären sei, daß auch der Augustinismus ihm durch seine nominalistischen Lehrer nahe gebracht sei. Dem widerspricht schon sein eigenes, frühes Selbstzeugnis, sowie der Gebrauch, den er vom Augustinismus gemacht hat. Aber die philosophischen Grundelemente hat er sich nicht von Augustin geben lassen, sondern von den Nominalisten. Nirgends ist wirklicher augustinischer Neuplatonismus vorhanden, weder in den Randbemerkungen noch im Psalmenkommentar.

Doch Luther soll, als er über die Psalmen Vorlesungen hielt, die mystische Ekstase erlebt und empfohlen haben. Der Glaube wird überflügelt und ein unmittelbares Erkennen, ein tatsächliches Schauen des Unsichtbaren tritt an seine Stelle. Nun handelt es sich nicht mehr um ein Erkennen nach der Weise des Glaubens, sondern um ein Erkennen der intelligiblen Welt in ihrem schlechthinnigen Ansichsein. Hier erscheinen die metaphysischen Grundgedanken Luthers in ihrer letzten Konsequenz. Zugleich enthüllte sich hier das neuplatonische Gepräge der Theologie Luthers am deutlichsten.[320])

Aber auch hier hat Hunzinger fälschlich Neuplatonismus in die Sätze Luthers hineingetragen. Die Akte mystischer Ekstase und Verzückung, von denen Luther in der Auslegung von Ps. 115, (116), V. 11 reden soll, haben mit mystischer Ekstase nichts zu tun.[321]) Von der dritten und vierten Definition der Ekstase darf hier abgesehen werden. Hunzinger selbst hat aus ihnen kein Material für seine These gewinnen können. Wenn die Ekstase mit dem excessus der Märtyrer, dem Märtyrertod identi-

fiziert wird, dann liegt hier natürlich jede Beziehung auf die mystische Verzückung fern. Und wenn Luther in der Interlineargloſſe den excessus dem raptus mentis gleichstellt und dieſen wieder mit der Angſt im Leiden zuſammenſchaut, ferner in der Randgloſſe dieſe Ekſtaſe als die Angſt des Geiſtes in der Verfolgung definiert[322]), dann fehlt auch hier jede Beziehung auf Akte myſtiſcher Ekſtaſe. Es könnten alſo nur die beiden erſten Definitionen in Frage kommen, namentlich die zweite, die von der eigentlichen Ekſtaſe ſpricht. Aber die nähere Beſtimmung, die Luther gibt, macht eine myſtiſche Deutung unmöglich. Denn die erſte Definition ſtellt die Ekſtaſe dem Glaubensverſtändnis gleich. Der excessus bedeutet hier die Preisgabe des buchſtäblichen Verſtändnis, über das die Ungläubigen nicht hinauskommen. In der zweiten Definition aber, die die eigentliche Ekſtaſe erörtert, fällt die Ekſtaſe zuſammen mit der Erhebung in die klare Erkenntnis des Glaubens. Des Schauens der intelligiblen Welt in der myſtiſchen Verzückung wird hier mit keiner Silbe gedacht. Die Glaubenserkenntnis, die den Menſchen über das Sinnliche und Fleiſchliche emporhebt, iſt die Ekſtaſe.[323]) Dem entſpricht auch, daß Luther in den Scholien zu demſelben Pſalmwort die Ekſtaſe als einen dauernden Zuſtand bezeichnet, der im Glauben ſich vollzogen hat. Glauben und in dieſem excessus ſich befinden iſt ein und dasſelbe.[324]) Über dieſen Sinn führen auch die übrigen von Hunzinger angeführten Zitate nicht hinaus. Was den Menſchen über ſich ſelbſt emporhebt, den excessus verſchafft, iſt der Glaube, durch den er die zukünftigen Güter ſieht[325]), die im Glauben zu ſehen ja grade der Nominalismus verhieß. Von Neuplatonismus iſt nirgends eine Spur.

So beſtätigt der Quellenbefund, daß jener eigentümliche Sprung in der Entwicklung Luthers, den die Theſe vom Neuplatonismus der Pſalmenvorleſung anzunehmen nötigt, nicht exiſtiert. Die Entwicklung Luthers iſt konſtanter und originaler geweſen. Freilich laufen auch noch zur Zeit der Pſalmenvorleſung verſchiedene Motive nebeneinander her. Die Frageſtellungen der Randbemerkungen ſind noch keineswegs überwunden. Die

dort nachgewiesenen Entwicklungsmotive sind wirksam auch in der Psalmenvorlesung. Aber die neue reformatorische Erkenntnis ist schon vorhanden, und sie beginnt bereits, sich theologisch Ausdruck zu geben. Das zeigt sich in der neuen Formulierung der Rechtfertigung, der Gnade, des Glaubens und der Sünde. Luther weiß sich noch als einen guten Katholiken. Seine Theologie trägt noch ein stark nominalistisches Gepräge. Aber religiös ist Luther, der seine entscheidenden positiven religiösen Erlebnisse und Erkenntnisse nicht dem Nominalismus verdankte[326]), dem Nominalismus entwachsen. Er kann, wie dies seine Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben bekundet, bei der nominalistischen Theologie Anleihen machen und auch aus dieser, ihm innerlich schon ganz fremden Theologie Gewinn ziehen. Aber in seiner Sündenlehre hat er schon die nominalistische wie katholische theologische Formulierung verlassen und seine Anschauung von der Sünde auch theologisch seinen Erfurter Erfahrungen und der neuen, reformatorischen Erkenntnis von der Rechtfertigung anzugleichen begonnen. Der entscheidende Fortschritt ist in der Zeit zwischen der Niederschrift der Randbemerkungen und der Glossen und Scholien zu den Psalmen erfolgt. Das bestätigt wiederum die Zuverlässigkeit der von Denifle aufs schärfste kritisierten Selbstaussagen Luthers über seine Entwicklung. Und kann man auch die Einwirkungen der nominalistischen Theologie, Augustins, Bernhards und anderer, ja der mönchischen Frömmigkeit[327]) und des Katholizismus überhaupt auch jetzt noch konstatieren, so tritt doch auch die originale Linie heraus, die in den Erfurter Erfahrungen in die Erscheinung trat und in dem an Röm. 1, V. 17 gemachten Erlebnis ihren Zielpunkt fand. Der spätere Luther hat in den zeitlichen Angaben sich geirrt, gelegentlich, keineswegs immer, aber gelegentlich zusammengeschoben, was tatsächlich weiter voneinander entfernt war; aber in der Hauptsache hat ihn sein Gedächtnis nicht im Stich gelassen. Die angebliche Lutherlegende kommt der Wahrheit viel näher, als die kritische Darstellung eines Denifle und anderer, die seinen Spuren folgen.

IV.

Theologisch-reformatorischer Ausbau zur Zeit der Vorlesung über den Römerbrief und Schranken des reformatorischen Evangeliums.

Kaum hatte Luther die Vorlesung über die Psalmen beendigt, als er sich dem Römerbrief zuwandte. Der enge zeitliche Zusammenhang zwischen beiden Vorlesungen läßt vermuten, daß wichtige neue Erkenntnisse und Resultate während der Römerbriefvorlesung nicht gewonnen sind. Denn die entscheidende Erkenntnis hatte Luther ja schon gefunden. In den Schriften unmittelbar nach Beendigung der Vorlesung ist noch kein äußerer Bruch mit dem Katholizismus erfolgt. Die aus der gleichen Zeit, wie die Römerbriefvorlesung stammenden Predigten enthalten nichts, was über die Erkenntnisse der Zeit von 1513 bis 1515 im wesentlichen hinausführte. Da wir ferner wissen, wie schwer Luther sich vom römischen Katholizismus löste und wie langsam er in der Zeit von 1517 bis 1519 mit den dogmatischen Autoritäten seiner Kirche gebrochen hat, wird man von vornherein nicht geneigt sein, der Römerbriefvorlesung die Bedeutung eines Epoche machenden Einschnitts in der Entwicklung Luthers zuzuweisen. Denifle hat freilich diese Vorlesung in den Mittelpunkt seiner Untersuchung über Luthers Entwicklung gestellt und durch sie den Zeitpunkt für die entscheidende Wendung in Luthers Leben gewonnen. Andere sind ihm in der Wertung dieser Vorlesung gefolgt. Das Jahr 1515 bedeutet, wie Jundt ausführt, den Anfang der Reformation. Denn damals begann Luther sein paulinisches Programm zu verwirklichen.[328]) Seit der Bekanntgabe der Römerbriefvorlesung ist die Vorlesung über die Psalmen zurückgedrängt worden und man ist geneigt, mit Denifle die neu erschlossene Vorlesung in den Vordergrund zu rücken, wenn auch das Urteil über den Inhalt der Vorlesung natürlich ganz andere Wege geht wie bei Denifle. Aber was entscheidend war für das neue Christentumsverständnis Luthers, wurde schon in der Psalmenvorlesung vorgetragen. Andererseits war keine neuplatonische Erkenntnis-

theorie und Mystik zu überwinden. Loofs meint allerdings, daß man terminologische Reminiszenzen an den Neuplatonismus der Psalmenvorlesung nicht selten finde. Aber den Gedanken eines schon hier auf Erden den Glauben übersteigenden Erkennens biete der von Loofs übersehbare Teil des Römerbriefkommentars nicht mehr.[329]) Da aber dieser Gedanke auch in der Psalmenvorlesung fehlte, ist eine so durchgreifende Wandlung, wie sie die These vom Neuplatonismus Luthers in den Jahren 1513 bis 1515 voraussetzt, im Römerbriefkommentar nicht erfolgt.

Einen entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung Luthers bedeutet also die Vorlesung über den Römerbrief nicht. Dennoch darf man diese Vorlesung nicht unterschätzen. Wir besitzen wenige Schriften aus Luthers Feder, die einen so unmittelbaren und starken Eindruck hinterlassen, wie diese Vorlesung. Sie kann in dieser Beziehung nur mit den großen reformatorischen Schriften Luthers verglichen werden. Die Psalmenvorlesung, deren Lektüre auf die Dauer ermüdend wirkt, reicht bei weitem nicht an die ihr unmittelbar folgende Vorlesung heran. Sie ist das packendste und geschlossenste Dokument aus der Zeit vor dem Beginn des Ablaßstreites; und sie hat es verstanden, die neuen religiösen und ethischen Grundgedanken mit einer bis dahin nicht erreichten Energie vorzutragen. Zugleich sehen wir Luther freier und selbständiger werden. Seine Kritik wird schärfer, bestimmter und umfassender. Sein Blick weitet sich. Den Horizont begrenzen namentlich im späteren Teil der Vorlesung nicht die Klostermauern. Zeitereignisse finden ein Echo im Hörsaal. Vor Angriffen nicht bloß auf weltliche[330]), sondern auch auf kirchliche Würdenträger scheut Luther nicht zurück.[331]) Derselbe Mönch, der später — ob mit Recht oder Unrecht muß dahingestellt bleiben — von sich bekannte, er sei ein rasender Papist gewesen, wagt es jetzt jedenfalls, das Verhalten des Papstes Julius II. zu kritisieren; auch Georg von Sachsen und der eigene Landesherr müssen sich Kritik gefallen lassen. Luther wächst zusehends, erweitert seine Kreise und vereinigt seine Stimme mit den Stimmen jener, die im aus-

gehenden Mittelalter die verweltlichte Kirche und Hierarchie angegriffen hatten.[332]) Auch den kirchlichen Institutionen gegenüber gewinnt Luther, obwohl noch von Herzen Mönch, größere Freiheit. Hatte Luther noch in der Psalmenvorlesung die Liturgie als ein Werk des heiligen Geistes beurteilt, so kann er jetzt, was schon Denifle herausgehoben hat, den Gläubigen prinzipiell unabhängig machen von den äußeren gottesdienstlichen Ordnungen. Die Abläße zugunsten von Kirchenbauten und einer reicheren Ausschmückung der Kirchen und des Gottesdienstes werden schon beanstandet. Die skrupellose Verwendung des Ablasses zu einer kirchlichen Einnahmequelle wird, was übrigens schon aus einer Predigt bekannt war, scharf gegeißelt. Papst und Bischöfe sind verführt und verführen das Volk Christi, daß es vom wahren Gottesdienst ablasse.[333]) Die Überbietungen im Sammeln der Reliquien, der Mißbrauch des Gebets, der Patronat der Heiligen, die Unzahl der kirchlichen Stiftungen u. a. m. werden scharf beleuchtet.[334]) Die Ordnungen und Institutionen selbst will er nicht antasten. Sie sind gut und von Gott, die weltlichen sowohl wie die geistlichen Ordnungen und Obrigkeiten.[335]) Dem Staat, oder wie man richtiger sagt, der Obrigkeit eine religiös neutrale Aufgabe zuzuweisen, hat ihm fern gelegen. Gegen eine ungerechte Obrigkeit[336]) aufzutreten würde heißen, die Freiheit der Gnade zum Deckmantel der Bosheit zu machen. Es ist ein jüdischer Irrtum, wenn man meint, nur der guten und gläubigen Obrigkeit Gehorsam zu schulden.[337]) Aber seine Kritik an den Inhabern der Gewalten ist doch schon lebendig und scharf geworden. An den Ereignissen und Zuständen der Gegenwart geht er nicht teilnahmlos vorüber. Oppositionellen Stimmen, wie sie ihm in der Literatur begegneten oder sonstwie an ihn herantraten, schenkt er Gehör. Und schon sucht er geistliche und weltliche Gewalt gegeneinander abzugrenzen. Kirchliche und weltliche Ordnung stammen beide von Gott. Die kirchliche Ordnung aber hat es mit der Leitung und dem Frieden des inneren Menschen zu tun, die weltliche Ordnung mit der Leitung des äußeren Menschen und allem, was damit zusammenhängt. Denn

in diesem Leben kann ja der innere Mensch nicht ohne den äußeren bestehen.[338]) Darum begnügt sich Luther nicht mit Kritik, er verlangt auch Reformen. Das kirchliche Gepränge, das das Volk anleitet, in Äußerlichkeiten aufzugehen, wenn es nach der Seligkeit trachtet, soll eingeschränkt werden; das gleiche gilt von den Fast- und Festtagen; die kirchlichen Gewalten haben sich darauf zu besinnen, daß sie nicht dazu da sind, um Gesetze aufzustellen, sondern die Liebe zu pflegen. Darnach müssen ihre Vorschriften sich richten.[339]) „Kraft apostolischer Autorität verwalte ich mein Lehramt. Es ist meine Pflicht, alle Schäden namhaft zu machen, die ich sehe."[340]) Das neue Leben, das Luther gewonnen hatte, drängt nach außen und will die Wirklichkeit umgestalten. Die enge Welt, in der er reifte, beginnt er zu verlassen und schon vor die weite Welt mit einem Programm hinzutreten, dessen reformerische Konsequenzen freilich noch nichts Besonderes verraten, dessen Grundlagen aber, zu denen Luther sich jetzt fest bekennt, eigenständig sind.

Schon auf den ersten Seiten trägt der Römerbriefkommentar die neue religiöse Erkenntnis deutlich und bestimmt vor. Was Jundt, Loofs, Ficker und Braun nachgewiesen haben, braucht hier nicht ausführlich wiederholt zu werden. Paulus und Augustin sind Luthers Gewährsmänner gegen die Scholastik, gegen die Gerechtigkeit der Philosophen und Juristen. Der religiöse Gegensatz gegen den Nominalismus ist absolut. Hier ist der Todfeind des Christentums zu suchen. Den „Thoren" und „Sawtheologen", d. h. den Nominalisten, wird jede Gemeinschaft gekündigt. Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, wird die Rechtfertigung als eine Gerechterklärung vor Gott definiert, die in der Nichtanrechnung der Sünde auf grund der Barmherzigkeit Gottes besteht[341]) und die allen zuteil wird, die von ganzem Herzen dem Worte Gottes glauben, der den Glauben annimmt zur Gerechtigkeit,[342]) den Glauben, den er selbst in seiner Barmherzigkeit gibt.[343]) Der Glaube selbst wird auf die Verheißung bezogen. Verheißung und Glaube sind Korrelatbegriffe.[344]) Nur diese Auffassung von der Ge-

rechtigkeit kennt die Schrift, nicht die von den Philosoph
und Juristen behauptete Qualität der Seele.[345])

Daß in diesen Formeln von der Nichtanrechnung der Sün
und der imputierten Gerechtigkeit nominalistische Theologie weit
lebt, wird kaum bestritten.[346]) Man mag auch die Frage au
werfen, ob diese Formeln wirklich fähig waren, Luthers neu
religiöses Verständnis des Evangeliums zutreffend wiederzu
geben. Es muß noch gezeigt werden, daß hier in der Tat ein
Spannung zwischen theologischer Formulierung und religiöse
Erkenntnis auftaucht. Aber grundfalsch ist es jedenfalls, in
Hinblick auf diese Formulierung von einer traurig konsequente
Weiterbildung der äußerlichen und mechanischen Theologie de
Occamismus zu reden, wie Denifle dies tut. Denn mag auch
Luther, um jede, selbst die sublimste Eigengerechtigkeit aus-
zuschalten, den passiven Charakter der Gerechtigkeit Gottes be-
tonen, die Rechtfertigung ganz bestimmt als Nichtanrechnung
der Sünde und als Imputation behaupten, Christi stellvertretendes,
dem Satisfaktionsanspruch Gottes genügendes Eintreten für
uns im Interesse der ausschließlichen Wahrung der reinen Gnaden-
gabe urgieren,[347]) die fremde Gerechtigkeit Christi an die Stell
der eigenen Gerechtigkeit treten lassen, die Sünde nach wie vo
der Rechtfertigung Bestand haben lassen, die unbesiegbare Be-
gierlichkeit, d. h. letztlich die Selbstgefälligkeit nach wie vor al
Sünde fortwirken lassen[348]) und also scheinbar den Heilsvor
gang rein äußerlich gedeutet haben, mit der Polemik gegen
die scholastische These von der Austreibung der Sünde und
der Einflößung der Gnade durch den sakramentalen Akt den
Eindruck erwecken, als ob in der Rechtfertigung alles bleib
wie zuvor und lediglich eine ideelle Änderung durch das Urtei
Gottes stattgefunden habe, so würde eine solche Deutung de
den Absichten Luthers durchaus nicht gerecht. Für Luther
Grundanschauung ist der im nominalistischen System tatsächli
vorhandene Mechanismus so wenig charakteristisch, und die Rech
fertigungslehre im Römerbriefkommentar verträgt so wenig d
von Denifle ihr gegebene Deutung, daß vielmehr die Voraus
setzungen zu einer psychologischen, innerlichen Motivierung u



die notwendige Zusammengehörigkeit des religiösen und sittlichen Gedankens dem aufmerksam Lesenden unschwer deutlich werden.

Darum bedarf es im Grunde gar keines Beweises, daß Luther die angerechnete Gerechtigkeit Christi und dann überhaupt seine Rechtfertigungslehre nicht als Beschwichtigung seines bösen Gewissens, als Verhüllung seines traurigen, sündhaften Innern und als Motiv sittlicher Leichtfertigkeit in Anspruch genommen hat. Der sittliche Ernst Luthers und die ethische Abzweckung der Rechtfertigung, d. h. aber die Folgerung der Heiligung aus der Rechtfertigung sind von der ersten Seite des Kommentars an so offenkundig, daß ein Beweis mehr als überflüssig erscheint. Gott hat die Gnade und Verzeihung nicht walten lassen, damit man sündige.[349] Man darf nicht der Meinung sein, daß unsere guten, gerechten und heiligen Werke verworfen würden, damit man überhaupt sie fahren lasse; lediglich die religiöse Wertung, die den Werken die Qualität zuspricht, vor Gott zu rechtfertigen und deswegen zum Vertrauen auf die Werke anleitet, ist aufzugeben.[350] Unzählig oft werden die Werke als Früchte der Rechtfertigung hingestellt.[351] Luther erklärt es darum, mittelalterliche antihäretische Polemik aufnehmend, auch für ungenügend, die Gnade Gottes nur für die Sündenvergebung anzuflehen.[352] Die Summa aber des Römerbriefes ist es, nicht bloß alle Eigengerechtigkeit zu vernichten und die Notwendigkeit Christi und seiner Gerechtigkeit für uns zu erweisen, sondern auch zu zeigen, welche und welcher Art Werke wir auf grund der von Christus empfangenen Gerechtigkeit tun sollen.[353] Ehe Luther überhaupt mit der Erklärung des Römerbriefes begonnen hat, trägt er in dieser vorangeschickten Inhaltsangabe die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung vor.

Nun könnte man einwenden, das Motiv sei freilich nicht zu leugnen, aber es werde doch nur die Zusammengehörigkeit behauptet und die Rechtfertigung behalte ihren äußerlichen Charakter. Aber so wenig in der Psalmenvorlesung eine solche Deutung zutreffend war, so wenig im Römerbriefkommentar.

Die äußere Gerechtigkeit kommt von anderswoher in uns hinein. Wir sind nicht die Urheber, aber sie bleibt keineswegs äußerlich.[354]) Man mißversteht die Motive der Lutherschen Rechtfertigungslehre, wenn man in der Betonung unserer Rettung durch die formale Gerechtigkeit eine äußerliche und mechanische Rechtfertigung erblickt. Luther will mit seiner Formulierung die Werke des Gesetzes ausschließen, d. h. Werke, die den Anspruch der Geltung vor Gott erheben[355]), durch die man „gerecht ist in sich selbst"[356]). Das heißt aber nicht, daß die Rechtfertigung den Menschen beläßt, wie er war. Die Rechtfertigung bildet keinen Gegensatz zur Gerechtmachung. Beides fällt vielmehr zusammen[357]). Ja mit unserer Gerechtigkeit aus Gott ist schon die Zuwendung zum Guten und die Abwendung vom Bösen innerlich durch die Gnade gegeben. Die Gerechtigkeit ist hier ebenso innerlich wie die Sünde[358]). Wer wie Luther in der augustinisch-lombardischen Rechtfertigungslehre gelebt hatte und noch in der Psalmenvorlesung sie entwickelte, konnte unmöglich eine rein äußerliche Rechtfertigung vortragen. In dem eben genannten Wort Luthers klingt ja auch die Formulierung der „gesunden" mittelalterlichen Theologie an. Aber doch nur die Formulierung; denn die Gnade wird, wie die folgenden Sätze Luthers bekunden, als Barmherzigkeit aufgefaßt[359]). Im Zusammenhang seiner reformatorischen Rechtfertigungslehre denkt Luther weder an einen rein äußerlichen Vorgang noch auch an einen magischen, unpersönlichen Prozeß. Rechtfertigung und Änderung der Willensstellung fallen zusammen, d. h. aber wiederum, daß Luther voluntaristische, psychologisch vermittelte und also „organische" Zusammenhänge gefunden hat, nicht mit bloßen Behauptungen sich zufrieden gibt. Der Mensch wird gewandelt durch die Erneuerung der Gnade. Der Wille zum Sündigen wird ertötet. Die Gegner wollen metaphysisch die Werke der Sünde und die Begierden weggenommen sehen, wie den Kalk von der Wand. Aber erst muß man selbst, d. h. hier der Wille, gewandelt sein; dann werden auch die Werke gewandelt sein. Wer nicht durch den Geist im Willen lebendig gemacht ist, muß der Sünde dienen[360]). Hier gibt also Luther dem Voluntarismus einen

en Ausdruck, ohne dem Moralismus Vorschub zu leisten. truktiv ist auch eine an aristotelische Kategorien sich an- eßende Äußerung. Immer ist der Mensch im Nichtsein, Werden, im Sein, immer in der Sünde, in der Recht- gung, in der Gerechtigkeit, d. h. immer Sünder, immer er, immer Gerechter. Denn wenn er büßt, wird er aus n Nichtgerechten ein Gerechter. Wenn wir Buße tun, sind immer Sünder, und dennoch sind wir eben dadurch Gerechte werden gerechtfertigt, teils Sünder, teils Gerechte, d. h. er[361]). Hier ist alles geistig, religiös und ethisch-psychologisch nmt. Denifle hat die von Luther herausgearbeiteten Anti- n nicht zu begreifen vermocht. Denn er kann sich von der tellung der Eingießung eines übernatürlichen Seins und Gnade, die uns in eine über die Natur hinausgehende nung hebt, nicht loslösen. Er hat darum kein Verständnis nnen können für eine Heilsanschauung, die mit der no- ilistischen zugleich die ganze katholische Vorstellung von Gnade Rechtfertigung überwunden hat, um nun religiös-psychologisch ethisch-psychologisch die rechtfertigende und heiligende Gnade ufassen, in der angesichts der barmherzigen und verzeihenden nnung Gottes erfolgten bußfertigen Gesinnung, vertrauenden gabe und neuen Willensrichtung des Menschen sowohl das ende Grundverhältnis zu Gott wie die treibende Kraft Guten zu finden. Die Formeln mögen noch so äußerlich inalistisch lauten, der Inhalt hat mit dem Nominalismus s zu tun. Auch der innerlichen erziehenden Gnade fehlt katholische Merkmal: der Habitus und die Seinsqualität, wohlgefällig machen vor Gott. Nominalismus sowohl wie ustinismus und Thomismus sind überwunden, die Gnaden- itäten der thomistischen oder „gesunden" katholischen Theologie hl wie die nominalistische Akzeptations- und Imputations- e, die mit der schöpferischen Gnade nichts mehr anzufangen te[362]). Luther kann mit großer Stärke die dauernde Sünd- igkeit auch des Wiedergeborenen betonen. Seine Aus- ungen über die Begierlichkeit beweisen dies zur Genüge. : Denifle hat sich durch diese Äußerungen Luthers irre

führen lassen, weil er als Thomist und guter Katholik kein Verständnis hatte für Luthers reformatorische Fragestellung, und weil er den Zusammenhang mit der religiösen und ethisch-psychologischen Rechtfertigungslehre Luthers nicht erkannte. Was Luther in der Psalmenvorlesung zum Ausdruck brachte, als er Gnade, Glaube und Demut miteinander verknüpfte, das tritt auch hier an den Tag. Die Gesinnung des Christen vor dem Angesicht seines Gottes ist eine dauernde Bußgesinnung. Nicht das Sündigbleiben hat den Ton, sondern die Demut und Aufrichtigkeit[363]), die schon die neue Willensrichtung enthält, die sich in Werken kundgeben muß und die trotz dieses neuen Lebens, ja in diesem neuen Leben immer in Demut und Aufrichtigkeit vor Gott, d. h. im Bekenntnis der Unwürdigkeit verharrt. So ist der Christ beides zugleich: Sünder und Gerechter, er ist gerechtfertigt und wird fürder gerechtfertigt. Buße und Rechtfertigung sind das bleibende Grundverhältnis seines Lebens und der selbstverständliche Quell alles guten Handelns[364]). In folgerichtiger, geschlossener psychologischer Motivierung ist hier das neue religiöse, aber ganz ethisch bestimmte, den Sakramentalismus durch den Personalismus verdrängende reformatorische Christentumsverständnis zum Ausdruck gebracht. Das Wesen der Reformation ist klar und bestimmt erfaßt.

So deutlich und sicher nun auch die religiösen und sittlichen Grundgedanken der Reformation hervortreten, so lebendig sie Luthers Innere erfüllen und schon nach außen drängen, um sich auch in der Wirklichkeit des öffentlichen Lebens Geltung zu verschaffen, so unverkennbar sind doch selbst in der Römerbriefvorlesung die auf die mittelalterliche Vergangenheit weisenden Linien. Luther hat auch jetzt noch seinem neuen Verständnis des Christentums keine durchgreifende dogmatische Konsequenz zu geben vermocht; und selbst innerhalb des reformatorischen Gedankenkreises wirkt die vom Katholizismus übernommene Formulierung oder die theologische Anleihe beim Katholizismus hemmend nach.

Luther hat allerdings in der letzten Hälfte seiner Vorlesung die Theorie, daß man unfehlbar die eingegossene Gnade

Gottes erhalte, wenn man vor Eingießung der Gnade getan habe, was man tun könne, scharf zurückgewiesen. Diese nominalistische These ist ihm mehr als töricht und eine schwere Gefahr für die Kirche. Denn dieser Satz fordert die Sicherheit heraus, macht sorglos gegen die Sünde und schafft eine seelengefährliche Beruhigung, da man jederzeit sich auf seinen Willen meint verlassen zu können.[365]) Gibt es auch offiziell keine Pelagianer mehr, so sind doch viele, wie gerade die Genannten, Pelagianer, ohne es sich zum Bewußtsein gebracht zu haben.[366]) Aber in den Scholien zum 2. Kapitel des Römerbriefes ist die Exklusive viel undeutlicher. Hier scheint er sogar ernstlich vorauszusetzen, daß eine wirksame Vorbereitung auf die Gnade möglich ist. Zwar schränkt er selbst die Tragweite dieses Gedankens ein. Denn er formuliert ihn nur im Hinblick auf die Heiden, die auf das Evangelium nicht verpflichtet wurden, und der ganze Abschnitt zeigt ein unsicheres Schwanken.[367]) Wenn Paulus sage, daß die Heiden von Natur getan, was des Gesetzes sei, so könnte dies dahin verstanden werden, nicht daß sie das ganze Gesetz erfüllt hätten, sondern nur einzelne Forderungen des Gesetzes. Dem würde das 3. Kapitel entsprechen, das alle unter die Sünde beschließt. Aber Luther wagt nicht, den Worten Pauli diese Deutung zu geben. Der Wortlaut führt ihn auf die Annahme, daß die Heiden das Gesetz erfüllt haben. Wer aber das Gesetz erfüllt, der ist in Christo und es wird ihm die Gnade gegeben, weil er sich auf sie vorbereitet, soweit er es vermag.[368]) Die Erbsünde konnte Gott ihnen auf grund irgend einer demütigen Haltung gegen Gott und das höchste Wesen, das sie erkannt hatten, vergeben. Oder man könnte auch sagen, daß sie durch eine besondere Zuvorkommenheit der Barmherzigkeit Gottes mit dem Licht und der Gnade beschenkt worden seien. Dogmatische Klarheit enthalten diese Äußerungen also nicht. Luther ringt mit einem Problem, daß das Schriftwort und die katholische Fragestellung ihm nahe legte. Gelöst hat er es noch nicht, mag auch in der Hervorhebung der Demut der Weg zur Lösung schon angedeutet sein. Gerade der Wortlaut der paulinischen Stelle veranlaßt ihn, offenbar schon wider-

strebend und nicht mehr im Bewußtsein, seiner Grundvor
setzung dadurch nichts zu vergeben, die katholische Formulie
festzuhalten. Und hier nun legt er offensichtlich den Nachd
nicht auf die präparatorischen Werke, sondern auf die Gese
erfüllung der Heiden. Ob man angesichts dieser schwanke
Haltung und angesichts der offenkundigen Einschränkung
ganzen Problems von Krypto-Semipelagianismus sprechen
dürfte doch zweifelhaft erscheinen. Denn die Sicherheit,
der der Krypto-Semipelagianismus seine Formeln und
schauungen vortrug, fehlt. Daß aber die katholische Fr
stellung nachwirkt, ist unbestreitbar.

Luther ist sehr bald auf dies Problem zurückgekommen
Davon will er nichts sich abmarkten lassen, daß dem G
losen keine guten Werke zur Seligkeit etwas nützen. W
nun von solchen gesprochen wird, die von Natur die W
des Gesetzes tun und also gerecht sind, so kann dies nicht
Hinblick auf die Gottlosen gesagt sein, die den Gesetzeswe
einen Anspruch vor Gott zuerkennen. Ebenfalls kann es n
auf die Gläubigen sich beziehen. Vielleicht hat der Apostel d
sein Wort dem Leser den eigentlichen Sinn verdunkeln wo
Denn sonst spricht er anders. Luther will darum eine mitt
Klasse von solchen annehmen, die durch irgend eine gute Handl
gegen Gott, soweit sie es von Natur aus vermochten, die G
verdienten, die sie nun weiter leitet. Nicht als wäre i
die Gnade irgendwie als Lohn für ein solches Verdienst
geben, — denn dann wäre es keine Gnade — sondern
sie sich darauf vorbereitet haben, sie umsonst zu empfan
Dann rechnet aber Luther doch mit der Möglichkeit, daß Pa
den Heiden nur einen Teil der Gesetzeserfüllung habe zuspre
wollen, sodaß also Juden wie Heiden der Gnade und Ba
herzigkeit Christi entbehrten und alle unter der Sünde beschlo
sind. Hier verschafft sich das reformatorische Motiv schon b
Geltung als kurz vorher, und die Schwankungen sind s
weniger stark. Entweder haben die Heiden das Gesetz ü
haupt nicht in seinem ganzen Umfange erfüllt, oder die Vo
reitung ist nur eine Vorbereitung auf einen würdigen Emp

der Gnade. Die Krypto-Semipelagianische Tendenz ist ausgeschaltet und nur die Formel oder die Fragestellung erinnert daran. Bald darauf wird dann die Annahme von der Erfüllung bloß eines Teiles des Gesetzes durch die Heiden als die einzig in Frage kommende vorgetragen.[370]) Eben diese Beseitigung der genuinen Tendenz der Formel erhellt auch aus der sonst noch im Römerbriefkommentar begegnenden Verwendung der Formel. Gute Werke müssen wir zwar tun, aber nicht in der Erwartung, durch sie vor Gott ausreichend gerecht zu sein. Sie haben nur eine gleichsam präparatorische Bedeutung, nämlich uns für die Gerechtigkeit Gottes geeignet zu machen. Sie sind nicht die Gerechtigkeit, sondern suchen die Gerechtigkeit. Wir bereiten durch sie den Weg für den Herrn, der in uns kommen wird. Sie sind aber nicht der Weg des Herrn.[371]) Daß hier der pelagianisierenden Fragestellung das Rückgrat ausgebrochen ist, bedarf keiner Erörterung. Die präparatorischen Werke sind der reformatorischen Erkenntnis Luthers eingeordnet. Luther bedient sich dieser Formel, um die ethische Art seiner Heilsanschauung auszudrücken. Sie wird ein besonderer Ausdruck der bußfertigen und sittlich ernsten Gesinnung.[372]) Wie der Glaube sucht, so suchen auch die Werke. Sie haben keine Gerechtigkeit, sie beanspruchen keine Gerechtigkeit. Aber Gottes Gnade ist so geartet, daß sie nur dem Demütigen und sittlich Ernsten, nicht dem Leichtfertigen und Selbstgerechten sich zuwenden kann. So muß diese, einer unterevangelischen Heilsauffassung entstammende Formel herhalten, um die Eigenart des reformatorischen Evangeliums herauszuarbeiten.

Das beweist auch eine Äußerung, die zunächst gut katholisch erscheint. Wer durch die Werke sich auf die Gnade der Rechtfertigung disponiert, ist schon auf eine Weise gerecht[373]). Luther kennt also wie der Katholizismus ein sich Disponieren zur Gnade, und daß es präparatorische Werke gibt, die geschehen, um die Gnade zu erlangen, stellt Luther sogar als These voran[374]). Aber es ist doch schon bezeichnend, daß er in der vorangeschickten These diese Werke nicht unter dem Gesichtspunkt von

Gesetzeswerken betrachtet sehen will. Beiderlei Werke schließe sich vielmehr aus. Die Erläuterung der These zeigt auch deu lich genug die reformatorische Umbildung. Denn danach sir die Werke des Christen überhaupt präparatorisch[375]), sofern sie einer Gesinnung wurzeln, die Rechtsansprüche vor Gott überhau nicht kennt. Wo aber diese Gesinnung ist, da steht man nicht mel unter dem Gesetz; und eben in dieser Gesinnung, die des Ui wertes auch der guten Werke sich bewußt bleibt und nie ve gißt, daß man Gott gegenüber Sünder bleibt, wird man g rechtfertigt und schreitet man fort in der Rechtfertigung[376] Luther kann darum trotz der Formel von den präparatorische Werken mit gutem sachlichen Grund erklären, daß weder vora gehende noch nachfolgende Werke rechtfertigen, noch viel wenig Gesetzeswerke, sondern allein die Gnade[377]). Indem Luth die Formel, die von einem sich disponieren zur Gnade rede in seine Buß- und Rechtfertigungslehre einordnet, hat er il jede nicht bloß pelagianisierende, sondern auch katholisierend Tendenz genommen. Das katholische Schema ist da; aber e steht im Dienst der Erläuterung der reformatorischen Erkenntni Und gerade diese Verwendung der Formel zeigt wiederum, da eine rein äußerliche, mechanische Deutung der Rechtfertigungs lehre Luthers an der Oberfläche bleibt. Ihrer ethisch-religiöse und psychologischen Struktur wird man vielmehr auch angesicht dieses Problems inne.

Der katholische Rückstand in der These von den präpar torischen Werken ist also minimal. Und es war zu beobachte wie gerade hier nach kurzem Schwanken der religiöse Grund gedanke Luthers sich Geltung verschafft[378]). Damit ist nu allerdings nicht gesagt, daß Luther es im Römerbriefkomment zu einer klaren Durchbildung seiner reformatorischen Gedanke gebracht hätte. Katholisches ist noch übergenug vorhande nicht bloß auf peripherischen, sondern auch auf zentralen Ge bieten. Auch die Frömmigkeitsmotive sind noch nicht siche gegeneinander abgegrenzt; und die Formulierung der neue Grundgedanken mit Hilfe der überkommenen katholischen Theo logie hat nicht bloß der theologischen Verarbeitung des Neue

Hemmungen bereitet, sondern auch der religiösen Kraft und Konsequenz des Neuen Schranken aufgerichtet.

Daß auf mehr peripherischen Gebieten Katholisches konserviert ist, kann angesichts der Entwicklung, die Luther erlebte, nicht überraschen. Die Sakramentskirche und die Priesterkirche sind trotz der neuen Rechtfertigungslehre noch unangetastet [379]). Auch die Spaltung des christlichen Lebensideals in ein mönchisches, heroisches und ein allgemein-christliches ist noch nicht beseitigt [380]). Freilich soll man nicht Mönch werden, wenn man glaubt, nur als Mönch das Heil zu erlangen. Nicht wer aus Verzweiflung Mönch wird, sondern aus Liebe, ist ein guter Mönch [381]). Aber das ist noch keine reformatorische Entwertung des Mönchtums. Ebenfalls nicht, wenn gesagt wird, daß man mit Fasten, Kasteiungen u. dergl. m. nur den Sündenleib, nicht den Leib, töten soll und Rücksicht zu nehmen hat auf die körperlichen Kräfte [382]). Das ist vielmehr gut katholisch. Der nach Denifle 1515 am Tiefpunkt seiner Entwicklung angelangte Luther vertritt hier die korrekte katholische Anschauung einschließlich der Diskretion. Überhaupt ist es gegenwärtig besser Mönch zu werden als früher. Denn jetzt ist das Mönchtum verachtet [383]). Die Unterscheidung von Räten und Geboten wird noch als etwas Selbstverständliches hingenommen [384]). Die „Vollkommenen" sind diejenigen, die nach den evangelischen Räten wandeln [385]). Auch der mönchischen Deutung der Begierde und der mönchischen Herabsetzung der Ehe hat sich Luther, wie ebenfalls Augustin, nicht entzogen. Die Ehe ist um der Schwachheit des Fleisches willen da [386]). Die vollkommene Mortifikation der Begierde ist dort nicht vorhanden, wo in den Akt der Ehe eingewilligt wird [387]). Hier ist der Maßstab für die Deutung der Begierde sowohl wie der Mortifikation nicht die Rechtfertigungslehre, sondern das mönchische Lebensideal. Luther selbst hat diesen Widerspruch nicht empfunden.

Auch an einem anderen Punkt sind noch Unsicherheiten in der Bewertung der Begierlichkeit. Eine volle Überwindung der nominalistisch-katholischen Vergangenheit hat selbst auf diesem, Luthers eigenste Erfahrungen enthaltenden Gebiet, noch nicht

stattgefunden. Daß die Begierlichkeit die Erbsünde sei, be hauptet Luther in der Römerbriefvorlesung mit allem Nachdruc Daß sie auch durch die Taufe nicht beseitigt werde, vielmeh auch im Wiedergeborenen bleibe und der allmählichen Heilun bedürfe, hebt Luther oft und nachdrücklich gegen den Sakra mentalismus und Moralismus seiner Gegner heraus. Gerad an dieser Stellung Luthers zur Begierlichkeit erkennt man di tiefernste, religiöse und sittliche Eigenart des reformatorische Christentumsverständnisses Luthers. Denn Luthers schon in Psalmenkommentar auftauchende neue Anschauung von der Kon kupiszenz ist ja nur ein anderer, an Paulus und an die Formu lierung in der kirchlichen Tradition seit Augustin sich anlehnende Ausdruck für die immerwährende bußfertige und der Recht fertigung teilhaftig werdende Gesinnung des Christen. Selb unsere besten Werke können vor dem heiligen Gott nicht be stehen. Vor ihm bleiben wir immer Sünder, müssen die Recht fertigung erbitten und unserer Eigensucht uns bewußt werden Je näher Gott und je ernster das Gewissen, desto deutliche dies Bewußtsein. Das ist der religiöse Tenor der Auffassun Luthers von der Konkupiszenz. Augustin und der Lombard sind jetzt neben Paulus seine Gewährsmänner für diese An schauung, während er in den Randbemerkungen noch ein nominalistische Kritik am Lombarden geübt hatte. Ob Luthe Augustin richtig verstanden hat, ist freilich eine andere Frage Mit Denifle von einer Fälschung Augustins durch Luther zu reden, weil Luther ein Augustinwort falsch zitiert[388]), ist unan gebracht[389]). Dann wäre auch Gregor von Rimini ein Fälscher der dasselbe Wort unrichtig zitiert. Denifles, gelinde gesprochen merkwürdig absolutes und psychologisch sowohl wie historisch unzulängliches Verfahren macht eine Auseinandersetzung hie überflüssig.

Ist aber auch der eigentliche Sinn, den Luther mit de Konkupiszenz verbunden hat, klar, so hat er doch keine gan eindeutige, theologische Formulierung gefunden. Schon die Forme von der Beseitigung der Schuld und der Nichtanrechnung de Erbsünde könnte angesichts der neuen religiösen und volun

taristischen Anschauung Luthers als unzureichend empfunden werden. Denn sie läßt die notwendige Verbindung von Sünde und Schuld nicht zu ihrem Recht kommen und führt letztlich auf eine unpersönliche Wertung der Sünde. Wenn Luthers Sündenlehre sich, wie früher schon diejenige Augustins, den Vorwurf des Manichäismus zugezogen hat, wenn Denifle in der Sündenlehre der Römerbriefvorlesung Luthers die ethische Wertung der Sünde vermißt, so kann man das Motiv dieser Vorwürfe begreifen, wenn auch die vom Katholizismus gegebene Lösung, die die Konkupiszenz überhaupt ihres sündigen Charakters entkleidet, unbrauchbar ist. Denn wenn man die Konkupiszenz zu einer bloßen Strafe der Erbsünde und zu einer zurückgebliebenen Schwäche macht, so wird die Nötigung, das ganze Leben in all seinen Äußerungen dem Urteil des heiligen Gottes zu unterstellen, ignoriert und eine sittlich neutrale Sphäre geschaffen, die nicht minder gefährlich ist wie der angebliche Manichäismus Luthers. Angesichts dieser Lösung verdient Luthers Sündenlehre stets den Vorzug, zumal ihr jeder „Manichäismus" fehlt, nicht einmal der gegen die augustinische Sündenlehre zu erhebende Einwand sie trifft. Aber doch bleibt die nominalistische Formulierung etwas Unzulängliches. Der Nominalismus konnte von einer bloßen Nichtanrechnung der Sünde sprechen. Denn eine positiv vernichtende Kraft war ihm zufolge die Sünde nicht. Die Sünde hinterläßt in der Seele nur die Verpflichtung zur Strafe für die Schuld, die der Sünde folgt. Innerlich läßt die Sünde den Menschen unberührt. Es handelt sich lediglich um ideelle, im Urteil Gottes wurzelnde Beziehungen. Gerade diese Fassung der Sünden- und Schuldlehre wurde durch Luthers neue Anschauung von der Konkupiszenz völlig preisgegeben. In der Sünde vollzieht sich eine vollkommene Wandlung des Willens und der Gesinnung. Sie berührt ganz unmittelbar das ganze Wesen der Persönlichkeit. Dann ist eine Formel, die bloß ideelle Beziehungen zur Grundlage hat, ungeeignet, diese neue Fassung zu umspannen. Da aber Luther nicht mehr vom Nominalismus zur „gesunden" Theologie des Mittelalters zurückkehren konnte, seine nominalistische Schulerziehung aber ihm die Bildung

einer aus seiner genuin reformatorischen Anschauung erwachsen dogmatischen Formulierung erschwerte, blieb er bei der v Denifle beanstandeten Formulierung, die zwar die leitend Motive erkennen läßt, die aber eine streng voluntaristisch Sünde und Schuld stets verbindende Fassung vermissen läß Es ist ihm noch nicht geglückt, dogmatisch die neue Sündena schauung zu einem Korrelat der neuen religiösen Anschauu vom Christentum zu machen. Seine Auffassung von der Ko kupiszenz als Sünde korrigiert den Nominalismus sowohl w den mittelalterlichen Katholizismus. Aber die nominalistisc Formel von der Nichtanrechnung der Sünde vermag weder d ethisch-voluntaristische Moment seiner Rechtfertigungslehre umfassen, noch den Schuldbegriff ausreichend zu würdigen, d sofort sich einstellen muß, wenn, wie die Rechtfertigungslehre verlangt, die Sünde als Gesinnungsmakel in das Licht Gott gerückt wird.[390]) Dann aber gewinnt die Sünde, da d nominalistische Deutung unmöglich geworden war, in der the logischen Darbietung einen unpersönlichen, den prinzipiell Voluntarismus nicht erreichenden Akzent.

Doch man kann im Römerbriefkommentar nicht bloß ei gewisse Diskrepanz der Formel und der eigentlichen Anscha ung konstatieren, sondern auch einen teilweisen Rückfall in d Formulierung, die Luther noch in den Randbemerkungen i Anschluß an Biel vorgetragen hatte und die mit der in d Römerbriefvorlesung verfochtenen These, daß die Konkupisze die Erbsünde sei und unbesieglich, nicht sich verträgt. De Luther meint, wenn wir uns ernstlich prüfen wollten, würd wir entdecken, daß wenigstens Überbleibsel des Fleisches in u seien, die uns schwierig machen zum Guten und geneigt zu Bösen.[391]) Wenn ferner Luther in Anlehnung an ein Wo Augustins erklären kann, daß die Konkupiszenz unsere Schwac heit zum Guten sei, die zwar an sich schuldig ist, aber u doch nur schuldig macht, wenn wir zustimmen und darna handeln[392]), so ist auch hier die Formulierung dem Katholizi mus entnommen, und sie deckt sich nicht mit dem Satz, d die Begierde Sünde sei.[393]) Nur auf dem Umwege, daß d

Schwäche an sich schuldig sei, Gottes Barmherzigkeit aber nicht den Reat der Schwäche anrechne, sondern nur den Reat des der Schwäche zustimmenden Willens, gewinnt Luther eine leidliche Verbindung mit seiner Grundvoraussetzung, muß aber dann freilich eine unpersönliche, nicht willentlich bestimmte Auffassung vom Reat der Schwäche mit in den Kauf nehmen. Man sieht hier unschwer, wie wenig die übernommene Formel geeignet ist, Luthers religiösen Erfahrungsgrundsatz von der Sünde darzustellen. Unzweifelhaft aber widerspricht die Formel, das Gute sei uns nur schwer und wir seien geneigt zum Bösen, der schon in der Römerbriefvorlesung behaupteten Knechtschaft des Willens und dem noch über Augustin hinausgehenden Satz, daß der Wille gegen die Gnade wüte. Auffallend ist es auch, daß Luther den Satz Augustins zitieren kann, die Konkupiszenz sei in den Wiedergeborenen nicht mehr Sünde, wenn man ihr nicht zustimme; aber man könne sie in gewisser Weise Sünde nennen, da sie durch Sünde entstanden sei und die Sünde den Sündigenden, wenn sie obgesiegt habe, schuldig mache.[394]) Da aber Augustin in gewisser Weise die Begierde Sünde genannt wissen wollte und der Text der Basler Ausgabe die vorhandene Sünde nach erfolgter Zustimmung schuldig machen ließ, konnte Luther das ganze Zitat übernehmen, ohne seine Grundanschauung von der Begierde gefährdet zu glauben. Diese Grundanschauung bleibt charakteristisch für die Römerbriefvorlesung. Der Sünde gestorben sein, Gott aber leben, im Geist dem Gesetz Gottes dienen, im Fleisch dem Gesetz der Sünde ist nichts anderes, als den Begierden und der Sünde nicht zustimmen, mag auch die Sünde bleiben.[395]) Das hat dann freilich die schon erwähnte unzureichende Auffassung von der Sünde zur Folge, und es ändert nichts daran, daß Luther doch gelegentlich Formulierungen nachgegeben hat, die seiner genuinen Anschauung nicht entsprechen.

Auch die Aussagen Luthers über die Gnade sind noch nicht ganz eindeutig. Zwar ist die Grundanschauung mit aller Sicherheit und Bestimmtheit vorgetragen. Die Gnade ist die Barmherzigkeit, die Nichtanrechnung[396]), die Huld Gottes, die

Gesinnung des Vaters, nicht eine hyperphysische und sakr
mentale Kraftströmung. Aber doch kann Luther die herköm
lichen Bezeichnungen für das Wirken der Gnade sich aneign
ohne darauf zu reflektieren, daß diese Bezeichnungen sein
ethisch-psychologischen Anschauung von der Gnade nicht e
sprechen. Er kann der aus Christus herfließenden Gnade
denken, die seiner ewigen Natur entstammt.[397]) Diese Form
lierung kann ganz gewiß der neuen Vorstellung von der Gna
eingeordnet werden. Aber als Formulierung wäre sie ni
auf dem Boden der neuen Anschauung gewachsen; als sol
ist sie vielmehr vom Katholizismus herübergenommen. No
deutlicher tritt das katholische Schema an einer anderen Ste
an den Tag. Zuerst wird die wirkende Gnade gegeben, v
mittelst der dann die Mitwirkung erfolgt, bis mit der Ei
flößung einer andern Gnade der Anfang gemacht wird,
nun eingegossen zur mitwirkenden wird.[398]) Hier kann m
auch Luther die ethisch-psychologische Struktur seines reform
torischen Gnaden- und Glaubensbegriffs ganz vergessen. D
von ihm behauptete Passivität des Menschen im Heilsvorgan
die der reformatorischen Erkenntnis zufolge doch religiös a
gefaßt wurde und hier nur den Verdienstanspruch unmögli
machen sollte[399]), wird so massiv vorgetragen, daß auch je
psychologische Spontaneität, auf die doch sein Voluntarism
führen mußte, ausgeschlossen wird und die quietistische Mys
ihm die Farben für die Schilderung der Aneignung der Gna
gibt. Mögen wir auch vor der Gnade beten und bitten,
muß man doch, wenn die Gnade kommt, weder beten no
handeln, sondern lediglich leiden. Das ist freilich schwer mögli
Denn die Seele will aktiv sein und scheut zurück vor der Finstern
und der Vernichtung, in die grade diese vollendete Passivität führt.[4]
Mit dem reformatorischen Motiv der Rechtfertigung verträ
sich diese Beschreibung nicht mehr. Statt einer der refo
matorischen-voluntaristischen Auffassung entsprechenden Beschr
bung des Heilsvorganges hat man hier die unpersönliche u
unpsychologische Auffassung von der Gnade und die Beschr
bung eines mystischen Exerzitiums. Daß hierdurch auch

positive theologische Erkenntnis gefährdet wird und unter dem Einfluß dieser mystischen Gedanken der Kampf gegen die Eigengerechtigkeit den positiven Inhalt des reformatorischen Gottesglaubens verdrängt, ist an Luther selbst in dieser Zeit zu konstatieren. Denn Gott selbst wird ihm zu einer finsteren, unfaßlichen Größe, in die man hineingerissen wird, ohne positiv zu wissen, was man liebt und was man hofft.[401]) Ob Luther mit der Mystik, vollends mit der spekulativen Mystik sich indentifiziert hat, ist eine andere Frage.[402]) Das aber erhellt, daß hier ein weder aus dem Rechtfertigungsglauben herstammendes noch mit ihm zu vereinigendes Frömmigkeitsmotiv sich Ausdruck gegeben hat. Eigengerechtigkeit und Eigenwille konnten freilich auch von hier aus wirksam bekämpft werden. Am mönchischen Demutsideal fand dies Motiv eine beachtenswerte Stütze. Tauler und der Verfasser der deutschen Theologie, die Luther beide jetzt kennen lernte,[403]) bestärkten ihn in dieser Haltung. Seine Randbemerkungen zu Taulers Predigten zeigen, wie lebhaft er dies Motiv aufgriff und der mystischen „Gelassenheit"[404]) zustimmen konnte. Religionspsychologisch betrachtet bestärkte ihn diese Mystik mitsamt ihrer seelischen Analyse in dem Kampf, den er nun schon seit Jahren gegen die Eigengerechtigkeit für die Ausschließlichkeit des göttlichen Werkes an uns führte. Aber prinzipiell angesehen wurde mit dieser psychologischen Leidentlichkeit und negativen Zielbestimmung ein der religiösen Leidentlichkeit und positiven Theologie der reformatorischen Erkenntnis widerstrebendes Element aufgenommen. Die Mystik, zu der Luther durch Bernhard und Staupitz schon seit langem Beziehungen hatte und die ihm die ersten, erfolgreichen Anregungen zur Überwindung der nominalistischen Heilsordnung gegeben hatte, bekundet in neuer Gestalt ihre Unverträglichkeit mit dem, was Luther in originalem Erlebnis gewonnen hatte.

Verbindet Luther hier den katholischen Gnadenbegriff mit der religiösen Psychologie der katholischen, quietistischen Mystik des späten Mittelalters, so bewahrt Luther auch in seinem Begriff vom Glauben die allgemeine katholische Grundlage und kann ihn genau so autoritär bestimmen wie der Nomi-

nalismus. Es überrascht geradezu, daß Luther in der Römerbriefvorlesung dies Moment ebenso rückhaltlos entwickelt wie in der Psalmenvorlesung. Denifle hat ganz richtig gesehen, wenn er behauptet, Luther entwickle noch gelegentlich im Römerbrief den richtigen Begriff vom Glauben als dem Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes auf grund der Autorität Gottes.[405]) Das Wort, dem wir uns unterwerfen sollen,[406]) tönt nicht bloß vom Himmel herab, sondern erreicht uns bis heute aus dem Munde eines jeden guten Menschen, vornehmlich des Prälaten.[407]) Jedes Wort, mag es auch sprechen wer will, sollen wir aufnehmen und glauben, als spräche Gott es selbst. Demütig sollen wir unseren eigenen Sinn unterwerfen, denn nur so werden wir gerechtfertigt werden.[408]) Mit allem Fleiß sollen wir uns hüten, irgendwann hartnäckig auf unserer Meinung zu bestehen, Christus zu widerstreben und nicht zu glauben. Denn wir wissen nicht, wann, wo, wie und durch wen er zu uns spricht. Unsere ganze Aufgabe soll es sein, demütig zu hören und uns belehren zu lassen.[409]) Denifle hat zwar die hier unzweideutig vorgetragene Auffassung vom Glauben als Autoritätsglauben Luther angerechnet, aber nun seinen Spott ausgegossen über die theologische Ignoranz, die in dieser konsequenten Durchführung des kirchlich-autoritären Gesichtspunktes sich offenbare. Aber der moderne Thomist Denifle hat wiederum es unterlassen, die Zusammenhänge Luthers mit dem Occamismus zu würdigen. Wo den „Stücken" des Glaubens jeder innere Zusammenhang und jede rationelle Rechtfertigung genommen wird, wo nur die kirchliche Autorität dekretieren kann, was zum Glauben gehört, und eben durch diese Dekretierung die „Artikel" des Glaubens rechtfertigt, da ist schon die Voraussetzung für die Haltung gegeben, die wir Luther in der Psalmenvorlesung und im Römerbriefkommentar einnehmen sehen. Wenn ferner Biel mit Augustin die Autorität der Schrift auf die Autorität der Kirche gründet und für den erworbenen Glauben, die fides acquisita, die Überzeugung fordert, daß die Instruktoren, die Lehrer, die Wahrheit sprechen,[410]) dann wird man als Historiker anders wie Denifle über Luthers Äußerungen urteilen.[411])

Die starken katholischen und nominalistischen Rückstände in der Theologie der Römerbriefvorlesung sind es nun auch gewesen, die recht wesentlich dazu beigetragen haben, daß Luther immer noch nicht es zu einer sicheren Heilsgewißheit gebracht hat und seine Frömmigkeit noch nicht durchweg die markanten Züge der reformatorischen Frömmigkeit trägt. Es ist bekannt, daß im Katholizismus die Hoffnung die Stelle des reformatorischen heilsgewissen Vertrauens vertritt. Noch der Römerbriefkommentar enthält, zumal immer noch der bittende Glaube im Sinne Augustins sich vorfindet, die katholische Zusammenordnung von Glaube und Hoffnung. Niemand erfährt, daß er gerechtfertigt ist, sondern er glaubt und hofft.[412]) Diese Äußerung ist umso charakteristischer, als sie in den paulinischen Text (Römer 6,8), der nur vom Glauben spricht, den Begriff der Hoffnung hineinträgt. Hoffnungsgewißheit steht dem Christen zu, aber nicht Heilsgewißheit. Je stärker Luther von der nominalistischen Theologie sich beeinflussen ließ, desto weniger war es möglich, von Heilsgewißheit zu sprechen. Grade der nominalistische Glaubensbegriff machte sie unmöglich. Dies Motiv hat auch Luther bestimmt. Da wir nicht wissen können, ob wir in jedem Worte Gottes leben und kein Wort Gottes leugnen — denn viel wird uns vom Prälaten, viel von den Brüdern, viel im Evangelium und von den Aposteln, viel innerlich von Gott gesagt — können wir nie wissen, ob wir gerechtfertigt sind und glauben.[413]) Ja dieser nominalistische Glaubensbegriff macht Luther sogar unsicher, ob wir „an" Christus glauben. „Denn obwohl wir gewiß sind, daß wir an Christus glauben, so sind wir doch nicht gewiß, daß wir an alle seine Worte glauben. Deswegen ist auch das ‚an ihn glauben' ungewiß."[414]) Es gibt eine verborgene und uns nicht zum Bewußtsein gekommene Ungläubigkeit.[415]) Luther versteht es freilich, auch diese Auffassung von Glauben in den Dienst des Protestes gegen jede Art von Eigengerechtigkeit zu stellen.[416]) Aber trotz der religiös-reformatorischen Grundstimmung fehlt doch diesen Aussagen die Fühlung mit dem Heilsglauben der Reformation.

Und wie der nominalistische Glaubensbegriff eine Schranke

für die Entfaltung des Reformationsevangeliums wurde, so auch die der nominalistischen Theologie entlehnte Formel für die Rechtfertigung. Nun wird was schon angedeutet war, deutlich, daß die nominalistische Formulierung unzulänglich war um den eigentlichen Sinn des neuen Christentumsverständnisses auszudrücken. Und so wenig Denifle im Recht war, als er Luthers Rechtfertigungslehre für rein äußerlich und mechanisch erklärte, so hat doch Luther der Äußerlichkeit der Formel seinen Tribut gezahlt. Denn die rechten Christen wissen nicht, wann sie gerecht sind, weil sie nur auf grund der Anrechnung Gottes gerecht sind. Gottes Anrechnung kennt aber niemand; man darf sie nur erbitten und erhoffen.[417]) Ohne es zu wissen, ist man gerecht infolge der Anrechnung Gottes.[418])

Hemmte schon der Nominalismus im Glaubens- und Rechtfertigungsgedanken die Entfaltung der Heilsgewißheit, so nicht minder der immer noch von Luther festgehaltene Prädestinationsgedanke. Luther bekennt sich noch ausdrücklich zur partikularen Gnadenwahl. Die Schriftworte, die Gott den Willen, alle Menschen zu retten, zusprechen, bezieht Luther lediglich auf die Auserwählten, und er unterstreicht selbst diesen Satz. Christus ist nicht absolut für alle Menschen gestorben. Denn er sagt: „Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird", und „für viele." Er sagt aber nicht: „für alle."[419]) Wenn der Apostel Römer 8₃₈ sagt: „ich bin gewiß" usw., so redet er doch nur in seiner und aller Erwählten Person. Seine Gewißheit hatte er durch eine besondere Offenbarung.[420]) Von den Erwählten weiß man, daß sie gerettet werden. Aber niemand weiß ohne spezielle Offenbarung, ob er zu den Erwählten gehört.[421])

Nun kann man freilich die katholischen Rückstände nicht ausschließlich für diese Haltung Luthers verantwortlich machen. Die religiöse Entwickelung Luthers, seine Klostererlebnisse und insbesondere seine Anschauung von der Konkupiszenz tragen einen Teil der Verantwortung. Die Energie seines Kampfes gegen jede Art der Eigengerechtigkeit und die lebendige Überzeugung, daß die Sündigkeit unser ganzes Handeln, Denken und Empfinden durchdringt, schwächen die Kraft des Fiduzial-

glaubens. In der Sicherheit und Gewißheit fürchtet Luther geradezu einen Fallstrick des Fleisches und der Sünde. Weiß auch Luther, daß der Aufblick zur Barmherzigkeit Gottes der Verzweiflung wehrt, so will er doch, daß des Christen Leben von der Furcht begleitet werde, damit nicht Sicherheit und eitle Selbstgefälligkeit ihn um sein Heil bringe.[422]) Sogar der Wunsch, nie rein von Begierden zu sein, kann in Luther auftauchen; denn so wird man vor Selbstgerechtigkeit bewahrt.[423]) Die knechtische Furcht, die überall vorhanden ist, wo Begierden sind, kann immer noch als ein Moment des Christenlebens gewürdigt werden.[424]) Man hat gesagt, die Rechtfertigungslehre Luthers habe die Gefahr des sittlichen Quietismus nicht ganz überwunden und seine Predigt von der Sündenvergebung habe es nicht ganz vermieden, die Gnade zu einem Ruhepolster zu machen. Dieser schon im Reformationszeitalter erhobene Einwand trifft weder die innere Systematik der reformatorischen grundlegenden Erkenntnis Luthers noch kann er am religiösen Entwickelungsgang Luthers einen Halt gewinnen. Nur an die nominalistische Formel von der Nichtanrechnung der Sünde kann er, soweit er den noch nicht als Reformator auftretenden Luther diesem Urteil unterwerfen will, sich anklammern. Aber diese Formel erwies sich nicht als sonderlich geeignet, Luthers religiöse Erkenntnis ganz zu umspannen. Wohl aber findet ein in der späteren Frömmigkeit des Luthertums auftauchendes charakteristisches Moment in der Haltung des werdenden Reformators seine Parallele: die ängstliche, skrupulöse, quälende Selbstbeobachtung und Innenschau, die der Freude am tatkräftigen Leben einen Hemmschuh anlegt. Bis in die Anfänge der Reformation reicht dies Element zurück. Daß grade diese gewissenhafte und ernste Selbstanalyse es war, die Luther im Kloster weiter führte, und daß eine reformatorisch geartete Frömmigkeit sie nicht wird entbehren können, ist nicht zu bestreiten. Aber an der Römerbriefvorlesung Luthers wird die Gefahr dieses Frömmigkeitsmotivs offenbar; denn es macht, entgegen Römer 8, die knechtische Furcht zum normalen Begleiter des Christen,[425]) bannt den Blick nach rückwärts auf

den „alten Menschen“ und macht, letztlich katholisierend, die Ge-
wißheit des Glaubens zu einem Moment der fleischlichen Sicherhei

Aber eben diese Begründung der Ablehnung der Heil
gewißheit hat Luther noch zur Zeit der Römerbriefvorlesun
weiter geführt. So paradox es auch zunächst erscheinen ma
so entspricht es doch den Triebkräften der Frömmigkeit Luther
wenn die von ihm beschriebene und für das rechte Christen
leben verlangte Furcht zur Gewißheit führt. Diese religion
psychologisch interessante Kombination ist keine nachträglich
Konstruktion. Sie wird von Luther selbst angedeutet, und s
war möglich, weil Luthers Überzeugung von der überall wir
samen Sündigkeit die Kehrseite seiner religiösen Rechtfertigung
lehre geworden war. So neutralisiert Luther durch eige
Kraft und auf legitime Weise die Schwäche und Ängstlichke
zu der gerade auch seine originale Erkenntnis von der Sün
anleitete. Liegt aber schon in ihr ein Element zur Überw
dung der Heilsungewißheit, dann vollends in der Triebkr
seines Fiduzialglaubens. Zugleich sehen wir den Trost, d
die Mystik schon während der Erfurter Krise ihm gebracht ha
nachwirken. Aber der Einfluß des originalen, den Kath
zismus sprengenden Erlebnisses ist auch hier unverkennbar.

Die Furcht selbst wird Luther zu einem Hebel der G
wißheit. Wer von ihr erfüllt ist, hat ein gutes und glücklich
Zeichen. Denn auf ihm ruht nach der Schrift der Geist Gott
Und grade der ist selig, der den Herrn fürchtet. Wenn dar
jemand in großer Furcht ist, nicht erwählt zu sein, und we
die Frage, ob er erwählt sei, ihn beängstigt und versucht, da
soll er grade solche Furcht zum Anlaß des Dankes machen u
sich freuen, daß er fürchtet. Denn er weiß zuversichtlich, d
Gott nicht lügen kann, der ein zerknirschtes und gedemütig
Herz nicht verstoßen wird. Daß man aber zerknirscht ist, fü
man selbst. Also mag man kühnlich auf die Wahrheit d
verheißenden Gottes sich stürzen, und man wird gerettet u
erwählt sein.[426]) So führt ein Weg von der Furcht zur G
wißheit, eben weil die Furcht, wie schon in der Psalmenvorlesu
ihre semipelagianische Abzweckung verloren hat und in den Z

sammenhang der originalen reformatorischen Erkenntnis Luthers eingeordnet ist. Wenn ferner Luther sagen konnte, unwissend sei man gerecht, so enthält auch das schon einen Übergang zur Gewißheit. Ja, Luther kann erklären, daß, wer um die Rechtfertigung bittet und sich nicht für gerecht hält, ohne Zweifel schon vor Gott gerecht ist.[427]) Das lebendige Bewußtsein der Sündigkeit, die immerwährende Bußgesinnung, die auch in der neuen Anschauung von den präparatorischen Werken ihren Ausdruck fand, weißt auf die Gewißheit hin, von Gott gerechtfertigt und ihm angenehm zu sein. Das Vertrauen, daß unsere Werke Gott angenehm sind, hat man, wenn man weiß, daß man durch diese Werke nichts ist vor Gott, mögen sie auch gut sein und im Gehorsam vollzogen sein. Diese Demut und Zerschlagenheit machen sie angenehm[428]) Dann hat man auch das Zeugnis des heiligen Geistes.[429]) Und eben dieses Zeugnis ist die Zuversicht des Herzens gegen Gott, die Luther nun im Anschluß an Bernhard analysiert.[430]) Wenn der Apostel sagt: wer wird die Erwählten Gottes anklagen?, so heißt dies: wir sind gewiß, daß keine Sünden uns anklagen werden.[431]) In diesem Zusammenhang kann nun Luther auch vom Geist der Kindschaft in der Zuversicht reden und ihn dem Geist der Furcht gegenüberstellen, in dem man nicht rufen kann: Abba, Vater. Nur wer den Geist der Kindschaft hat, schmeckt, wie süß der Herr ist, und er glaubt an Gottes Sündenvergebung.[432]) Pauli Predigt von der Rechtfertigung durch Glauben wird erst vollständig durch das Zeugnis des Geistes, kraft dessen wir nicht nur im Hinblick auf die Erwählten, sondern grade im Hinblick auf uns selbst in der Form einer festen Behauptung (assertive) den Glauben haben, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist und genug getan hat.[433])

Hier sieht man, daß Luther, dem Paulinismus und der Konsequenz seines Fiduzialglaubens nachgebend, die Heilsgewißheit tatsächlich schon errungen hat. Der partikularen Gnadenwahl ist durch den Rechtfertigungsglauben das Rückgrat ausgebrochen. Die Hemmungen der nominalistischen Formulierung des Glaubens und der Rechtfertigung sind vergessen und die

Furcht hat sich in feste Zuversicht gewandelt. Hat Luther sch ein Mal in den Interlineargloſſen ſchlechthin, ohne Rückſi auf eine besondere Offenbarung, von sich und anderen (Prädeſtinierten ſprechen können[434]), hat er ſchon in den Ra gloſſen, ebenfalls auf Bernhard Bezug nehmend, bekennen könn daß wer in feſtem Glauben und Hoffen vertraut, Gottes Ki zu ſein, ſchon Gottes Kind ſei[435]), ſo laſſen die Scholien d Motiv deutlich erkennen, das zu der dogmatiſch noch nicht ſich formulierten Heilsgewißheit hinführt. Luthers neue Frömmi keit, die von der Barmherzigkeit und dem Verheißungswo Gottes lebt[436]) und in Vertrauen und Zuverſicht beides ergrei hat die Heilsgewißheit gewonnen, ehe ſie noch thetiſch hat fo muliert werden können.

Nun verliert auch die Prädeſtination ihre Schrecken. W bußfertig und im Vertrauen auf die Verheißung Gottes ' Gott naht, wird erwählt ſein.[437]) Die Prädeſtination ſel unter die Beleuchtung des religiöſen Rechtfertigungsgedank geſtellt und losgelöſt von den ſpekulativen und nominaliſtiſc Elementen, wird zu einem Mittel des Troſtes, ſofern e Gott alles tut, er allein das Heil beſchafft, und nichts : uns fordert.[438]) Sein feſter, unwandelbarer Wille rettet u Mögen noch ſo viele trotzige Gegner ſich erheben; ſie mü ſich vergeblich. Gottes unwandelbare Liebe rettet uns.[439]) ' Prädesſtinationslehre an ſich wird freilich nicht preisgegel Luthers vorbehaltloſes Bekenntnis zur partikularen Gnad wahl iſt vielmehr den Ausſagen gefolgt, die praktiſch relig die Rechtfertigungslehre vollenden, die Erwählungslehre in ' Licht des Rechtfertigungsgedankens rücken und zu einer St dieſes Gedankens machen. Die nominaliſtiſchen Umdeutun verſuche lehnt Luther bedingungslos ab[440]) Aber den ' liſchen Erſchütterungen der ſpekulativen Lehre begegnet er n nur mit dem Hinweis auf die der Heilsgewißheit diene Furcht, ſondern auch mit dem Hinweis auf die Wunden J Der verborgene, unergründliche, willkürliche Wille Gottes bl beſtehen. Aber die Betrachtung der Wunden Jeſu, auf Luther ſchon in Erfurt gewieſen wurde, ſchiebt die ſpekulat

Lehre zurück.[441]) Hier, vor dem offenbaren Liebeswillen Gottes findet der einfache, noch nicht vollkommene Christ die Sicherheit, die der Erwählungsgedanke erschüttern könnte.[442]) Die praktischen religiösen Grundgedanken, mit denen Luther später in seiner großen Schrift über den verknechteten Willen die spekulativen Ausführungen unterbaut, der Rekurs auf die Barmherzigkeit und Liebe Gottes sowie den in Christo offenbaren Willen finden sich neben den spekulativen Elementen schon in der Vorlesung über den Römerbrief.

In der Vorlesung über den Hebräerbrief (1517) hat Luther endgültig sich zur Heilsgewißheit bekannt und dann diese „neue Theologie" auch gegen die römischen Gegner verteidigt[443]). Man hat gemeint, daß die Mystik Taulers und des sog. Frankfurters, die „deutsche Theologie", mit der Luther 1516 bekannt wurde, Luther geholfen habe. Daß im Römerbriefkommentar die Leidentlichkeit und vollkommene Passivität in Anlehnung an die ihm soeben erschlossene Mystik vorgetragen werden konnte, war erwähnt. Zugleich mußte freilich der Spannung gedacht werden, die nun auftauchte. Aber Luther hat selbst gefühlt, daß die mystische Theologie Gefahren in sich birgt. Zur Theologie des Areopagiten jedenfalls hat er kritisch Stellung genommen[444]), sofern sie das Leiden Christi, die Rechtfertigung und die Reinigung des Herzens durch das Fleisch gewordene Wort außer Acht läßt, um das ungeschaffene Wort zu hören und zu schauen. Schwerlich wird sich jemand für so rein halten können, daß er dies Wagnis unternehmen dürfte. Aber das hindert nicht, daß doch gerade die mystische Theologie, die Luther 1516 kennen lernte, ihm positive Hilfe gebracht haben kann. Wenn freilich moderne Lobredner der deutschen Mystik, wie H. Büttner, Luthers Bekanntschaft mit der deutschen Theologie für Epoche machend erklären und nun erst den Reformator geboren werden lassen, so wiederspricht dies Urteil allem, was bisher die Entwicklung Luthers uns zu erkennen gab. Mit Recht hat Böhmer diese enthusiastischen und den wirklichen Sachverhalt kühn ignorierenden Urteile zurückgewiesen[445]). Viel ansprechender ist, was Böhmer über die Bedeutung der Mystik für die Entwicklung

Luthers bemerkt. Luther hatte zwar nicht erst von Tauler und dem Frankfurter gelernt, „was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien". Aber er verdankte ihnen den klaren Durchblick durch die scheinbare Wirrnis seiner eigenen Entwicklung und damit die Befreiung von den letzten Bedenken und Zweifeln gegen die beglückende Erkenntnis, daß er sich seines Gottes ganz sicher fühlen dürfe und müsse[446]). Sie mußten ihm dabei behilflich sein, auch das letzte Band zu zerreißen, das seine neue Auffassung der Religion noch an den alten Glauben fesselte und ihm zu der Erkenntnis verhelfen, daß der Gläubige seines Heiles gewiß sein dürfe und müsse[447]). Es sei daher kein Zufall, daß er erst nach seiner Begegnung mit Tauler und dem Frankfurter es wagte, frank und frei zu bekennen, daß der Gläubige seines Heils gewiß sein müsse[448]). Diese Darstellung ist reizvoll; aber sie belastet ein ganz gewiß mögliches Entwicklungsmotiv stärker, als die historisch erkennbare Wirklichkeit zuläßt. Die an die Heilsgewißheit mehr oder weniger stark schon heranreichenden Äußerungen Luthers sind freilich fast alle gefallen, ehe Luther auf Taulers Predigten aufmerksam macht[449]), und eine die Heilsgewißheit besonders nahe berührende, praktisch schon ergreifende Aussage lehnte sich an Bernhard an, allerdings zugleich bewußt über Bernhard hinausgehend[450]). Aber diese Reihenfolge ist natürlich nicht entscheidend. Der Abstand ist zu kurz, um allein daraus Schlüsse zu ziehen. Luther muß Tauler schon gekannt haben, als er seine Auslegung von Römer 8,16 vortrug. Dann aber läßt die Auslegung von Römer 8,14—26 vermuten, daß Tauler, soweit die Frage der Heilsgewißheit zur Erörterung steht, keinen Eindruck auf Luther gemacht hat. Denn Luther empfiehlt Tauler erst nach der Auslegung von Römer 8,26. Auf jeden Fall ist sich Luther nicht bewußt gewesen, von Tauler in Sachen der Heilsgewißheit eine entscheidende Anregung erhalten zu haben. Luthers Schweigen ist hier nicht ganz gleichgültig. Um so weniger, als die Begründung im Text zusammenhängt mit dem Paulinismus und den längst erworbenen religiösen Grundgedanken der Rechtfertigungslehre, dem „Fundament des Glaubens", wie es in

:kapitalation des Bernhardschen Zitates heißt.[450]) Unter
Umständen erscheint es historisch nicht mehr zulässig, ein=
an die deutsche Mystik zu denken, wenn das die Heils=
heit auslösende Motiv erörtert wird. Daß ein wichtiges
in der zentralen, originalen religiösen Erkenntnis Lu=
lag, ergibt sich aus der Auslegung von Römer 8,16 in
cholien. Auch in der Dezemberpredigt von 1516[451]), wo
gentliche und wahre Amt des Evangeliums besprochen
werden Matth. 11,28 und 9,2 als Inhalt dieses Amtes
ben, also die Erquickung für die Beladenen und das
uen auf die dem einzelnen geltende Sündenvergebung
Christus, der unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Er=
ist. Der Notwendigkeit aber, ganz zerschlagen zu sein,
man vor Gott hintrete, hatte Luther schon in der Psal=
rlesung gedacht. Es besteht also keine Nötigung, den
er aus erfolgenden Übergang zur Heilsgewißheit unmittel=
it der Mystik in Verbindung zu bringen, zumal wenn
Nüance im Zusammenhang des Fiduzialglaubens auf=
wie in den Scholien zu Römer 8. Böhmer hat die
zu eng begrenzt, wenn als Antwort letztlich ein Motiv
en wird. Das ist weder an sich wahrscheinlich, noch ent=
es dem Sachverhalt. Denn der historische Befund zeigt
ſt, daß gerade in der originalen Erkenntnis Luthers nicht
ie Nötigung zur Heilsgewißheit lag, sondern das Luther
tsächlich von hier aus der Heilsgewißheit zugeführt wurde.
ı zweiter Linie kommt die neue Mystik als Entwicklungs=
in Betracht. Aber hier fehlt es an einem direkten Be=
wir können nur vermuten, wenn auch die Vermutung
Wahrscheinlichkeit für sich hat. Böhmer gibt dies im
e auch zu. Denn er sagt ganz mit Recht, Luther habe
ue Erkenntnis bei den alten Gottesmännern durchaus
ertig vorgefunden. Er habe sie durchaus selbständig ge=
n und gewinnen müssen, und man dürfe seine religiöse
uung nicht einfach als eine Entwicklungsform der my=
. Frömmigkeit betrachten.[452]) Dann muß man eben die
e verschieben. Das Problem liegt hier ähnlich wie dort,

wo die Frage aufgeworfen wird, welche Bedeutung die Mystik für die Betonung der Passivität des Menschen im Heilsprozeß besitze. Luther wurde hier durch die Mystik in der Anschauung bestärkt, die er schon besaß. Nun konnte die Mystik[453]) ihn in der Gewißheit bestärken, daß sein Heilsweg der rechte sei. So konnte sie ihm dazu behilflich sein, die latent schon die Gewißheit enthaltende Furcht in Gewißheit umzuwandeln. Daß aber ausschließlich die Mystik Luther diesen Dienst getan, kann historisch nicht erhärtet werden und wird wohl auch Böhmer kaum annehmen.

So ist der Römerbriefkommentar Luthers schon mehr als eine Weissagung auf die Zukunft. Auch das letzte Band, das Luther noch religiös mit dem Katholizismus zusammenhielt, beginnt sich zu lockern. Aber noch fühlt sich Luther als ein berechtigtes Glied der Kirche. Er kann auch noch nach der Vorlesung über den Römerbrief Formeln brauchen, die wie die Formel von der Einflößung der Gnade und der Liebe[454]) nur im Rahmen der von ihm doch schon gründlich aufgegebenen katholischen Rechtfertigungslehre berechtigt wären. Und wie außerordentlich schwer es ihm geworden ist, von den dogmatischen Autoritäten der römischen Kirche sich zu lösen, zeigen die Tage von Augsburg und Leipzig und die ihnen unmittelbar folgende Zeit.[455]) Wie die Entwicklung verlaufen wäre, wenn Luther nicht durch seine kurialistischen Gegner vorwärts gedrängt wäre, darüber kann man kaum Vermutungen wagen. Die Reformforderungen des Römerbriefkommentars reichen, mag auch Luther einer Mission sich bewußt sein, nicht weiter als die Forderungen der Opposition jener Tage gegen die Verweltlichung und Veräußerlichung der Kirche. Aber daß Luther ein eigenes religiöses, den Katholizismus sprengendes Programm hatte, zeigt mit aller wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit die Vorlesung über den Römerbrief. In langer und langsamer, aber ernster und gewissenhafter Arbeit hat es sich entwickelt. Was der Katholizismus ihm bieten konnte, hat Luther sich angeeignet, ohne doch je die Selbständigkeit und Originalität des eigenen religiösen Genius zu verleugnen. Sein Gewissensernst und die (mystische)

Frömmigkeit eines Bernhard, Staupitz und Augustin brachten den ersten großen Fortschritt, zu derselben Zeit, als er theologisch in den schon seiner religiösen Haltung widersprechenden Nominalismus sich vertiefte und den nominalistischen Formeln und theologischen Fragestellungen ein fast selbstverständliches Vertrauen entgegenbrachte. Aber theologische Fragestellungen des Nominalismus waren es doch auch, die ihn vor den der reformatorischen Theologie gefährlichen neuplatonischen Spekulationen des Augustinismus bewahrten und die ihm den Rahmen gaben, in den er mit fortschreitender Sicherheit und unter allmählicher Abstreifung des übernommenen katholisch-augustinisch-religiösen und des moralistisch-nominalistischen Elements die selbständig gefundene paulinische Erkenntnis theologisch einfügen konnte. Die Anlehnung an eine nicht dem religiös-evangelischen Rechtfertigungsgedanken entstammende Theologie hatte freilich Unzuträglichkeiten im Gefolge, deren Luther während der Vorlesung über den Römerbrief nicht Herr geworden ist. Ob je, ist eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist. Der Römerbriefkommentar jedenfalls zeigt, daß die neue Christentumsanschauung und die theologische Formulierung, die Luther ihr geben mußte, nicht restlos zusammenstimmten. Ja die den Abschluß der religiösen Erkenntnis hinhaltenden Hemmungen waren deutlich zu spüren. Aber wenn auch eingebettet in theologisch katholische Fragestellungen, in die sakramentalen, autoritären und mönchischen Motive des Katholizismus, dem reformatorischen Element ist doch bestimmt und kraftvoll Ausdruck gegeben, und es beginnt, neue Nahrung aus der katholisch bleibenden deutschen Mystik saugend, die letzte religiöse Konsequenz zu ziehen. Ausgangspunkt und Endpunkt der Entwickelung, die Luther noch in seinen letzten Lebensjahren in der Hauptsache richtig zeichnete, die in ihrem langsamen, aber sicheren Werden mit ihren verschiedenen und abwechselnd gegen einander ausgespielten Faktoren wir auf grund unseres heute recht reichen Quellenmaterials eingehender und in Einzelheiten zuverlässiger schildern können, als Luther es vermochte, sind durch eine ganze Welt von einander getrennt. Die alte Re-

ligion nicht bloß in ihrer nominalistischen, sondern auch in ihrer augustinischen Fassung ist überwunden; die neue Religion, die doch nur die alte des Apostels Paulus war, ist gewonnen. Das religiöse und ethische Programm der Reformation ist fertig. Der rechtfertigende, der Barmherzigkeit Gottes trauende, die Gerechtigkeit Christi ergreifende lebendige Glaube, der seine eigenen Werke tun muß,[456] die Liebe, die dem gegeben wird der im Glauben und Namen Christi anruft,[457] und die Freiheit des Christenmenschen, der frei und fröhlich durch den Glauben lebt, und doch durch die Liebe sich zum Knecht aller macht und wiederum in dieser Knechtschaft die höchste Freiheit gewinnt,[458] diese später eindrucksvoll und nachdrücklich entwickelten Gedanken sind schon im Römerbriefkommentar das Lebenselement der Frömmigkeit Luthers. Bei aller theologischen und religiösen Hilfe, die ihm der Katholizismus lieh, wahrte er doch seine Selbständigkeit und Originalität und blieb er frei auch seinen Lehrmeistern gegenüber, freier, als es ihm selbst während der Jahre seines Werdens bewußt gewesen ist. Diese Freiheit und Selbständigkeit, die die vorangegangene Geschichte in den Dienst des eigenen Lebens stellte, ohne doch sich der Vergangenheit zu verknechten, machte ihn stark, gegen die alte Kirche aufzutreten und der Begründer einer neuen Epoche in der Geschichte des Christentums als Religion zu werden.

Anmerkungen.

1. Stange meint sogar, für die Herkunft des „Nominalismus“ s eine neue Antwort fordern zu müssen. Neue kirchl. Zeitschr.: Uber s Beziehungen zur Theologie seines Ordens, 1900, S. 574. 580.
2. Über die vorangegangene Forschung vgl. A. Jundt, le dé-ement de la pensée religieuse de Luther jusqu' en 1517, Paris S. 4 ff.
3. Hunzinger, Lutherstudien I. Luthers Neuplatonismus in der nvorlesung von 1513—1516. Leipzig 1906, S. V. VI.
4. Denifle, S. 595.
5. a. a. O. S. 460.
6. a. a. O. S. 464.
7. a. a. O. S. 465.
8. Vgl. den ausführlichen Passus Denifle S. 516.
9. EA 49 300.
0. Opp. ex. lat. 18 226. EA 17 139.
1. Enders, I S. 66.
2. EA 31 273: sich zu Tode gemartert, wenn es länger gedauert hätte.
3. Denifle S. 355.
4. Uber die Denifle-Literatur vgl. W. Köhler im Theol. Jahres- — Auch Hausraths — vorangegangen waren Janssen und Schön — rüher in den Heidelberger Jahrbüchern (1896) und dann in seiner biographie wieder aufgenommener Versuch, in der Entwicklung s eine durch die Erziehung des Elternhauses, der Schule und vor es Klosters hervorgerufene geistige Erkrankung (zirkuläre Psychose), perliche Beschwerden zur Seite gingen, nachzuweisen und von hier e Anfechtungen Luthers im Kloster verständlich zu machen, fand Anerkennung. Kawerau lehnte sie in den Deutsch-evangelischen en ab, und Braun (Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers und Lehre, 1908, S. 21) meinte, Hausrath übersehe den mystischen ter der Anfechtungen Luthers, die einfach mystische Exerzitien seien. die These vom moralischen Zusammenbruch Luthers, noch die von einer auf pathologischer Grundlage sich vollziehenden Ent-ig wurde akzeptiert.
5. Jundt, a. a. O.
6. Hunzinger, a. a. O.

17. a. a. O. S. VII.

18. Auf die Einzelheiten der These Hunzingers ist später einzugehen. Hier genügt es, neben dem Gesagten auf einige charakteristische Seiten zu verweisen: S. 3, 4, 111, 71 60. — Die Publikation des dänischen Kirchenhistorikers Ammundsen, Den unge Luther, Köbenhavn, 1908, übergehe ich. Sie ist keine Untersuchung über die Entwicklung Luthers, sondern erörtert die Frage, was jung ist in der Theologie Luthers.

19. Vgl. O. Scheel in der Deutschen Literaturzeitung 1906, S. 400; H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, S. 91.

20. Loofs a. a. O. S. 692.

21. a. a. O. S. 701 Anm. 4.

22. Braun, a. a. O. S. 19.

23. S. 66. Wie weit dies konstruktiv ist, vgl. später.

24. a. a. O. S. 67 Anm. 1.

25. a. a. O. S. 128.

26. a. a. O. S. 73, 127.

27. a. a. O. S. 73 Anm.

28. Kolde, Die deutsche Augustiner Kongregation, 1879; Braun, a. a. O. S. 75.

29. Ficker S. LVI.

30. S. LXVIII.

31. S. LXXX.

32. S. XC; vgl. dazu Braun.

33. S. C.

34. Neue Heidelberger Jahrbücher 1896.

35. Denifle S. 356.

36. EA 49 27.

37. Die Äußerung Luthers EA 48 306, in der er ebenfalls nach Denifle von seinen 20jährigen Abtötungen sprechen soll, besagt nur, daß Luther 20 Jahre im Kloster gewesen sei, und dann, daß er diese Zeit als eine verlorene Zeit betrachten müsse. Daß er volle 20 Jahre den Körper ruinierende Abtötungen getrieben habe, steht wiederum nur Denifle.

38. Vgl. Kawerau in der Einleitung zu de votis monasticis, WA VIII; O. Scheel in der Einleitung zu: „Über die Mönchsgelübde" in: Luthers Werke, Berliner Ausgabe 1905.

39. Opp. ex. lat. XVIII 226.

40. Denifle S. 353.

41. EA 16 90.

42. Nur in einer Anmerkung soll gezeigt werden, mit welchen Mitteln Denifle die Zeitangabe noch weiter reduziert. Denifle erinnert an das Wort Luthers, er hätte infolge der Kasteiungen nicht 2 Jahre lang gelebt,

ıre er nicht durch das Evangelium davon befreit worden. Da ihm er jedenfalls Ende 1515 das Licht in St. Paulo aufgegangen sei, nne er sich höchstens 10 Jahre lang im Kloster zu Tode gemartert ıben. Auch hier sieht Denifle nicht scharf genug. Denn der Gegensatz, en Luther im Sinn hat, ist nicht der Gegensatz von Kasteiungen und illiger Preisgabe der Kasteiungen, sondern der Gegensatz von übermäßigen Kasteiungen und der auf Grund des Evangeliums ihm gewordenen Einschätzung der Mönchswerke. Daß er den Forderungen der Ordensregel überhaupt sich entzogen hätte, sagt er nicht. Wohl aber sagt er, wie wir wissen, daß er 15 Jahre lang mit täglichem Messelesen u. dergl. Werken sich abgemüht habe. Und diese Äußerung verträgt sich durchaus mit der eben besprochenen. Außerdem billigt er ja noch im Römerbriefkommentar, dem Dokument seines Abfalls, das Klosterleben und dessen Forderungen. Noch eigenartiger ist die Argumentation, vermittelst welcher Denifle die Kasteiungsjahre auf 5 Jahre zusammenschrumpfen läßt. Harnack habe ganz recht, wenn er sage, bis in die ersten Jahre der akademischen Tätigkeit Luthers in Wittenberg trete uns entgegen, daß die Gnade Gottes die Sündenvergebung sei, die Gott ohne Verdienst spende. Denifle weist sodann darauf hin, daß schon in den Randbemerkungen zu den Sentenzen, die aus dem zweiten Erfurter Aufenthalt stammen, aber noch mehr in seinen dictata zum Psalter, 1513—15 in Wittenberg vorgetragen, diese Ansicht zu finden sei. Somit konnte Luther seit jener Zeit die Kasteiungen nicht mehr, um Sündenvergebung zu erlangen, angewandt haben. Zudem schreibe er in allen jenen Jahren den Kasteiungen niemals diesen Zweck zu, sondern den richtigen, den er der katholischen Lehre entnommen habe. „Die Kasteiungsjahre schrumpfen also von 20, 15, 10 Jahren schon auf 5 zusammen." Weil also Luther seit 1510 eine „richtige" Anschauung von der Kasteiung bekundet, sind seine Behauptungen, daß er sich 15 Jahre im Kloster „abgemüht" habe, unwahr? Daß er diese ganze Zeit hindurch sich zu Tode marterte, behauptete Luther ja nicht. Auch hier also konstruiert Denifle einen falschen Gegensatz, um dann mit leichter Mühe die Jahre zusammenschrumpfen zu lassen.

43. Enders I 66f.

44. Denifle, S. 354.

45. Enders I 70 Anm. 8; Benrath, Luther im Kloster, S. 62.

46. Vergl. Braun, a. a. O. S. 28. 40.

47. Denifle selbst erklärt doch, daß gerade die Begierlichkeit zur Tugendübung diene, und er fragt, ob denn Luther etwas Neues sage, daß wir aus uns selbst nicht den inneren Tyrannen überwinden können. Denifle, a. a. O. S. 109. 403.

48. Vergl. WA III 429; I 35. 168; III 573.

49. Fickers Ausgabe, I, 1 S. 65.

50. Ebenda I, 1 S. 68.

51. Ebenda I, 1 S. 197.

52. Ebenda I, 1 S. 107.

53. Ebenda I, 2 S. 94.

54. Vgl. O. Scheel, Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergbd. II; derselbe: Artikel Askese in „Religion in Geschichte und Gegenwart".

55. WA III 190.

56. III 431.

57. Flacius, Clarissimae quaedam notae verae et falsae religionis; vgl. J. Köstlin-Kawerau, Luthers Leben, 5. Aufl. S. 55.

58. Vgl. Braun, a. a. O. S. 38.

59. Freilich soll er selbst seit 1530 gesprächiger darüber geworden sein. Denifle, S. 350.

60. S. 358.

61. Coll. II, 22; Denifle, S. 362.

62. Denifle, S. 363. Dies sowohl wie die Diskretion kennt übrigens Luther im Römerbrief-Kommentar, vgl. später. Denifle hat allem Anschein nach übersehen, daß Luther zur Zeit des angeblichen Tiefstands seiner Entwicklung die katholische Theorie direkt vorträgt und beachtet sehen will. Damals hatte freilich für Luther die Diskretion schon ihren Stachel verloren. Denn der ins Kloster eintretende Laie war ja Theologe geworden und hatte aus Theorie und Praxis gelernt. Vollends aber hatte er nicht bloß den bedeutungsvollen Zuspruch des Staupitz (vgl. S. 99 ff.), sondern seit 1512 auch die neue Rechtfertigungslehre un verlierbar gewonnen.

63. WA III 648; ebenfalls im Römerbriefkommentar.

64. Denifle, S. 371.

65. EA III 30.

66. WA III 429. 430.

67. Luthers theologische Sündenlehre in den Randbemerkungen e weist das Wesentliche in den späteren Aussagen Luthers über sei Kämpfe im Kloster nicht als falsch, geschweige als Erfindung. Die Farb mögen gröber geworden sein; die Tatsache wird davon nicht betroffe Vgl. S. 144.

68. Neue Heidelberger Jahrbücher, 1896, S. 180.

69. Wann versucherische Begierlichkeit und wann sündige Einwil gung vorlag, hing ja wiederum z. T. wenigstens vom Gewissensernst a

70. WA III 430.

71. WA III 430. 431.

72. Wenn Denifle S. 578 es Luther zum Vorwurf macht, daß diesen Satz in der Form zitiert: wer das Seinige tut, dem gibt G unfehlbar die Gnade, so hat Denifle offenbar übersehen, daß Biel seinem Collectorium die Frage erörtert, ob man behaupten dürfe, d Gott demjenigen, der das Seinige tut, notwendig die Gnade ge

Quarto dubitatur, utrum necessario deus det gratiam facienti quod in se est. Der von Luther nach Melanchthons Nachricht beinahe auswendig gekannte Biel bejaht diese Frage und zeigt nun, unter welchen Voraussetzungen diese Formel statthaft ist. Ja auch die von Denifle bei Luther monierte Formulierung, daß Gott unfehlbar die Gnade gebe, findet sich bei Biel: disposuit (Gott) dare immutabiliter gratiam facienti. quod in se est. Biel, Coll. in sent. lib. II dist. 27 quaestio unica, dubium 4 fol. P. Ausgabe Tübingen 1501. Im übrigen muß selbst Denifle einräumen, daß Luther vor seinem Abfall trotz der Fälschung „unfehlbar" doch noch ein rechtes Verständnis für den Zusammenhang besessen hat.

73. Vgl. dazu Denifle, S. 575 ff. 578.

74. Über ihren Unterschied von der thomistischen und „gesunden" Theorie vgl. Denifle 575 ff.

75. Vgl. noch WA IV 266; also noch 1514 trägt er diese Theorie vor. Ueber die Darstellung im Römerbriefkommentar vgl. S. 182 ff.

76. Vgl. Enders I 196; EA opp. ex. Bd. 19 S. 102.

77. Römerbriefkommentar I, 2 S. 109. Vgl. WA IV 665.

78. Damit ist noch nicht gesagt, daß diese Theologie ihm positiv überhaupt keine Förderung bringen konnte. Ob das wirklich eingetreten ist, kann erst später untersucht werden. Daß negativ diese Theologie ihm eine Schule für die Entwicklung seiner reformatorischen Erkenntnis gewesen ist, ist auf protestantischer Seite oft behauptet worden. Man kann dies wohl als die allgemein verbreitetste protestantische Auffassung bezeichnen. Daß aber die erste Entwicklung Luthers in einem doppelten Lernen bestanden hat, dem religiösen, den nominalistischen Katholizismus sprengenden, und dem gleichzeitigen theologischen, ganz auf dem Boden des Nominalismus sich bewegenden, wird nicht herausgehoben.

79. Römerbriefkommentar I, 1 S. 109. Vgl. Paltz, Suppl. Celifodine Bl. Z. 1: Sicut enim aqua refrigerat calorem, sic baptisma refrigerat concupiscentiam vel fomitem.

80. EA opp. ex. 23, 401.

81. EA 31, 280; vgl. O. Scheel, Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergänzungsband II, S. 134—157.

82. Wir wissen nicht, ob Luther schon damals mit der Anschauung vertraut war, die später sein Gegner Clichtove gegen ihn ausspielt: ein Mönch, der das Gelübde ablege, habe nicht die unbedingte Gewißheit, daß seine Werke Gott gefallen. Denn er müsse mit Hiob befürchten, daß in ihnen etwas vorhanden sei, das Gott mißfalle. Er könne aber die moralische Wahrscheinlichkeit haben und dürfe vermuten, daß seine Werke Gott angenehm seien. Neben der Zuversicht auf Gott dürfe und müsse man die Zuversicht auf die Werke haben, die Zuversicht zweiter Klasse. (Clichtove, Antilutherus, Bl. 160 b.) Aber auch dies wäre nur eine Beschwichtigungsformel für Luther gewesen, denn diese Zuversicht

zunächst auf Gott und daneben auf die Werke wollte sich nicht als dauerndes Merkmal seines Lebens einstellen. Angesichts seines Sünden- und Gerichtsernstes war dies auch nicht möglich. Denn gerade von der Lohnwürdigkeit der Werke (Clichtove, Bl. 161) konnte sich Luther nicht überzeugen. Weil er ernster blickte als der Durchschnittsmönch, namentlich das Rosarium, ernster auch als die theologische Theorie, darum versagte ihre psychologische Wirkung bei Luther. Aber es ist möglich, daß er damals überhaupt noch nicht mit dieser behutsam abwägenden, gut katholischen Vorstellung bekannt geworden ist. Dann wäre es um so begreiflicher, daß er den gesuchten Frieden nicht fand.

83. A. a. O. S. 174.

84. Von denen er 1518 spricht; vgl. Köstlin[5] Luthers Leben, S. 66.

85. Vgl. Melanchthon in seinem Leben Luthers, Corp. Ref. VI 159.

86. Biel, Coll. lib. II dist. 28. qu. unica fol. P. 2. AB.

87. Ebenda.

88. Enders I 6.

89. Enders I 31; J. Köstlin, Luthers Leben, 5. Auflage, S. 67.

90. Corp. Ref. VI 155; Loofs a. a. O. S. 687.

91. Corp. Ref. VI 159.

92. Coll. lib. II dist. 27. dub. 5 P.

93. Coll. lib. III dist. 26.

94. Protestantische Monatshefte, 1907, S. 352.

95. Auch Braun meint Luthers Entwicklung begreiflich machen zu dürfen, indem er ihn den Katholizismus, namentlich das mönchische Demutsideal, in seiner ganzen Konsequenz erleben läßt.

96. Enders IV 231; Brief vom 17. September 1523.

97. Brief vom 6. November 1530.

98. EA 60, 161.

99. Enders I 196. 197.

100. Hausrath a. a. O. S. 184.

101. EA 58, 404.

102. Falsch also J. Köstlin in Luthers Theologie a. a. O. S. 24: „seither" habe Luther das überaus bittere Wort Buße lieblich geklungen.

103. A. a. O. S. 25.

104. Vgl. J. Köstlin-Kawerau in Luthers Leben.

105. Staupitz hat in der Tat in seinen Predigten sich skeptisch über den Wert der Satisfaktionen geäußert und in seiner Schrift de amore dei (S. 112.) erklärt, daß Gott mehr daran gelegen sei, seine Barmherzigkeit kundzutun, als unsere Gerechtigkeit offenbar zu machen. Vgl. Braun S. 88.

106. Braun meint (S. 275), in der ersten Ablaßthese Luthers über die tägliche Buße die Weiterwirkung der Bernhardschen Anschauung von der fortgehenden inneren Buße erkennen zu dürfen. Daß aber Luthers Anschauung von der Buße unmittelbar durch Bernhard beeinflußt

rden sei, kann historisch nicht erwiesen werden. In Brauns mehr engeschichtlich aufgebauten und von Konstruktionen nicht ganz freien ntersuchungen werden die positiven Zeugnisse nicht gebührend berücksichtigt.

107. Dies Ergebnis fügt sich auch ungezwungen den späteren Erklärungen Luthers über die entscheidende Wendung seines Lebens ein. Denn wenn er dort bekennt, das Wort Gerechtigkeit habe ihm stets wieder zu schaffen gemacht, wenn er andererseits sagen kann, er habe wohl vorher etwas Richtiges gerochen, so decken sich diese Aussagen in ihrer Kritik sowohl wie in ihrer Anerkennung gerade mit dem, was infolge der Unterredung mit Staupitz in Luther lebendig wurde. Über die Glaubwürdigkeit der späteren Aussagen vgl. S. 107 ff.

108. Böhmer a. a. O. S. 33.

109. 1545 in der Vorrede zur Ausgabe seiner Werke, EA op. lat. var. arg. I, 22 ff; im großen Kommentar zur Genesis EA opp. lat. exeg. VII, 74; X, 155; in den Tischreden EA 58, S. 336. 404; in Lauterbachs Tagebuch, herausgegeben von Seidemann, S. 130.

110. Denifle, S. 388.

111. J. Köstlin, Luthers Theologie, I². S. 22.

112. Lauterbach, a. a. O. S. 130, vgl. EA 58, 336. Der Bericht ist nur wenig abgeändert worden. Aber eine Änderung muß besprochen werden. In dieser Redaktion der Tischreden lautet der Satz Lauterbachs: „Darauf befragte ich Augustin" — et insuper Augustinum consulerem — folgendermaßen: „und St. Augustin über diesen Spruch auch las". Hier scheint schon eine ähnliche Verwirrung eingeleitet, wie wir ihr ihm Genesiskommentar Luthers noch begegnen werden. Was von Luther auf den Begriff Gerechtigkeit bezogen ist, hat die Tradition sehr bald auf Römer 1,17 bezogen. Dies Einschiebsel „über diesen Spruch" widerspricht sowohl dem Bericht Lauterbachs wie auch dem, was Luther selbst in der Vorrede zu seinen Werken schreibt. Man wird also, wo ein solcher Zusammenhang wie in dieser Tischrede uns begegnet, von vornherein zum mindesten mißtrauisch. Denifle ist freilich gerade hier von seinem kritischen Spürsinn verlassen worden. Vgl. auch WA III 31.

113. „Ich war unter dem Papsttum lange irre, wußte nicht, wie ich drinne war. Ich roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war, bis solange, daß ich über den Spruch kam Römer 1,17: der Gerechte lebt seines Glaubens. Der half mir, da sahe ich, von welcher Gerechtigkeit Paulus redet, da zuvor im Text stand justitia, Gerechtigkeit. Da reimte ich das Abstractum und Concretum, Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß, lernete die Gerechtigkeit des Gesetzes von der Gerechtigkeit des Evangelii unterscheiden. Zuvor mangelte mir nichts, denn daß ich keinen Unterschied machte zwischen Gesetz und Evangelium, hielt es alles für eins und sagte, daß zwischen Christus und Mose kein Unterschied wäre, denn der Zeit und

Vollkommenheit halben. Aber da ich den rechten Unterschied fant
lich, daß ein ander Ding das Gesetz wäre, ein anderes das Evan
da riß ich hindurch."

114. Walther, Für Luther wider Rom, 1906, S. 462.

115. Vgl. S. 107 und Anm. 112.

116. Vgl. L. Alph. Chassant, Dictionnaire des Abréviations
et françaises . . . du moyen age. 4. Aufl. Paris 1876, S. 5

117. Denifle, S. 397.

118. Walther, a. a. O. S. 461.

119. Denifle, a. a. O. S. 398.

120. Die Randbemerkungen beweisen dies zur Genüge.

121. WA III 31; vgl. auch den Römerbriefkommentar: „Un
wiederum darf die Gerechtigkeit Gottes nicht als die Gerechtigk
genommen werden, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst (vg
die selbwesende innerliche Gerechtigkeit Gottes in der ersten A
predigt der Kirchenpostille), sondern durch die wir aus ihm gerech
werden, was durch den Glauben an das Evangelium geschieht."
Ausgabe I 2, S. 14. Wenn Luther hier unter seinen Gegnern nic
in der Adventspredigt, die Papisten insgesamt nennt, sondern diej
die an die aus Werken geschehende Gerechtigkeit der Menschen
insbesondere den Aristoteles, so entspricht dies nur der Tatsac
Luther damals noch vom Katholizismus sich nicht losgesagt hatte
Antithese selbst ist schon vorhanden.

122. Vgl. S. 104 und Anm. 107.

123. Fickers Ausgabe I 2, S. 1. 2.

124. Fickers Ausgabe I 2, S. 2. 15.

125. Ebd. I 1, S. 9.

126. Köstlin, Luthers Leben, a. a. O. S. 749 zu S. 98,

127. Böhmer, a. a. O. S. 27.

128. Böhmer, a. a. O.

129. Böhmer, S. 33.

130. Loofs, a. a. O. S. 689.

131. Böhmer, a. a. O. S. 47.

132. IX 72; vgl. S. 139.

133. Böhmer, S. 47.

134. A. a. O.

135. Näheres vgl. S. 148 ff.

136. Sie ist enthalten in einem recht fragmentarischen Man
das auf der königlichen Universitätsbibliothek in Tübingen sich b
Es trägt den Titel: Luthers Werdegang nach H. Denifle. Da G
für den Verein für Reformationsgeschichte die Entwicklung Luthe
bearbeiten sollen und seine Lösung der Beachtung wert ist, glaub
mitteilen zu dürfen.

137. Gottschick, Bl. 5. 6.

138. Vgl. opp. lat. var. arg. I 23. Vgl. Corp. Ref. VI 159.

139. Wenn man Worte pressen will, kann auch dessen gedacht werden, daß Luther in der von ihm wohl überlegten Skizze seiner Entwicklung von einem beginnenden Verständnis spricht.

140. I 1, S. 9; I 2, S. 16.

141. Vgl. WA IV 50 und Römerbriefkommentar I 1, S. 9.

142. Enders I 64.

143. Daß Gregor von Rimini ihn auf Augustin geführt habe (Stange, Neue kirchl. Zeitschr. XI 574 ff.), scheitert schon am Wortlaut dieser frühzeitigen Äußerung Luthers. Stanges Aufsatz verzichtet überhaupt auf historische Beweise.

144. Daß nun grade die ganze Mystik Staupitzens auf Luther übergegangen sei, wäre eine unbegründete Behauptung; darauf führen keine positiven Zeugnisse. Und schon in der Psalmenvorlesung lehnt er ein unmittelbares Erkennen Gottes ab, um lediglich den Weg des Glaubens für dies Erdenleben zu konstatieren. Die Randbemerkungen enthalten aber nichts spezifisch Mystisches.

145. EA 58, 404.

146. J. Köstlin, die Theologie Luthers, 2. Auflage, Bd. 1, S. 38.

147. Stange behauptet, die Äußerungen Luthers über Occam und Biel seien so überwiegend in schärfster Polemik gehalten, daß man nicht daran denken könne, ihn irgendwie in ein positives Verhältnis zur Schule Occams zu bringen. Daß er von dieser Schule seine nominalistischen Tendenzen empfangen habe, sei höchst unwahrscheinlich. Luther habe vielmehr zur Partei des Gregor von Rimini gehört und sei von hier aus zu seinem Nominalismus gekommen (S. 574. 580). Mit dieser These braucht man sich schwerlich auseinanderzusetzen. Sie ignoriert alles, was wir an positiven Nachrichten über Luthers Entwicklungsgang besitzen. Hat Luthers Theologie überhaupt nominalistische Elemente, dann spricht kein positives geschichtliches Zeugnis für Gregor von Rimini als Quelle. In dieser Beziehung ist Stanges These ganz unbegründet.

148. A. a. O. S. 691.

149. Böhmer, a. a. O. S. 54.

150. WA IX 57.

151. IX 43_{42} 16_{14}.

152. IX 29_{5}.

153. IX 16_{9} 43_{14} 16_{14} 62_{19}.

154. IX 74_{8}.

155. IX 29_{20}.

156. IX 65_{15}.

157. IX 29_{5}

158. IX 5.
159. IX 27_{13}.
160. IX 26_{6}.
161. IX 9.
162. IX 8.
163. IX 24_{24}.
164. IX 20_{30} 44_{24}.
165. IX 74_{8}.
166. IX 29_{5}.
167. IX 47_{25}.
168. IX 45_{6}.
169. IX 66_{9}.
170. IX 46_{16}.
171. IX 62_{19}.
172. In 1. Sent. qu. 3 a. 3 Bl. 83 b; vgl. Denifle S. 610.
173. So Denifle S. 609.
174. A. a. O. S. 612.
175. IX 62_{19}.
176. Vgl. seinen Brief an Staupitz.
177. Böhmer, a. a. O. S. 54.
178. Loofs, a. a. O. S. 691.
179. . . . quae corporalia sunt, per fidem abijciat.
180. IX 83_{9}.

181. ipsae existentes res non habebant esse proprii generis in deo, licet utique fuerint in natura divina per cognitionem IX 56_{36}; vgl. Occam, daß die Ideen nur cognitiones rerum seien. Gott erkennt alle möglichen Dinge und sein Wille kann sie verwirklichen. Aber ein reales Sein in Gott wird den Gedanken dieser Dinge nicht zugesprochen. Sentt. I dist. 35 qu. 5, Karl Werner, Geschichte der Scholastik, Bd. II. S. 82.

182. . . . quod universale in re non est quid unum, sed est collectivum sive collectio omnium specie similium, quia unum animal non est genus nec habet species: igitur solum modo multum animal habet species, quod verum est. IX 45_{11} ff. Hier ist so deutlich wie möglich die realistische Problemstellung preisgegeben. Daß wir es mit der nominalistischen Theorie zu tun haben, bedarf im Grunde keiner Erörterung. Es sei aber doch auf eine charakteristische Stelle bei Biel hingewiesen, die jeden Zweifel niederschlagen wird. Biel, Coll. lib. I dist. II qu. 4 H: Species est collectio multorum in unam naturam, id est praedicatur de multis solo numero differentibus. Sic participatione speciei plures homines sunt unus homo, id est homo praedicatur de omnibus hominibus contentis sub una specie.

183. IX 9_{18}.
184. IX 75; vgl. IX 73. 78.

185. IX 75.
186. IX 76.
187. IX 74. 75.
188. IX 75.
189. IX 31₉.
190. IX 75. 79₁₀.

191. IX 75. — Wenn J. Köstlin a. a. O., S. 37, sagt, Luthers Bemerkungen über die Freiheit oder Unfreiheit der zu erlösenden Subjekte führe nicht über die Sätze Augustins hinaus, die auch der Lombarde in seiner Weise aufgenommen habe, so liegt diesem Satz Köstlins nicht bloß die falsche Vorstellung zugrunde, daß Luther schon jetzt die reformatorische Glaubensgerechtigkeit kenne (darüber S. 135), sondern Köstlin hat auch übersehen, daß Luther hier nur Biel wiedergibt. Biel, Coll. lib. II dist. 30, qu. II, art. 2, concl. 4: Peccatum originale de facto non est sine fomite, quae est lex carnis ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectae rationis. Biel, lib. II. dist. 28, qu. unica, art. 3, dub. 2 N: Huc accedit, quod peccato originali vulnerata est voluntes in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, tamen prona est ad malum ab adolescentia . . . Propter haec voluntes mutabilis est et instabilis, et ex peccati fomite infirma ac vulnerata, p r o n a a d m a l u m, d i f f i c i l i s a d b o n u m. Vgl. Luther IX 19₁₀. — Doch man hat in Luthers theologischen Erörterungen über die Sünde nicht bloß direkten Augustinismus finden wollen, sondern auch Neuplatonismus. Er habe (Jundt, a. a. O. S. 108) das neuplatonische Prinzip von der Nichtexistenz des Bösen sich angeeignet und dadurch der nominalistischen These eine metaphysische Basis gegeben. Statt die augustinische Anschauung vom radikalen Bösen im Fleisch und Geist zu übernehmen, halte er sich an die Metaphysik, die er in der Philosophie Augustins fand. Aber Luther huldigte, wie gezeigt, durchaus nicht einer neuplatonisch gerichteten Philosophie. Ebensowenig ist seine Sündenlehre neuplatonisch bestimmt. Was Jundt als neuplatonisch empfunden hat, ist nominalistisch. Wenn Luther alles Böse ein Nichts nennt (IX 73), so erklärt er ausdrücklich, daß diese Behauptung nur das formale Moment der Erbsünde als einer Beraubung des Guten trifft. Die Sünde ist nicht etwas, sondern negiert etwas, wie er an anderer Stelle sagt. (IX 56). Das ist aber nicht neuplatonisch gedacht. An Neuplatonismus könnte man erst denken, wenn diese negative Bestimmung des Bösen und der Sünde verbunden wäre mit der Vorstellung einer Minderung oder eines Verlustes des metaphysischen Seins. Das wird aber nirgends von Luther ausgesprochen. Ja eine scheinbar neuplatonisch klingende Äußerung Luthers macht eine solche Annahme unmöglich. Luther meint, das Böse könne nur am Guten sein. So lange der Wille in seinem Sein verharre, müsse er gemäß diesem Sein

zum Guten neigen, möge er auch gemäß seinem Beflecktsein zum neigen (IX 79). Als augustinischer Neuplatoniker hätte Luther müssen: soweit der Mensch Natur ist, nimmt er teil am Gute Sein. Jede auch befleckte Natur ist doch als Natur gut; als b böse (Enchiridion 13). Luther redet aber bloß vom Willen, seinem Sein verharrt und dann zum Guten neigt. Die neuplato Fragestellung fehlt hier ganz; es ist die nominalistische. Vgl. coll. lib. II dist. 30, qu 2, dub. 4: Rectitudo naturalis voluntat libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a acceptam potest se conformare rectae rationi. lib. II dist. 35, qu. unica, besonders G concl. 1: Peccatum forma non est aliqua positiva entitas, sed alicuius boni corruptio et tibilitas . . . peccatum quidem non per peccatum factum est et festum est, quia peccatum nihil est. So scheitert auch die vom Neuplatonismus Luthers in der Sündenlehre. Jundt hat sich Lehre nicht genügend vergegenwärtigt, wenn er meint, Luther ha nominalistischen Sündenlehre eine metaphysisch-neuplatonische Ba gegeben. Luther lehrt genau dasselbe wie Biel.

192. IX 71.

193. Ebd.

194. Vgl. nochmals Anm. 190.

195. Et haec est a deo, qui ordinat, ut talis actio esset c iustitiae et, quando eam homo ageret, ipso agendo iam careret. actio sit carentia talis rectitudinis. IX 78.

196. IX 74.

197. IX 74. 75.

198. Vgl. auch den christologischen Satz, daß Christus weg Identität der göttlichen Person nicht hätte sündigen können (IX Gott ist durch kein Gesetz gebunden. Sein bloßer Wille ist Gesetz abgesehen vom Inhalt. Hätte Christus das Gesetz nicht erfüllt, er nicht gesündigt. Der gegen den Gedanken des Sittlichen gleich Absolutismus des nominalistischen Gottes ist unverkennbar. tief in der nominalistischen Theologie steckt, kann schwerlich mit A gegen Occam gekämpft haben, kann vollends nicht den theologisch sophischen Grundlagen der augustinischen Theologie sich zugewar ben. Muß man überhaupt die Frage nach der Bedeutung Au für die Entwicklung Luthers positiv lösen, dann muß die anders lauten wie in diesen neuesten Aufstellungen.

199. IX 43. 17; J. Köstlin, Luthers Theologie. 2. Aufl.

200. Jundt, a. a. O. S. 112.

201. Freilich erklärt er doch, daß die fides acquisita et nat moralis in der Prüfung versage, weil sie die Natur nicht über si heraushebe. IX 90. Das ist gut katholisch.

202. IX 91.

203. Vgl. Biel a. a. O. lib. III dist. 23 qu. 2 art. 1 F: fides adquisita est habitus naturaliter adquisitus ex actibus credendi frequentatis. Sed fides infusa est habitus a deo supernaturaliter et immediate in anima creatus.

204. IX 90_{25}.

205. IX 92; zum ganzen vgl. Biel, lib. III dist. 23 qu. 2.

206. IX 92.

207. Assensus enim ad istum sensum est fides, licet non videat, quomodo sensus ille verus sit.

208. Vgl. auch die Stellung der „Kuntschafft".

209. IX 93. — Vgl. Biel, lib. III dist. 25, qu. unica, conclusio 5: Quae autem sint illa, quae minores explicite credere tenentur . . . quod deus est, quod remunerator est, quod mediator est sive redemptor humani generis. De primis duobus loquitur apertius Hebr. XI . . . de tertio Act. 4, ubi Petrus loquens de Christo ait.: Non est in aliquo alio salus neque aliud nomen sub celo datum est hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri . . . Articulus autem incarnationis praesupponit articulum trinitatis. — Luther: Tria oportet credere minores etiam explicite: Quod deus est, quod remunerator est (Hebr. 11), quod deus redemptor est, Actuum: non enim est in alio salus. Et in hoc creditur etiam mysterium trinitatis. Luther stimmt auch hier mit Biel überein, der natürlich auch denselben Schriftbeweis bietet wie Luther. Da wir ohnehin die Abhängigkeit Luthers von Biel kennen lernten, brauchen wir auf weitere Quellen nicht zu fahnden.

210. Jundt, a. a. O. S. 112.

211. IX 72.

212. Unde et hic non simpliciter fides dicitur, sed per dilectionem operatur vel qua iustificati sumus. IX 72_{11} ff.

213. IX 42_{32}.

214. IX 42_{36} f. Hier ist offenbar die allgemein theologische Vorstellung in nominalistischer Wendung geboten.

215. IX 44_{2}.

216. Quia charitas est imperium virtutum et regina meritorum. IX 44_{6}. Vgl. auch IX 90_{32}: Die caritas macht die ganze Person angenehm . . . omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alios facit virtutes. Diesen genuin und korrekt katholischen Satz hat Luther etwas später niedergeschrieben als das Vorhergehende und Folgende.

217. IX 43.

218. IX 88.

219. IX 17; vergl. IX 39_{32} f.

220. IX 17_{10}.

221. Vergl. Biel, lib. III dist. 25 qu. unica. O: Illa fide: qua credimus nullum hominem .... liberari a contagio obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, nisi mediatorem dei et hominum Jesum Christum. Cuius eiusdemque dei saluberrima fide etiam illi iusti salvi qui priusquam veniret in carnem crediderunt in carnem Proinde cum omnes iusti sive ante incarnationem sive post n nec vivant nisi ex fide incarnationis profecto quod est, non esse aliud nomen sub celo, in quo oporteat nos : Vgl. Luther IX S. 93.

222. Man braucht nicht mit Loofs, a. a. O. S. 691, fides incarnationis im Sinne Augustins zu sprechen, die Luther Zeit besonders wichtig geworden wäre. Um eine spezifisch schließlich augustinische Wendung zu behaupten, reicht das Mat aus. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Lektüre aug Schriften die „Stimmung" Luthers beeinflußt haben kann, w bernhardinische Sätze der Knechtsgestalt und Leidensgestalt (den Augen Luthers einen besonderen Affektionswert gebe Aber in den lutherschen Bemerkungen sind solche Einflüsse n zu erkennen. Für seine Theologie hat er sie noch nicht fr machen gewußt. Es dürfte darum angemessener sein, sich an l laut und die nächste historische Quelle zu halten. Vgl. Anm.

223. IX 88.

224. IX 72.

225. quicquid sit de possibili IX 42_{36} f.

226. IX 43; habitus und heiliger Geist werden zusamme Die Scholastik des Mittelalters hatte den Gnadenhabitus al Menschen geschaffene, vom heiligen Geist und der Liebe unte übernatürliche Qualität angesehen, die zuerst im Wesen der (dann im Willen ist. Der übernatürliche habitus der Gnade Wesen der Seele zum Subjekt, der übernatürliche habitus der Willen. Die Übernatürlichkeit und die innere Notwendigkeit l prozesses sollte durch diese Theorie vom Habitus zum Ausdruck werden. Zugleich hoffte man, dadurch die Schwierigkeiten zu l die die Begriffe Gnade, Liebe und heiliger Geist der vorsch Theologie boten.

227. IX 43.

228. IX 44.

229. IX 7 u. ö.

230. IX 24_{21}. 29_{20}.

231. IX 71
232. IX 88.
233. IX 93_{20}.
234. IX 18.
235. Ebd.
236. IX 79.
237. IX 72.
238. IX 72.
239. Denifle vermutet Albertus Magnus als den Verfasser.
240. aequalis principalitas.
241. IX 70. 71.
242. W. A. I 20 ff.
243. IV 3_{27}; vgl. IV 18_{32}, 19_{23}, I 226 concl. 40.
244. IV 7_{29}; vgl. III 540_{35} ff., IV 14_{18}, 270_{21}.
245. IV 16_{20}.
246. IV 17_{10}, 39_{32}, 84_{28} ff., 130_{39}, III 143_{11}, 200_{15} u. ö.
247. IV 106.
248. III 284_{23} ff.
249. III 289.
250. III 37_{37}, IV 285 6 ff.
251. III 96_{25} ff.
252. III 107_{39} f.
253. IV 301_{12} ff.
254. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 695.
255. Vgl. J. Köstlin, a. a. O. S. 45; A. W. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, 1887, S. 106 f.; Jundt, a. a. O. S. 139.
256. Vgl. Dieckhoff, a. a. O. S. 106 und 106, Anm. 5
257. III 285_{15} f.
258. IV 665.
259. Braun, S. 175 f.
260. IV $665_{19.\,20}$.
261. Braun, a. a. O. S. 169.
262. IV 182_{38}, 224_{39}, 251_{40}.
263. IV 659—666.
264. Vgl. in den Randbemerkungen die Behauptung, daß das Christenleben eine mixtura sei.
265. Vgl. S. 158 ff.
266. III 259_{10}.
267. III 649_{20}, IV 52_{32}.
268. Vgl. IV 52_{32}.
269. IV 262_{4}.

270. $262_{9.10}$.

271. $262_{11.12}$.

272. de congruo.

273. Auch die Synteresis wird noch von ihm anerkannt, und zwar nicht bloß sporadisch. Vgl. I 31 ff., III 44_{18}, 93_{38}, 94_{16} ff., 238_{11} ff., 603_{33}, 617_{25}, IV 253_{24} u. ö. Die Synteresis ist die Richtung auf das Gute und Wahre auch im erbsündigen Menschen, kraft welcher die Rettung möglich ist. Doch soll die Synteresis nicht die Gnade Gottes in Christus antasten, und sie befähigt nicht dazu, von der Sünde loszukommen. Denn Wille und Erkenntnis sind in ihrer Gesamtheit verderbt. Die Synteresis ist nur ein schwacher Rest der ursprünglich guten Natur. Aber die mittelalterliche Fragestellung ist doch geblieben.

274. III $289_{2.3}$.

275. Nicht so sehr im Ausdruck muß man sie suchen, als vielme im Mangel einer inneren Verbindung von Weg und Ziel. Jedenfa ist eine solche Verbindung nicht deutlich erkennbar.

276. Vgl. I 2, S. 197.

277. IV 64. 68_{24} ff.: Die Prälaten lehren den wahren Glaube Et ita sub prelatis in obedientia permanentes in vera doctrina spe habebunt. 69_{15}: Niemand kann sicher sein, wenn ihn nicht von alle Seiten die Wahrheit umgibt, d. h. wenn er nicht durch treue Bischöf und Doktoren im Glauben an die Wahrheit bewahrt wird vor de Wölfen in Schafskleidern. Vgl. 76_{24}. Solche Aussagen sind durchaus nich selten in der Psalmenvorlesung.

288. IV 57; 15_{32}, 16_{20}.

279. III 135.

280. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 696 ff.; R. Seeberg, Lehrbuch de Dogmengeschichte; Jundt, a. a. O. S. 151 f.; Köstlin, a. a. O. S. 44 ff u. a. m.

281. III 140, 175, 226, IV 443.

282. IV 111. 112. Vgl. 19_{23} ff.

283. III 31.

284. Vgl. IV 6 die Zusammenstellung von misericordia, gratia und favor

285. IV 7_{31}.

286. IV 19. 111. 121.

287. IV 121.

288. Loofs, a. a. O. 696.

289. IV 211_{10} ff.

290. IV 383_{9}.

291. Daß Luther den vom Nominalismus aufgenommenen Sa wir seien geneigt zum Bösen und entschlössen uns schwer zum Gute noch vorträgt (IV 206_{30}), beweist natürlich nichts dagegen, ebensowen wie die Existenz seiner neuen Rechtfertigungslehre mit den nominali

ſchen Rückſtänden und den auguſtiniſchen Formulierungen beſtritten werden kann.

292. Et vere ita est, quod lex carnis, que maxime in proprio sensu contra fidem et obedientiam regnat et pugnat, est non solum iniquitas, sed et abominatio, i. e. idolatria. IV 383₂₅ ff.

293. IV 383₂₈ ff.

294. Zu dieſer neuen Wendung der Sündenlehre vgl. auch IV 364₈ ff.: Si enim caro est tibi et in carne es, certe superbia ista quoque tecum est et tu in illa, usque dum corpus istud fiat totum spirituale. Semper ergo peccamus, semper immundi sumus. Et si dixerimus, quod peccatum non habemus, mendaces sumus, quia negamus nos habere carnem, cum tamen caro ubicumque sit, secum ista mala habet, ut spiritum impugnet. Et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et male agit. Quare . . . semper sumus in motu, semper iustificandi, qui iusti sumus. Vgl. IV 363₃₀ ff.; I 57₁₄.₂₀ ff. Charakteriſtiſch ähnlich im Römerbrief-Kommentar.

295. De modo vere poenitendi, quod ex nullis operibus peccata remittuntur, sed sola misericordia dei non imputantis. III 171 ₂₆.₂₇.

296. Vgl. Anm. 3.

297. Hunzinger, S. 4.

298. A. a. O. S. 3.

299. Braun, a. a. O. S. 126. Dieſe Bemerkung Brauns ſcheitert ſchon daran, daß die neue Lehre von der concupiscentia ſchon in der Pſalmenvorleſung auftaucht.

300. Loofs, a. a. O. 692.

301. In den Randbemerkungen fehlte er. Vgl. 130—132.

302. IV 146₈; Hunzinger, S. 10.

303. Hunzinger, S. 11.

304. Sed tantum es.

305. In quibus licet sit deus et ipsi in deo sint, moveantur et vivant, non tamen stabiliter habitat in eis, W. A. IV 255₂₁ ff.

306. Vgl. Biel, collect. III dist. 23.

307. Hunzinger, S. 68.

308. III 508.

309. Hunzinger, S. 47.

310. A. a. O. S. 47. 48.

311. A. a. O. S. 47.

312. III 176₃ ff.

313. III 167 ₁₂: totum hoc est in fide et non in sensu neque ratione.

314. III 172₂₀; 123₃₅; 173₁₁; 204₃₆; 229₁.

315. Quod fit per fidem III 173₁₁; intellectu opus est, quem d a t fides IV 94₃₃; vgl. auch die Identifizierung des intellectus mit dem intellectus fidei III 176₃ ff., IV 149₃₃, 290₂₁. Hunzinger S. 69.

316. Oder ist die Glaubensgerechtigkeit etwas anderes als Glaub‹ gerechtigkeit, wenn sie per fidem erlangt wird?

317. Spiritualia et indicibilia cogitant, quod non nisi per fi‹ fiere potest in hac vita III 230 22; — Ergo faciem domini in hac nullus videt nisi per fidem .... Facies eius (sc. domini) possit praeo‹ pari, scilicet non in clara visione, sed in fide et confessione, IV 101 11 — Luther wendet sich auch gegen diejenigen, die immediate in G‹ wohnen wollen. Man kann nicht vivere et bene operari in nudo ‹ sed in via eius et in fide, quam statuit, IV 65 2 ff.

318. Hunzinger, S. 70.

319. ebd.

320. Hunzinger, S. 70. 72.

321. IV 265 30 ff.: Exstasis illa primo est sensus fidei, qui exc‹ sensum litere, in quo alii remanent increduli. Secundo est rap‹ mentis in claram cognitionem fidei, et ista est proprie exsta‹ Tercio est alienatio seu pavor mentis in persecutione. Quarto est cessus iste, quem faciunt martyres, sicut Luce 9 de excessu Chr‹ Moses et Helias loquebantur.

322. Vgl. IV 267 23. 29.

323. Es ist wohl nicht zufällig, daß dort, wo Hunzinger das F‹ zieht und den Fortschritt zur klaren Erkenntnis (ad claram cognitione‹ neuplatonisch bestimmt, der bezeichnende Zusatz fidei (cognitionem fi‹ fehlt. Er wird ihn übersehen oder für belanglos gehalten haben, n‹ die neuplatonische Deutung ihm selbstverständlich erschien.

324. Quamdiu et ego homo sum et fui, non vidi, quod esset om‹ homo mendax. Nunc quia credidi et in excessu sum et spiritu‹ homo factus per fidem, omnes iudicans, a nemine iudicatus, video qu‹ qui non est in eodem excessu et non credit, est mendax, IV 267 16

325. IV 273 14 ff.

326. Es ist zum mindesten mißverständlich, zu behaupten, es sei‹ geschichtliche Bedeutung Occams, daß aus seiner Schule der Reformat‹ hervorgehen mußte. Hermelinck, a. a. O. S. 96.

327. Vgl. dafür besonders in Brauns Untersuchung die Ausführung über die Demut.

328. Zundt, a. a. O. S. 198.

329. Loofs, a. a. O. S. 701.

330. I, 1, S. 22, I, 2. S. 30. 31.

331. I, 2, S. 302.

332. I, 2, S. 17. 31. 239. 302.

333. I, 2, S. 243.

334. I, 2, S. 280. 291. 305.

335. I, 1, S. 116. 117.

336. Daß Raub und Gewalt die Signatur der großen Reiche ist, davon ist er mit Augustin überzeugt, I, 1. S. 22.

337. I, 1, S. 115. 116. 117.

338. I, 1, S. 116.

339. I, 2, S. 317.

340. I, 2, S. 301.

341. I, 2, S. 107.

342. Dei acceptantis ad iustitiam.

343. I, 1, S. 36. 37.

344. I, 1, S. 40., quia fides et promissio sunt relativa. Vgl. I, 1. S. 42; I, 2, S. 240.

345. I, 2, S. 121. Vgl. dazu auch Braun, a. a. O. S. 207 ff.

346. Doch vgl. Braun S. 165; dazu vgl. Anm. 362.

347. I, 1, S. 33.

348. Vgl. namentlich Braun in seiner Untersuchung über die Koncupiscenz. Die nominalistische und scholastische Erbsündenlehre ist jetzt definitiv aufgegeben, die schon in der Psalmenvorlesung sich ankündigende Beurteilung der Begierlichkeit durchgeführt. Daß Luther jetzt die Begierlichkeit auch der Wiedergeborenen als Sünde, nicht bloß als Schwäche und Strafe beurteilt hat, ist zweifellos. Weiteres unten.

349. I, 2, S. 98_{1} ff. 98_{11}. Vgl. ebd. 98_{11} ff.

350. I, 2, S. 71.

351. Vgl. bes. I, 2, S. 107_{10}.

352. I, 2, S. 111.

353. I, 1, S. 8.

354. I, 2, S. 2.

355. I, 2, S. 90.

356. I, 2, S. 14.

357. I, 2, S. 98_{11}. Deus iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos faciendo. Vgl. auch die Auslegung von Römer $1,_{17}$ in den Scholien. An Augustin wird noch nicht wie später Kritik geübt. Er ist, zumal in seinen antipelagianischen Schriften, Luthers Kronzeuge. Luther konnte um so leichter die katholische Formulierung iustum facere beibehalten, als ja durch die Imputationslehre einer Mißdeutung vorgebeugt war und seine Anschauung vom vertrauenden Glauben einen Gesinnungswandel des Menschen in sich schloß, also eine rein nominalistisch-theologische Formulierung des Problems Luthers Tendenzen keineswegs entsprochen hätte. Gegen eine sakramentale und metaphysische Deutung des iustum facere schützte die Korrelation von Wort, Verheißung und Glaube. S. 177. Vgl auch die „austeilende" Gerechtigkeit Augustins.

358. I, 2, S. 107_{9} ff.

359. Eben dadurch wird auch die nominalistische Akzeptationstheori korrigiert und die von den Nominalisten noch festgehaltene Lehre vo den habitus und Qualitäten unmöglich gemacht.

360. I, 2, S. 164. 165.

361. I, 2, S. 267.

362. Braun hat es gelegentlich versucht, das imputative Elemen in der Rechtfertigungslehre Luthers aus Augustin abzuleiten (S. 169 Das entspricht aber nicht den historisch erkennbaren Zusammenhänge Der Augustinismus ist für die religiöse Entwicklung Luthers bedeutungs voller gewesen als für die theologische.

363. Vgl. auch I, 2, S. 233; I, 2. S. 104. Das innerlich Sünde bleiben ist, wie schon in der Psalmenvorlesung, so zu verstehen, daß ma in der eigenen Schätzung unwürdig und sündig ist, d. h. daß man a aufrichtiger Mensch vor Gottes Angesicht seine Unwürdigkeit erkennen mu

364. Auch den Satz von der fremden Gerechtigkeit Christi su Luther psychologisch einzugliedern. I, 1. S. 109.

365. I, 2, S. 322. Vgl. W A I 324 Th. 90. 91.

366. Ebd.

367. I, 2, S. 38.

368. Et datur ei gratia per sui praeperationem ad eandem, quantu in se est.

369. I, 2, S. 42.

370. I, 2, S. 72.

371. I, 2, S. 71.

372. Non ut sint iustitia, sed ut quaerant iustitiam; . . . . para enim illis omnibus oportet viam domini.

373. I, 2, S. 91.

374. I, 2, S. 90; vgl. I, 2, S. 100. Es ist darum auch Braun Annahme unrichtig, Luther habe die präparatorischen Werke nur vo übergehend unter dem Eindruck der Römerbriefstelle vom natürliche Gesetz angenommen. Das eigentümliche jener Aussage bildeten nic die präparatorischen Werke als solche, sondern die These von der vo kommenen Gesetzeserfüllung der Heiden.

375. Vgl. bes. I, 2, S. 95.

376. I, 2, S. 91 1—11; vgl. ebd. S. 95.

377. Alii vero sic operantur, ut putant sese legem implere et i iustos esse nec gratiam desiderant nec agnoscunt nec odiunt, quod su peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non ordinant iustitiam querendam, sed velut per ea possesam et adeptam iacta non attendentes in semet ipsos, quod vel sine, immo invita et avers voluntate legem servent. . . . Et ita stant contenti, non ordinantes pro gratia querenda, qua et voluntatem haberent in lege. Immo n opera precedentia nec sequentia iustificant, quanto minus opera legi

Precedentia quidem, quia preparant ad iustitiam; sequentia vero, quia requirunt iam factam iustificationem. Non enim iusta operando iusti efficimur, sed iusti essendo iusta operamur. Ergo sola gratia iustificat. I, 2, S. 91 16 ff. Die katholische Unterscheidung von Gesetzeswerken und Gnadenwerken ist demnach beseitigt.

378. Auch in einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem Nominalismus begegnet man einer zum Teil annalogen Umbildung. Occam hatte behauptet, was der Intellekt zu wollen und zu tun gebiete, könne der Wille wollen. Wenn der Intellekt gebiete, man solle Gott über alles lieben, so könne der Wille dies wollen. Luther erklärt dies für eine schlechte Schlußfolgerung. Der Wille könne nur wollen, daß Gott über alles zu lieben sei. Daraus folge nicht, daß er Gott über alles lieben könne. Er habe nur ein ganz schwaches und dürftiges Moment des Willens, der vorhanden sein solle. (Ex quo non sequitur, quod potest diligere deum super omnia, sed solum tenui motu velle, ut hoc fieret, i. e. voluntatulam voluntatis habere, que dictata est habenda.) Verhielte es sich anders, dann bestände der allgemein anerkannte Satz nicht zu Recht, daß das Gesetz gegeben sei, um die Hochmütigen, die auf Grund ihrer Tugend Ansprüche stellen, zu demütigen (I, 2, S. 187). Das beraubt den nominalistischen Satz ganz seines charakteristischen Gepräges. Dem entspricht es, daß Luther die nominalistische Verwendung der syntheresis rund ablehnt (I, 2, S. 111), den ganzen Menschen von Begierlichkeiten erfüllt sein läßt und weiterhin in Anschluß an eine augustinische Formulierung die Verknechtung des Willens konstatiert.

379. Vgl. I, 1 S. 14.

380. I, 1, S. 58 19 ff.

381. I, 2, S. 318.

382. I, 1, S. 120 15.

383. I, 2, S. 318.

384. I, 2, S. 156.

385. I, 1, S. 58.

386. I, 2, S. 162; vgl. I, 1, S. 58 20. 21.

387. I, 2, S. 162.

388. ML X 430 de nuptiis et conc. I 25 28.

389. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 705 Anm. 3.

390. Vgl. I, 2, S. 73.

391. Semper inveniemus in nobis saltem reliquias carnis, quibus inclinamur ad nos ipsos et quibus difficiles sumus ad bonum, proni ad malum. I, 2, S. 94; vgl. I, 1, S. 49.

392. I, 2, S. 179.

393. Vgl. auch I, 1, S. 67: Peccatum appellat, quia secundum

b. Augustinum licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet in actu et rursum inclinat ad peccatum.

394. I, 2, S. 181. Luther zitiert hier nicht den ursprüng Text Augustins, sondern den Text, den er in der Basler Ausgabe vorfand. Bei Augustin fehlt das Wort „schuldig". Daraus Denifle: „Luther verstand sich darauf, den richtigen Text zu »korrig im Sinne von fälschen, wenn er gegen ihn lautete". Den a. a. O. I 496.

395. I, 2, S. 151.

396. Vgl. I, 1, S. 37 gratiam, i. e. misericordiam i. e. non repu

397. I, 2, S. 157: sicut Christus eternus, ita et gratia ex eo i est de natura sua eterna.

398. Quia gratiam dat primo operantem, qua sinit uti et coop usque dum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam cooperantem, que tamen in prima sui infusione fuit operans et p licet respectu prioris sit secunda. Prima enim dicitur semper res sui ipsius, quia operans est primo, deinde cooperans secundo. S. 206; vgl. W A I 115 gratia infundit amorem, quo fit fidentio

399. Vgl. hier besonders seine Anschauung von den präparatori Werken.

400. Ad primam gratiam . . . nos habemus passive sicut m ad conceptum . . . Ideo licet ante gratiam nos oremus et peta tamen quando gratia venit et anima impregnanda est spiritu, op quod neque oret neque operetur sed solum patiatur. Quod certe d est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligen volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et an lationem ire, quod vehementer ipsa fugit. I, 2, S. 206; vgl. I, 2, S.

401. . . . in medias tenebras interiores rapitur nesciens quid a sciens autem, quid non amet et omne cognitum et expertum fastid et id quod nondum cognoscit, tantum desiderans. I, 2, S. 138 Ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiore nesciat, quid speret, et tamen sciat, quid non speret, I, 2, S. 202

402. Vgl. S. 201.

403. Grade nun wird Tauler in der Römerbriefvorlesung gena

404. Es handelt sich nicht um spekulative Mystik und neuplatoni Schauen. In Luthers nominalistischer Schulbildung lag übrigens Voraussetzung zum Eingehen grade auf die quietistischen Elemente Mystik des 15. Jahrhunderts. Denn unter dem Einfluß des Skotis und Nominalismus verbreitete sich grade das quietistisch mystische ment, dem zufolge die mystische Einigung nicht in der Erkenn sondern in der „Gelassenheit" des Willens sich vollzog. Luthers, durch seinen Nominalismus und die katholische Vorstellung von

eingegossenen Liebe vorbereitetes Eingehen auf diese Fragestellung führt also noch keineswegs zum Neuplatonismus hin.

405. Denifle, a. a. O. S. 627.

406. I, 2, S. 241.

407. I, 2, S. 242; vgl. I, 2. S. 88. 89.

408. I, 2, S. 89 f.

409. I, 2, S. 92; vgl. I, 2. S. 241.

410. Biel a. a. O. Lib. III dist. XXIII qu. II art. 3 concl. 1. 2.

411. Vgl. auch Gerson, de relig. perf. conssid. 16, du Pin III 689, wo der Mönch angewiesen wird, auf seinen Vorgesetzten zu hören, als spräche Gott selbst mit ihm und durch ihn: pete prius a domino instantissime consilium . . . . per maiorem tuum, cuius os observare convenit tamquam dei loquentis in eo et per eum. Vgl. auch Liguori, vera sposa. Bd. I, S. 132. 148.

412. I, 1, S. 54.

413. I, 2, S. 88 f.

414. I, 2, S. 89.

415. Ebd.

416. Superbus . . . qui . . . tantam fidei subtilitatem non intelligit, sed se credere putat et omnem fidem possidere perfecte, non potest audire vocem domini. Ebd.

417. I, 2, S. 104.

418. I, 2, S. 105; vgl. I, 2. S. 112.

419. I, 2, S. 212 f.

420. Das ist keine originale Auskunft Luthers. Biel z. B. hat ebenso über besondere Fälle von Heilsgewißheit geurteilt.

421. I, 1. S. 81. Daß der nominalistische Gottesbegriff der Willkür weiter lebt, zeigen folgende Worte unverhüllt: Ratio itaque, quod non ideo est iniustus deus, est, quia sic voluit et placuit ab eterno, et voluntatis eius nulla est lex nullumque debitum omnino. I, 1. S. 85; vgl. I, 2. S. 223.

422. I, 2. S. 118. 116. Von katholischen Autoren gleichfalls betont.

423. I, 2. S. 117.

424. I, 2. S. 195.

425. Nullus vel rarissimus sine isto timore est, I, 2. S. 195.

426. I, 2. S. 214; vgl. I, 2. S. 215. 223.

427. Qui enim sic quaesierit corde et opere, sine dubio eo ipso, quo iustificari se petit et iustum esse se non putat, i a m iustus est apud deum. I, 2. S. 101.

428. I, 2. S. 198.

429. I, 2. S. 197.

430. I, 2. S. 198.

431. I, 2. S. 196; vgl. I, 2. S. 166. I, 1, S. 73.

432. I, 2. S. 198.
433. Nos praedestinatos, I, 1, S. 79.
434. I, 1. S. 73.
435. Vgl. auch I, 1. S. 73. 101.
436. Electus erit, I, 2. S. 214.
437. I, 1. S. 85. 86.
438. I, 2. S. 209.
439. I, 2. S. 209.
440. I, 2. S. 226.
441. Tuta satis sunt nobis vulnera Jhesu Christi; I, 2. S. 226.
442. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 711. 721 Anm. 6.
443. I, 2. S. 132 f. Schon in der Psalmenvorlesung konnte Luther übrigens gegen diejenigen sich wenden, die auf einem anderen Wege als dem des Glaubens das Ziel erreichen wollten.
444. H. Böhmer, a. a. O. S 56 f.
445. A. a. O. S. 57.
446. A. a. O. S. 59.
447. A. a. O. S. 58.
448. I, 2. S. 205.
449. I, 2. S. 197.
450. I, 2. S. 197.
451. W A I 105.
452. Böhmer, a. a. O. S. 58. 60.
453. Sie kannte freilich die Heilsgewißheit nicht, und ihre Passivität und Gelassenheit trug sogar ein fremdes Element in die reformatorische Frömmigkeit Luthers hinein, konnte das mönchische Element verstärken und gab der Vorstellung von der „Ertötung" des alten Menschen eine unterevangelische Färbung.
454. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 713.
455. Vgl. O. Scheel, Luthers Stellung zur hl. Schrift.
456. Iustificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, quae sua operetur opera, I, 2. S. 85.
457. Quae datur invocanti in fide et nomine Christi, I, 1. S. 62.
458. I, 1. S. 73; I, 2. S. 303.

Luther und der Papst

Von

Karl Bauer,
Stadtpfarrer in Donaueschingen



Das Lebenswerk Luthers läßt sich in gewissem Sinne)in zusammenfassen, daß er die Macht des Papsttums ge- ›chen hat. Er ist freilich nicht dabei stehen geblieben, nieder- eißen, was Jahrhunderte gebaut hatten. Er hat einen Neu- aufgeführt, groß und weit, ein Denkmal für die Jahr- derte. Aber dieser Neubau war nur möglich, wenn zuvor Koloß zertrümmert wurde, der sich auf die ganze bisherige wicklung schwer gelegt hatte, der die besten Kräfte der ganzen lt für sich aufgesaugt hatte, der nicht bloß in kirchlichen,)ern, soweit er vermochte, auch in weltlichen Angelegenheiten Herrschaft an sich gerissen hatte. Wo hatte es denn durch ganze Mittelalter hindurch ein Gebiet des öffentlichen oder)aten, des natürlichen oder des sittlichen Lebens gegeben, das sich der Einfluß des Papstes nicht erstreckt hätte? Und heftig man sich diesem Einflusse widersetzte, wie eifrig man ihm zu entziehen suchte, wie widerstrebend man sich ihm erwarf, — schließlich erkannte man ihn eben doch an, weil n nur so der Seligkeit gewarten zu dürfen meinte. Wir nen uns heute gar nicht mehr recht vorstellen, welch eine reiende Tat Luther vollbracht hat, als er diesen Bann löste, l wir nie den Druck haben fühlen lernen, den das Papst- ı zurzeit eines Gregor VII. und eines Innozenz III. auf ; ganze Abendland ausgeübt hat. Schon das Geschlecht, ; der alte Luther nach und neben sich heranwachsen sah, hat in diese Lage nicht mehr versetzen können, und der Refor- tor hat gegen den Abend seines Lebens seine Haus- und ichgenossen manchmal daran erinnert, wieviel freier sie atmen cften. So hat er im Jahre 1542 einmal geäußert: „Ihr ſſet nicht, in was großen Finsternissen wir unter dem Papst- n gesteckt sind. Die im Papsttum nicht gewesen sind, die lten die Lehre und Warnung vor dem Antichrist ganz für

unnötig; aber diejenigen, so darinnen gesteckt sind, die halte es für nötig, daß man die Jugend darvon fleißig erinnere."[1] Recht eindringlich weiß er den Gegensatz zwischen Einst und Jetzt zu schildern, wie einst Kaiser und Könige erzitterten, wenn der Papst nur mit einem Finger drohte, und wie jetzt kein Bauer noch Bürger mehr danach fragt, ob er lacht oder weint, ob er ihnen gnädig ist oder ungnädig.[2]) Und er rechnet es sich gerne zum Verdienste an, daß er es gewesen ist, der diesen Umschwung herbeigeführt hat. „Ich habe, — sagt er[3]) — nicht Moralia oder nur die Mißbräuche angefochten, sondern dem Papst stracks nach der Gurgel und Kehle gegriffen, und hab solches nun zwanzig Jahr getrieben gar redlich, also daß seine Autorität und Gewalt in der Kirche durch den Geist des Mundes des Herrn gefallen und zugrunde gegangen ist, und der Papst gar keinen Schutz mehr hat noch einige Hoffnung, denn nur zu dem weltlichen Schwert."

Es ist ein weltgeschichtliches Ereignis, dieser Kampf Luthers mit dem Papst. Und dieser Kampf gewinnt noch an Interesse, weil selten zwei so ungleiche Gegner sich gegenüber standen als damals. Man fühlt sich unwillkürlich daran erinnert, wie einst der Hirtenknabe David den Riesen Goliath bestand. Auf der einen Seite ein Gefühl unendlicher Überlegenheit und grenzenloser Verachtung, und auf der anderen Seite der Verzicht auf die Waffenrüstung Sauls und die ruhige Gewißheit: Ich komme zu dir im Namen des Herrn Zebaoth![4]) Als der Papst Luthers Thesen bekam, soll er gesagt haben: Ein voller, trunkener Deutscher habe sie geschrieben; wenn er nur wieder nüchtern werde, so werde er anders gesinnt werden. Nachdem der Papst seine Lehre gegen Kaiser und Könige, Fürsten und Herren verteidigt habe, habe er es für ein Leichtes gehalten, auch diesen einzelnen Mönch abzuwehren. Und es hätte ihn nicht viel gekostet, Luther unschädlich zu machen.[5]) Aber wen Gott verderben will, den schlägt er mit Blindheit. Und dieser eine Mann, den der Papst verachtete, und durch den er, ehe er es sich versah, seine Herrschaft verlor, — welch eine Wandlung hat er durchgemacht von der Zeit an, da er den streitbaren Pap

lius II. in der Laterankirche zu Rom das Abendmahl hatte
ern sehen, bis zu der derben Schrift, in der er einen un-
:migen Eselskadaver, den der Tiber zu Rom ans Land ge-
swemmt hatte, auf das Papsttum deutete, und bis zu seinem
enso gelehrten wie groben Buche: Wider das Papsttum zu
om vom Teufel gestiftet![6]) Aber dieser ganze Entwicklungs-
ang ist geleitet und beherrscht von der Ehrlichkeit eines deutschen
Gemütes, dem die Frage nach der Wahrheit über das Streben
ach Macht geht, und das den Bruch mit Rom nur darum
ollzieht, weil es ihn um des Gewissens willen zu Gott nicht
ermeiden kann.

Wie es zu diesem Bruche gekommen ist, diese Frage nimmt
nser Interesse immer wieder in Anspruch, wenn wir den Werde-
ang unseres Reformators verfolgen, und es ist eine dankbare
Aufgabe, an diesem Punkte, bei dem Thema: „Luther und der
Papst", den Umschwung in seiner Gedankenwelt zu beleuchten.
Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, empfiehlt es sich, zuerst
as Papsttum ins Auge zu fassen, wie es sich zu Luthers Zeit
arstellte, — dann die reformatorische Entwicklung Luthers zu
erfolgen, wie sie sich in der Auseinandersetzung mit dem Papst-
um vollzogen hat, — und endlich einen Blick auf den ab-
schließenden Standpunkt zu werfen, welchen Luther dem Papst-
tum gegenüber einnahm.

I.

Es war eine ganze Reihe von Umständen, denen der Trä
ger der dreifachen Krone zu Rom sein Ansehen verdankte. D
stand zunächst eine Fülle heiliger Erinnerungen, die sich an di
Stadt Rom knüpften. Unter ihrem Eindruck hat Luther no
im Februar 1519 geschrieben: „Daß die römische Kirche von Got
vor allen anderen geehret sei, ist kein Zweifel, denn daselb
St. Peter und Paul, 46 Päpste, dazu viel 100000 Märtyre
ihr Blut vergossen, die Höll und Welt überwunden, daß ma
wohl greifen mag, wie gar einen besonderen Augenblick Got
auf dieselben Kirchen hab.“ [7] Aber nicht nur solche Gefühls
momente kamen der ewigen Stadt und ihrem Bischofe zugut
Jahrhunderte hatten an der Ausbildung eines Kirchenrechtes ge
arbeitet, das in seiner Vollendung die Vergötterung des Papst
tums bedeutete. Darin stand z. B. zu lesen: Die römische Kirch
allein sei von Gott gestiftet, die anderen gingen auf sie zurück
und Gott habe der römischen Kirche vor anderen das Privi
legium gegeben, daß sie Macht habe über himmlisches und ir
disches Reich; wer den anderen Kirchen Abbruch tue, begehe ei
großes Unrecht, wer sich aber wider die römische Kirche auf
lehne, sei ein Ketzer [8] — und das hieß: er könne nicht seli
werden. Um Beweise für diesen Vorrang Roms und des Papste
war man nicht verlegen. Man bewies den päpstlichen Prima
mit dem Wort des Herrn an Petrus [9]: „Auf diesen Felsen wi
ich bauen meine Gemeine, und die Pforten der Hölle sollen s
nicht überwältigen. Und will dir des Himmelreichs Schlüss
geben. Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himm
gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, s
auch im Himmel los sein.“ Ohne daran zu denken, daß ei
ähnliche Verheißung später auch den übrigen Aposteln gegeb
worden ist [10], legte man diese Worte dahin aus, daß der Pa

er Oberste sein sollte, und zwar nicht allein der Ehren halben, auch nicht bloß in dem Sinne, daß er die Aufsicht über Lehre und Ketzerei in der ganzen Kirche hätte, sondern der Gewalt halben, daß er der Herr der Bischöfe sein sollte, der sie in Eid und Pflicht nahm, sie ein- und absetzte und Palliengelder, Annaten und andere Abgaben von ihnen eintrieb. Die Geschichte mußte es sich gefallen lassen, in den Dienst dieses Glaubenssatzes von der Allgewalt des Papstes gestellt zu werden. In einer Schrift, die der bekannte Gegner Luthers, Eck, im Jahre 1520 ausgehen ließ, erscheint Petrus nicht bloß als Bischof von Rom, sondern Hieronymus auch als Kardinal, und unbedenklich berief sich der Ingolstadter Professor auf kirchliche Fälschungen, z. B. auf einen Kanon, der in die Bestimmungen des Konzils von Nicäa später eingeschoben worden und dem Papsttum günstig war, oder auf eine ganze Gesetzessammlung, in der der Wunsch des Gedankens Vater war, und die unter dem Namen einer urchristlichen Person in Umlauf gesetzt worden war, um zu allgemeinem Ansehen zu gelangen. Im Namen eines solchen Primates wurde weiter für den Papst das Recht in Anspruch genommen, die Schrift authentisch zu erklären und Gesetze und Artikel des Glaubens festzustellen, wie denn Leo X. auf der Lateransynode (1512—1517) die Überlegenheit der Papstgewalt über das Konzil auch in diesen Stücken zur Anerkennung gebracht hatte. Und schließlich sollte sich die Macht des Papstes nicht nur auf kirchliche und geistliche, sondern auch auf weltliche Angelegenheiten ausdehnen. Seit Innozenz III. hatte man sich gewöhnt, die Schöpfung des 4. Tagewerkes, Sonne und Mond, auf Papst und Kaiser zu deuten, und der Scharfsinn der Gelehrten hatte danach ausgerechnet, daß der Papst 47mal mächtiger sei als der Kaiser. Ähnlich wußte man auf Grund eines Verses in der Leidensgeschichte [11]) von zwei Schwertern, die der Herr seiner Christenheit anvertraut habe, einem geistlichen und einem weltlichen, von denen das geistliche dem weltlichen übergeordnet sein sollte. In der Umgebung des Papstes wurden diese Gedanken natürlich besonders eifrig vertreten. Ein päpstlicher Hausprälat, Prierias, der Wald- und Wiesensophist,

wie ihn Luther in derb humoristischer Anspielung auf seinen Vornamen Sylvester nannte, veröffentlichte 1519 ein Buch über den göttlichen Ursprung des Papsttums, in dem er den Papst für unfehlbar und niemandem untertan, für das Haupt nicht nur, sondern sogar für die Seele der Welt erklärte, dem Kaiser überlegen wie Gold dem Blei. Im einzelnen waren das natürlich Übertreibungen, über die man lächelnd hinwegsehen konnte. Aber zugrunde lagen alledem Gedanken, an denen niemand rütteln mochte. Der Papst hatte in dem Bau des sozialen Körpers seiner Zeit seinen festen und notwendigen Platz. Man wußte es nicht anders, als daß die Christenheit ein Leib sei, dessen Haupt er war; ohne ein sichtbares geistliches Oberhaupt konnte man sie sich nicht denken.

Die Tragweite dieser Gedanken reichte nun freilich am Anfang des 16. Jahrhunderts nicht mehr so weit, wie einst auf der Höhe des Mittelalters, als sie von Päpsten gehandhabt wurden, die die Weltentsagung im Dienste der Weltbeherrschung zu benützen verstanden. Verschiedene Umstände hatten langsam, aber unerbittlich dahin zusammengewirkt. Das Fiasko, mit welchem die Kreuzzüge geendet hatten; das Durchsickern einer religiösen Aufklärung und das Aufkommen einer neuen, von der Kirche unabhängigen Kultur; das Vordringen des nationalen Gedankens in verschiedenen Ländern Europas; die Tapferkeit, welche z. B. Philipp der Schöne von Frankreich oder Ludwig der Bayer im Kampfe mit dem Papsttum bewiesen hatten; die Kritik, welche die Vertreter des Armutsideals an der weltlichen Macht und Pracht des Nachfolgers Petri geübt hatten; die Gleichgültigkeit, mit der die frommen Gemeinschaften der Mystiker dem Papsttum gegenüberstanden; die Bestreitung der Schenkung Konstantins in den Kreisen der Humanisten; die Absetzung dreier Päpste auf dem Konzil zu Konstanz, dazu die Zustände am römischen Hofe selbst, die eine Kritik geradezu herausforderten; die unehrliche Politik, die moralische Verderbtheit, die Frivolität in Sachen der Religion, der Schacher mit geistlichen Gütern und Stellen, — das alles hatte das Ansehen des Papsttums weithin untergraben. Auch die Mittel,

ren sich dieses früher stets mit so großem Erfolg bedient atte, wollten jetzt oft nicht mehr recht anschlagen. Zu häufig aren Bann und Interdikt um nichtiger Ursachen willen ver- ängt worden, als daß sie noch denselben Schrecken hätten ver- reiten können wie einst. Und die Roheit und Lüsternheit des Beltklerus und der Stumpfsinn und die Unwissenheit der Ordens- eistlichkeit war zu offenkundig, als daß der Papst sich noch irklich auf diese Heerscharen hätte stützen können.

So war der Einfluß des Papsttums mehr und mehr zurück- egangen, und aus der Macht, vor der einst sogar ein Friedrich Barbarossa sich hatte beugen müssen, war allmählich ein italie- isches Fürstentum geworden, das sich von den anderen Herr- haften des damaligen Italien im Grunde nur dadurch unter- hied, daß es nicht erblich war, und daß es im Namen der eligion wagen durfte, in allen Ländern und Völkern seine nsprüche geltend zu machen. Um sich ein Bild von diesem apsttum zu machen, genügt es, sich den Pontifikat des Papstes vergegenwärtigen, unter dem die Reformation begann. Der ame Leos X. charakterisiert ein ganzes Zeitalter, in dem eine te, versunkene Welt jubelnd ihre Auferstehung feierte aus chutt und Trümmern, aus Vergangenheit und Vergessenheit. er Apoll von Belvedere und der Laokoon stiegen damals wieder das Tageslicht hervor. Die Schriften der Alten wurden ieder gelesen und gewürdigt. Man ging bei der Antike wieder die Schule und lernte mit ihren Augen sehen und mit ihrem erzen empfinden und nach ihren Regeln und Maßstäben schaffen. ramante und Sansovino führten damals ihre Prachtbauten f, Raffael schuf seine Meisterwerke, Michelangelos Stern war Steigen begriffen. Und der Mediceer auf dem Stuhle Petri, Lebenskünstler in des Wortes wahrster Bedeutung, heiter, eltoffen, freundlich, ging freudig und entschlossen auf alles ein, as das wissenschaftliche und künstlerische Leben seiner Zeit bot. om wurde wie Florenz ein Mittelpunkt der Renaissance. Der atikan hallte wieder von Musik und fröhlichen Spielen. Die ichter und Philosophen, die Maler und Bildhauer fanden er einen eifrigen Gönner und wohlwollenden Förderer ihrer

Talente und ihres Strebens. Es ist ein ganz anderes Bild das dieses Papsttum zeigt, als noch kurz zuvor. Wenn auc kriegerische Verwicklungen nicht fehlen und die Diplomatie ihr krummen Wege keineswegs verlassen hat, so sind doch die Greue eines Alexanders VI. und der kriegerische Ehrgeiz eines Julius II vorüber. Von der Idee des Papsttums ist allerdings auc unter Leo X. wenig genug verwirklicht. Eine religiöse Mach ist dieses Papsttums der Renaissance nicht gewesen. Es wa weder imstande, bei den Massen die zunehmende Veräußerlichung der Religion in Aberglauben und Zeremonien aufzuhalten, noc den frivolen Sinn und den Unglauben der Gebildeten innerlic zu überwinden. Dazu kam dann noch ein anderer Umstand der sich in der Praxis allenthalben sehr fühlbar machte: Dieses Papsttum verschlang Unsummen von Geld, und um sie aufzu bringen[12], fand man kein besseres Mittel, als mit kirchlichen Ämtern und Gnaden einen schwunghaften Handel zu treiben Leo X. hat einmal auf einen Tag 31 Kardinäle ernannt; di Zahl aller Ämter, die er errichtete, beläuft sich auf 1200, s trugen jährlich 320000 Skudi ein, aber von dieser Einnahm blieb für den Papst selbst zuletzt doch wenig übrig, da er dieses große Heer von Beamten auch wieder besolden muß Die Gewohnheit, mit beiden Händen zu geben, trug noch d Ihre dazu bei, daß er stets auf neue Mittel bedacht sein muß seine Finanzen zu verbessern. So ging er denn auch skrupell auf demselben Wege weiter, den bereits seine Vorgänger m großem Erfolge betreten hatten, wenn sie aus dem Vatik ein großes Geschäftshaus gemacht hatten, das den Wettbewe mit Venedig und Antwerpen getrost aufnehmen konnte. S seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation v. des christlichen Standes Besserung“ hat uns Luther ein eben zuverlässiges wie anschauliches Bild davon gezeichnet, auf wel Weise der Papst immer neue Summen nach Rom zu leit wußte: Ablaß, Bullen, Beicht= und Butterbriefe trugen sov ein, daß davon wohl ein mächtiger König bestehen könnte. D Abgaben, die unter den verschiedensten Namen allein aus Deutsc land nach Rom kamen, berechnen sich auf jährlich mehr a

300000 Gulden. Jede Neubesetzung eines Bistums führte neue Summen nach Rom ab, Mainz z. B. mußte 20000 Gulden oder gar noch mehr für das Pallium abliefern. Das Haus des Datarius in Rom hatte eine Einnahme zu verzeichnen, gegen die der Zoll am Rhein ein schlechter Schatz war. Was war hier nicht alles zu verlangen! Allerlei Wucher wurde hier um Geld redlich. Hier wurden die Gelübde aufgehoben; hier ward den Mönchen Freiheit gegeben, aus den Orden zu gehen; hier war feil der eheliche Stand der Geistlichen; hier mochten uneheliche Kinder ehelich werden, alle Unehre und Schande hier zu Würden kommen; aller böse Tadel und Mal wurde hier zum Ritter geschlagen und edel. Hier mußte sich der eheliche Stand leiden, der in verbotenem Grad oder sonst einen Mangel hatte. Ja, hier wurde — erklärt Luther — der Teufel ein Heiliger und ein Gott dazu. Was Himmel und Erde nicht vermochten, das vermochte dieses Haus.

Daß ein solches Papsttum einer Reform bedürftig war, unterlag für keinen Einsichtigen dem geringsten Zweifel. Von den verschiedensten Seiten her hatte sich längst ein Chor von Stimmen erhoben, der laut und dringend eine Änderung forderte. Innerhalb der Kirche selbst hatte sich der Widerspruch gegen die Machtfülle des Papstes geregt. Dabei war freilich im Kerne nur eine Verlegung der Herrschergewalt vom Papst in das Konzil erstrebt worden, und weder diese noch die mit Eifer beschlossene Einschränkung des päpstlichen Hofhaltes war von dauerndem Erfolg gewesen. Daneben hatten die Dichter und die Politiker versucht, das päpstliche Joch abzuschütteln. Freidank und Walther von der Vogelweide ebenso wie Dante zürnen über die römische Habsucht und Ungerechtigkeit, und namentlich die Divina Comedia malt in glühenden Farben den Fluch des Himmels, der die unwürdigen geistlichen Oberhäupter der Christenheit trifft. Die spitzige Rede, daß der Herr Sankt Peter geheißen habe, seine Schafe weiden, nicht sie scheren, ist damals aufgekommen. Ein Anhänger der konziliaren Idee empfahl im 15. Jahrhundert Deutschland geradezu einen Abfall vom Papsttum als letztes Rettungsmittel.[13]) Ähnlich hatte

schon früher in England John Wiclif seinen Angriff auf d
Papsttum aus nationalen und politischen Empfindungen her
unternommen. Auch die Humanisten hielten mit ihrer Kr
und mit ihrem Spotte nicht zurück.

Aber gewichtiger als alle Opposition und alle Refor
versuche erwies sich mit der Zeit eine andere Strömung.
Sie hatte ihren Quell in den letzten Kapiteln der Ethik Abälar
und ihre Vertreter in Arnold von Brescia nicht minder
in Dante, in Petrus Waldus, Franziskus von Assisi, Joach
von Floris und den Spiritualen. Ihr Ideal war das ar
Leben Jesu und seiner Jünger, ihre Losung freiwillige Arm
Von hier aus gerieten sie zu dem verweltlichten Papsttum
den denkbar schärfsten Gegensatz. Unter den Franziskan
übte Bonaventura in seinem Kommentar zu der Offenbarung d
Johannes scharfe Kritik an dem päpstlichen Rom und sah
ihm das Weib der Schande, von dem Offenb. 17 geweissa
ist. Ähnlich sind die Gedankengänge Savonarolas, wenn er
seinen Predigten Papsttum und Hierarchie zur Verantwortu
zieht. Am folgenreichsten aber ist die Kontrastierung zwisch
Christus und dem Papst durch Wiclif geworden. In ei
berühmten Streitschrift seiner letzten Zeit[15]) hatte dieser d
Satz durchgeführt: Der Papst steht im schlagendsten Gegensa
zu Christus. Christus ist die Wahrheit, der Papst das Prin
der Falschheit und Lüge. Christus ist arm, der Papst v
weltliche Herrlichkeit. Christus ist sanftmütig und demütig, d
Papst stolz und grausam. Christi Gesetz ist vollkommen u
ausreichend, der Papst bedrückt immer von neuem die Glä
bigen durch grausame Gesetze und Erpressungen. Christus
ein Mann der Mission in Tat und Wort, der Papst und
Seinen thronen entweder in Prunkpalästen oder verschließen s
hinter Klostermauern. Christus verachtet die weltliche Herrscha
der Papst erhebt Anspruch auf das Regiment über alle Rei
der Welt. Christus ist dem Kaiser gehorsam, der Papst schwä
die weltliche Macht. Christus und seinen zwölf einfachen Aposte
steht der Papst mit seinen zwölf schlauen und verweltlich
Kardinälen gegenüber. Christus litt für die Seinen, der Pa

ruft zum Kriege auf. Christus beschränkt seine Mission auf Judäa, der Papst missioniert in allen Landen, aber aus Herrschgier und Gewinnsucht. Christus ist schlicht und dienstbereit, der Papst hat einen prächtigen Hofstaat und fordert vom Kaiser Knechtsdienste. Christus verachtet irdischen Ruhm und die Schätze der Erde, vom Papste ist alles käuflich. Wenn aber — Wiclif drückt sich geflissentlich nur in dieser bedingten Form aus — der Papst sich so in Widerspruch mit dem Herrn der Kirche setzt, so ist nicht nur die Nachfolge Christi für jeden unmöglich, der sich ihn zum Vorbilde nimmt, sondern er selber ist jene geheimnisvolle Person, von der in der Schrift die Rede ist und der die Kirchenlehrer ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet haben, der Mensch der Sünde und der Sohn des Verderbens, von dem es 2. Thessalonicher 2 heißt, daß er ist der Widersacher und überhebt sich über alles, das Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich setzt in den Tempel Gottes als ein Gott und gibt sich aus, er sei Gott: Der Papst ist der Antichrist. Diese Gedanken lebten nun aber nicht bloß unter den Lollharden Englands fort. Sie griffen auch nach Böhmen über und erlangten in den Kreisen, die sich um Hus sammelten, eine ungeheuere Popularität. Für Hus ist jeder Papst, dessen Lebenshaltung derjenigen Christi widerspricht, wie überhaupt jeder verkehrte Mensch, das, was man gemeinhin[16]) unter einem Antichrist versteht.[17]) Für die bildliche Darstellung[18]) war das ein sehr dankbarer Gegenstand, und so begegnen uns bei den Böhmen, wie übrigens auch schon bei den Spiritualen, Bilderbücher, in denen Christus und alles, was im Gegensatz zu ihm steht, in scharfer Antithese einander gegenübergestellt werden. Es sind, wie der Titel Zrcadlo wsseho Křestianstwa besagt, Spiegel, die das wahre Christentum und sein Zerrbild zeigen. Daß dabei der Papst schlecht wegkam, versteht sich in jener Zeit und vollends bei den Böhmen von selbst. Er wandelt im Schmucke seiner dreifachen Krone mit allen seinen Würdenträgern auf der breiten Straße, die zur Hölle führt. Wie er stolz an der Spitze seiner Kardinäle ausreitet, wird er Christus gegenübergestellt, der soeben unter der Last des Kreuzes zu-

16*

sammenbricht. Er sitzt auf bequemen Polstern, aber Christu muß sich geißeln lassen. Er wartet, daß ihm die Füße geküß werden, Christus aber wäscht seinen Jüngern die Füße. Un während er sich in Purpur und köstliche Leinwand kleidet, i Christus ein Bild der Armut selbst. Daneben fallen grell Lichter auf die verweltlichte Kirche, die falsche Lehre, den üppige Klerus und alles, was dem Papsttum zur Schande gereicht un wofür es verantwortlich gemacht werden kann. Zum Schluß sehen wir den Papst zur Hölle fahren: es ist derselbe Aus gang, den Kirchenlehrer und Ketzer dem Antichrist vorausge sagt haben.

Es liegt eine furchtbare Anklage in dieser Kritik, der s auf der ganzen Linie das Papsttum unterzogen ward. Un der Bußruf ward schließlich auch im Vatikan verstanden. Offe hat die Notwendigkeit einer Besserung der Nachfolger Leos X. Hadrian VI., anerkannt. In der Instruktion,[19] welche er seinen Legaten Chieregati zu dem Nürnberger Reichstag 1523 mit gab, besitzen wir eine denkwürdige und unwidersprechliche Ur kunde für die Reformbedürftigkeit des päpstlichen Stuhles, de römischen Kurie, der ganzen Kirche. Wir wissen — läßt sic hier ein Papst vernehmen, der eines ganz anderen Geistes Kin gewesen ist als seine Vorgänger —, daß bei diesem heiligen Stuhle schon seit geraumer Zeit viele Frevel stattgefunden haben, Mißbräuche im Geistlichen, Überschreitungen der Vollmachten, und daß alles ins Arge verkehrt worden ist. Kein Wunder, wenn die Krankheit vom Haupt zu den Gliedern, von den Päpsten zu den unteren Prälaten herabgestiegen ist. Wir alle sind abgewichen, ein jeglicher auf seinem Weg; da ist schon lange Keiner, der Gutes tue, auch nicht Einer. Deshalb tut es Not, daß wir alle Gott die Ehre geben, unsere Seelen vor ihm demütigen und jeder bedenken, wovon er gefallen ist. Hadrian hat den redlichen Willen gehabt, wie er hier versicherte, die Kurie, die er für das Verderben der Kirche verantwortlich zu machen geneigt war, gründlich zu reformieren und alle Mißbräuche abzustellen. Aber als er diese Erklärung abgab, war der Stein bereits ins Rollen gekommen. Es stand

schon gar nicht mehr bei dem Papste, eine Wendung in den kirchlichen Dingen herbeizuführen. In Deutschland war die Frage längst in Fluß gekommen, und was hier Luther in einer Reihe von Jahren in Wort und Schrift ins Volk geworfen hatte, das hatte in den Gemütern gezündet und den Papst für immer seines Einflusses auf einen namhaften Teil derer beraubt, die ihm bis dahin am treusten ergeben waren. Ja, ein geistvoller Beobachter konnte von den Aussichten, die sich dem Papsttum damals eröffneten, geradezu schreiben: „Ich sehe den Sturz dieser geistlichen Monarchie nahe vor mir".[20])

II.

Es ist ein langer Weg, auf dem Luther zur Kritik und Verwerfung des Papsttums gelangt ist, und es hat etwas Rührendes zu sehen, wie schwer sich seine Seele von dieser höchsten Autorität gelöst hat, und wie er immer wieder sich bereit gefunden hat, einzulenken, so oft sich ihm dazu eine Aussicht eröffnete, und solange sein Gewissen es ihm irgend noch erlaubte. Er hat mit 28 Jahren Gelegenheit gehabt, Rom und die Verhältnisse bei dem heiligen Stuhle aus eigenem Augenschein kennen zu lernen, und er ist nicht blind gegen die Schäden gewesen, die ihm da unverhüllt vor Augen traten. Aber er hat keinen Beruf in sich gefühlt, seine Stimme dagegen zu erheben und ein Werk anzugreifen, das schon so oft und immer vergeblich versucht worden war. Er bekennt, daß er bis in das Jahr 1517 der rechten, unsinnigen, rasenden Papisten einer gewesen sei, so daß er vor großem Eifer bereit gewesen wäre, jeden zu ermorden, so dem Papst in der geringsten Syllaben nicht hätte wollen gehorsam und unterworfen sein.[21]) Erst damals betrat er die Bahn, die ihn in ihrem weiteren Verlaufe für immer von dem Papste scheiden mußte.

Kleine Ursachen, große Wirkungen. So hat Luther geurteilt, als er am Abend seines Lebens auf den Anfang seines Streites mit dem Papste zurückblickte: Das Spiel habe an-

gehoben über einem hänfenen Faden; möchte kommen, füg
mit grimmigem Humor hinzu, daß der Papst sollte wohl
demselben Faden erwürgen und ersticken.[22] Der hänfene Fa
von dem er hier redet, und dessen realen Wert er auf e
Schwertgroschen veranschlagt, ist das Abzeichen der erzbischöfl
Würde, das sogenannte Pallium, das der Erzbischof von M
mit 20000 oder 30000 Gulden bezahlen mußte, — „so t
ist der Hanffaden zu Rom! Solchs Pallium, erinnert er d
konnte der Bischof nicht bezahlen. Da ließ er mit dem A
etliche Beuteldrescher ausgehen, der Leute Geld zu erh
das nicht sein war; die machten's so grob, daß ich dan
mußte predigen und schreiben". Und nachdem die Frage
mal aufgeworfen war, kamen die Geister nicht mehr zur R

Der alte Kaiser Maximilian zeigte damals nicht übel :
den Mönch, der der allgemeinen Mißstimmung über den Al
unfug Ausdruck verliehen hatte, als eine Art Sturmbrecher g
die Kurie zu benützen, um bei der bevorstehenden Kaiser
gewissen Forderungen in Rom Nachdruck zu verschaffen.
eine solche Rolle hätte sich Luther nie gewinnen lassen.
mit dem größten Widerstreben ist er an die Frage nach
Macht des Papstes herangetreten. Zuerst wollte er se
Gegnern gar nicht auf dieses heikle Gebiet folgen, als sie
Streit dahin verlegten. Er ließ es schweigend geschehen,
Tetzel gegen ihn Thesen aufstellte über die Gewalt des Pa
und ihn zum Schlusse vor einem etwaigen Angriffe auf
Felsen Petri warnte mit dem Spruche vor der Gesetzgel
am Sinai: „Ein jegliches Tier, das den Berg anrührt, sol
steinigt werden".[23] Er konnte zu diesen Thesen schweigen,
er sie größtenteils für richtig hielt. Noch im Frühjahr 1
wollte er gut katholisch als christliche Wahrheit alles anerker
was sich aus Schrift und Kirchenvätern, aus den Konz
schlüssen und den Dekretalbriefen der Päpste belegen ließ,
behielt die Entscheidung seiner kirchlichen Oberen über die Ric
keit seiner Aufstellungen ausdrücklich vor. Ein rechter Sch
war es ihm darum, als ein Mann aus der unmittelbaren
gebung des Papstes unter besonderer Berufung auf seine Ste

als päpstlicher Hausprälat sich gegen ihn erklärte. Der Papst — so hat er später bekannt[24]) — habe ihm nie wehe getan, ohne zum Ersten, da Sylvester Prierias wider ihn geschrieben und den Titel Sacri Palatii Magister auf sein Buch gesetzt habe. Da habe er gedacht: Will es dahin gereichen, und die Sache für den Papst kommen? Was will daraus werden?

In Rom war seine Angelegenheit im Dezember des Jahres 1517 anhängig gemacht und ein Ketzerprozeß gegen ihn eingeleitet worden. Lieber hätte es Leo X. freilich gesehen, wenn sich die Sache in aller Stille hätte aus der Welt schaffen lassen. Da es ihm sehr ungelegen sein mußte, daß es gerade über den Ablaß zu höchst unerwünschten Auseinandersetzungen kommen sollte, so wies er (am 3. Februar 1518) den neu ernannten Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten, Gabriel Venetus, an, den Menschen zu besänftigen; und als dieser Versuch ohne Erfolg geblieben war, wurde ein halbes Jahr später der Provinzial der sächsischen Augustiner, Hecker, dem Luther gar nicht unterstand, von Rom aus beauftragt, sich seiner zu bemächtigen. Wenige Wochen ehe diese Verfügung erging, faßte auch die Kommission, an die seine Sache verwiesen worden war, ihren Beschluß: Luther sollte nach Rom kommen. Indessen weder das Eine noch das Andere geschah. Der Kurie waren die Verhandlungen über die Kaiserwahl wichtiger als Luthers Ketzereien, und weil sie sich der Unterstützung des Kurfürsten versichern wollte, bei dem Luther viel galt, so willigte sie in ein Verhör auf deutschem Boden. Der Kardinal Cajetan, der als päpstlicher Legat auf dem Augsburger Reichstag 1518 anwesend war, wurde mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet, um den Handel zu schlichten. Aber derselbe Mann, der auf seinem Wissensgebiete ein ausgezeichneter Gelehrter war, der auf dem Laterankonzil erst jüngst mit seiner Beredsamkeit einen hervorragenden Erfolg erzielt hatte, und der vorsichtig genug war, bei seinem neuen Auftrage Schritte zu vermeiden, die seiner eigentlichen Mission am Reichstage nur hinderlich sein konnten, war doch unfähig, so zarte, geistliche Dinge recht zu verstehen und zu behandeln, wie sie Luther bewegten. Seine Autoritäten

waren die päpstlichen Rechtsbücher, und aus ihnen widerlegt er den einen Satz, den Luther widerrufen sollte, daß das Ver dienst Christi nicht durch den Ablaß zugewendet werde. Abe indem er nun Luther vor die Frage stellte, ob er dieser päpst lichen Entscheidung[25]) glaube oder nicht, drängte er ihn dazu sich gegen sie nur umso bestimmter auf die Autorität der Schrif zurückzuziehen. In einer schriftlichen Verantwortung, die Luthe zu den Akten gab, machte er seine Unterwerfung unter di Dekretalbriefe abhängig von ihrer Übereinstimmung mit de Bibel; sie könnten irrige Meinungen enthalten, wie ja selb Petrus geirrt habe und sich durch Paulus habe zurechtweise lassen müssen; tatsächlich seien auch einzelne unter ihnen dur spätere berichtigt worden, und eine Berichtigung müsse übera eintreten, wo sie wider die Schrift und die christliche Liebe ve stießen. Damit hatte er den ersten Schritt getan, das Papf tum zu verlassen. Aber noch gab er sich der Hoffnung a einen gütlichen Austrag der Sache hin. Während er den ve langten Widerruf verweigerte, appellierte er von dem schlec unterrichteten Papst an den besser zu unterrichtenden Papst ur bat um Verweisung seiner Angelegenheit an andere Richter.

Ernst genug hat er dabei über seine Lage geurteilt. A Katharinentage 1518 schreibt er an den kursächsischen Hofkapl Spalatin,[26]) er erwarte täglich den römischen Bannfluch ur treffe in jeder Hinsicht seine Dispositionen und ordne seine A gelegenheiten, um gegürtet und gerüstet zu sein, bei Ankun der Bulle wie Abraham in ein unbekanntes Land zu ziehen, n dessen gewiß, daß Gott überall sei. Und in diesen bedrohlich Tagen ist er wieder einen Schritt weiter gegangen auf der Bah die ihn dem Papste entfremdete. Hatte schon die Reise na Heidelberg im Frühjahr 1518[27]) befreiend auf ihn gewirkt, daß er in seinen Erläuterungen zu seinen 95 Thesen, die damals beendete, schreiben konnte, es sei ihm ganz gleichgilti ob sie dem Papste gefielen oder nicht; hatte er sich bereits üb den Bann damit getröstet, daß dieser nur von der äußerlich Kirchengemeinschaft, nicht aber von der unsichtbaren Kirche scheid könne, so erklärte er jetzt den Romanisten und Papisten d

Krieg. In seinen Briefen findet er bittere Worte gegen die römische Kurie: Dort regiere der Antichrist, und die Tyrannei des Papstes sei schlimmer als die des Türken. Er fängt an, die Geschichte nach dem Rechte des Papsttums zu fragen, und findet, daß sich acht Jahrhunderte lang alle Kirchen gleich gewesen seien und niemand etwas von einem Papste gewußt habe. Seinerseits deshalb aber einen Bruch mit der Kirche zu vollziehen, kommt ihm dabei nicht in den Sinn. Nur dem Grundsatz will er zur Geltung verhelfen, daß die göttliche Wahrheit eine Herrscherin sei auch über den Papst. In dem Berichte, den er über die Augsburger Verhandlungen ausgehen ließ, kennzeichnet er seinen Standpunkt folgendermaßen: „Darum, mein lieber Leser, bezeuge ich vor dir hiermit, daß ich die römische Kirche ehre und ihr in allen Dingen folge, nicht aber denen, die unter dem Namen der römischen Kirche ein Babel aufrichten wollen und, sobald sie etwas denken und nur die Zunge regen können, es die römische Kirche nennen, als wenn keine heilige Schrift mehr da wäre." Er hegte immer noch die Zuversicht, daß die Kirche selbst in ihrer geordneten Vertretung sich für ihn erklären werde, und so appellierte er unter dem 28. November von dem Papste an ein freies Konzil.

Das war seine Stimmung, als der kursächsische Kammerherr Karl von Miltitz mit der goldenen Rose von Rom zurückkam und als Gegengabe von Friedrich dem Weisen die Auslieferung Luthers an den Papst verlangen sollte. Als freilich der junge Diplomat die Stimmung in Deutschland kennen lernte, zog er es vor, auf gütlichem Wege einen Ausgleich zu versuchen. Im Januar 1519 kam er in Altenburg mit Luther zusammen, und man kann ihm das Zeugnis nicht verweigern, daß er sich seiner Aufgabe gewandter entledigte als Cajetan, der nur immer verlangt hatte: Widerrufe! Er malte Luther die traurigen Folgen recht lebendig vor Augen, die eine Kirchenspaltung in Deutschland nach sich ziehen mußte, er erinnerte ihn an all das Elend, das die Hussitenkriege über Land und Leute gebracht hatten, und fragte ihn dann, ob er solch namenlosen Jammer über sein Volk bringen wolle. Das waren Vorstellungen, denen sich Luther

zugänglich erwies. Während er sich zu Beginn der Verhandlungen sehr heftig über den florentinischen Geiz ausgelassen hatte, der weniger zu sättigen sei als die Hölle, ließ er sich zum Schlusse bewegen, nachzugeben. Zur Beruhigung der Gemüter ließ er eine Schrift ausgehen, in der er soweit zurückging, als die Wahrheit ihm irgend erlaubte, und an deren Ende er über die römische Kirche die bemerkenswerten Worte schrieb:[28]) „Ob nun leider es zu Rom also steht, daß wohl besser taugte, so ist doch die und kein ander Ursach so groß, noch werden mag, daß man sich von derselben Kirche reißen oder scheiden soll; denn durch Abreißen oder Verachten wird es nicht besser. Auch soll man Gott ums Teufels willen nicht lassen, noch die übrigen Frommen um des bösen Haufens willen meiden. Ja, um keinerlei Sünd oder Übel, das man gedenken oder nennen mag, die Lieb zertrennen und die geistliche Einigkeit teilen. Denn die Liebe vermag alle Dinge, und der Einigkeit ist nichts zu schwer; es ist eine schlechte Liebe und Einigkeit, die sich läßt fremde Sünde zerteilen. Was aber die Gewalt und Oberkeit römischen Stuhls vermag, und wie ferne sich dieselbe streckt, laß die Gelehrten ausfechten. Denn daran der Seelen Seligkeit gar nichts gelegen, und Christus seine Kirche nit auf die äußerliche, scheinbare Gewalt und Oberkeit oder einige zeitliche Ding, die der Welt und Weltlichen gelassen ist, sondern in die inwendige Lieb, Demut und Einigkeit gesetzt und gegründet hat. Darum, die Gewalt sei wie sie sei, groß oder klein, ganz überall oder eines Teils, soll sie uns gefallen und wir zufrieden sein, wie sie Gott austeilet, gleichwie wir zufrieden sein sollen, wie er ander zeitliche Güter, Ehre, Reichtum, Gunst, Kunst usw. austeilet. Allein der Einigkeit sollen wir Achten nehmen, und beileib nit widerstreben päpstlichen Geboten".

So schrieb Luther noch Ende Februar 1519. So schrieb er um des lieben Friedens willen. So konnte er schreiben, ohne seiner Erkenntnis der Wahrheit etwas zu vergeben, von demselben Standpunkte aus, von dem er im folgenden Jahre seinen Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen" geschrieben hat, von dem Standpunkte der deutschen Mystik aus.

er wie lange konnte er so schreiben, wie lange das vertreten, s er hier geschrieben hatte? Wie fest er mit allen Fasern nes Gemütes an seiner Kirche hing, und wie sauer ihn der ruch mit Rom ankommen mußte, so war es doch nur eine rage der Zeit, wann er diesen entscheidenden Schritt tun ürde. Schon waren neue Gedanken in ihm aufgestiegen, unchört für sein bisheriges Empfinden. Ein Vierteljahr vorher atte er einem Freunde geschrieben:[29] „Viel Größeres will meine eder jetzt gebären. Ich weiß nicht, woher diese Gedanken ommen; diese Sache hat meines Erachtens noch kaum recht ngefangen, und die Römlinge können noch lange nicht auf das nde hoffen." Er hatte bereits eine Ahnung, als ob in der ömischen Kurie der wahrhaftige Antichrist herrsche, von dem aulus geschrieben hat, und er meinte erweisen zu können, daß : schlimmer sei als der Türke.

Wir müssen an dieser Stelle, um Luther recht zu verehen, etwas weiter ausholen. Von dem Antichrist war in der hristenheit des ganzen Mittelalters oft und viel die Rede ewesen, kein Gegenstand war berühmter gewesen, keiner eifriger erhandelt worden als seine Erscheinung.[30]) Zu jenem wunderaren Fabellande der Phantasie, dem er angehört, gewinnen oir heute vielleicht am ersten noch einen Zugang, wenn wir ms die Sage vom Doktor Faust vergegenwärtigen, wie sie uns us dem Volksbuche bekannt ist. In Fausts Zusammenhang nit der Welt des Bösen und allem, was daraus folgt, seiner Zauberkunst und seinem übernatürlichen Wissen, auch seinem Aufschwung durch die Lüfte, haben sich in der Tat letzte Reste es mittelalterlichen Antichristbildes erhalten, und wie man sich n Goethes Jugend an dem Puppenspiel vom Doktor Faust elustigte, so befriedigte das Mittelalter seine Freude am Wunderaren und Grotesken an Antichristschauspielen und Antichristildern. Mit dem Behagen am Phantastischen aber ging Hand n Hand ein geheimes Grauen vor der Macht der Verführung ınd des Bösen, die Angst vor drohendem großen Unheil und ie Ahnung des nahe bevorstehenden Weltendes. Der Antichrist vurde im Volksmunde und für die allgemeine Anschauung der

Zeit zum Endchrist. Gedeckt aber wurde die ganze Vorstellung von ihm durch die Macht der Tradition und die Autorität der Kirche. Ein förmlicher Roman von ihm, in der Hauptsache erwachsen aus unverstandenen apokalyptischen Stellen und zeitgeschichtlichen Anspielungen der Bibel, aus Kombinationen biblischer Erzählungen und aus Antithesen zu dem Leben Jesu, hatte mit der Zeit Eingang in die Kirchenlehre und in die Erbauungsbücher gefunden. Danach ist er unehrlicher Geburt, hervorgegangen aus dem Stamme Dan.[31]) In Babylon geboren, wird er in Chorazin und Bethsaida von Zauberern, Hexen und bösen Geistern die schwarze Kunst gelehrt und kommt, dreißig Jahre alt, nach Jerusalem, wo er das jüdische Gesetz von Neuem zur Geltung bringt, den Tempel wieder aufrichtet und den 2. Theff. 2, 4 beschriebenen Gipfel der Gottlosigkeit erreicht. Die Juden fallen ihm in Scharen zu. Groß ist die Macht seiner Verführung. Er täuscht die Einfältigen durch sein scheinheiliges Leben. Er sendet seine Jünger aus. Er verrichtet Wunder, durch welche selbst die Auserwählten hart an die Grenze des Abfalls gebracht werden. Er findet die Schätze der Erde und verschenkt sie ebenso, wie die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Er schreckt auch vor der Anwendung von Gewalt nicht zurück. Dreieinhalb Jahre währt seine Zeit. Fast alle Welt wird ihm untertan, und er läßt allen das Offb. 13, 16 f. angegebene Mal auf Stirn und Hand drücken. Henoch und Elia, die wiederkehren und in seiner Residenz Jerusalem 1260 Tage lang gegen ihn predigen, erschlägt er. Aber damit ist auch das Maß seiner Bosheit erfüllt. Bei seinem Versuche, auf dem Ölberge die Himmelfahrt Christi nachzumachen, läßt ihn Christus durch einen Blitzstrahl des Erzengels Michael in die Hölle stürzen. Dann tritt nach einer Bußfrist weniger Wochen das jüngste Gericht ein. Für ein Zeitalter, das gewöhnt war, in religiösen Fragen recht massiv zu denken, war diese Antichristologie natürlich sehr eindrucksvoll, und sie wirkte nur umso mächtiger auf die Gemüter, je lebendiger man überzeugt war, daß ihre Erfüllung unmittelbar bevorstehe. Die Zeichen mehrten sich, die das Kommen des

tichrist vorbereiten sollten, der Aufschwung der Wissenschaften
hörte dazu ebenso sehr, wie der Abfall, den man in dem
ttenwesen ganz deutlich beobachten konnte, und in den Briefen
r Dunkelmänner war zu lesen, was seit hundert Jahren
ederholt als Gerücht aufgetaucht war: Der Antichrist sei bereits
boren, nur sei er noch klein.[32])

Was Luther mit diesen abenteuerlichen Vorstellungen seiner
eit vom Antichrist gemein hat, ist wenig genug.[33]) Es ist
nmal die eschatologische Stimmung, in der er lebt. Nicht
st in seinen alten Tagen hat er das Ende aller Dinge als
ahe bevorstehend erwartet und herbeigesehnt. Seine ganze
etrachtung der Geschichte ist vielmehr von Anfang an darauf
igelegt. Und dann beschränkt er sich auf die biblischen Stellen,
e der volkstümlichen Anschauung zu grunde liegen. Im übrigen
er entfernt er sich mehr und mehr von der kirchlich appro-
erten Meinung, indem er, wo er auf den Antichrist zu reden
mmt, ihn fast durchweg und mit der Zeit ausschließlich nicht
if eine Einzelperson deutet, sondern in den Organen der
irche ihn herrschend findet. Der Zustand der Kirche, wie
sich unter dem Einflusse der Juristen, Scholastiker und
etzermeister seit dreihundert Jahren und länger stufenweise
rausgebildet hat, kündet ihm das Nahen des Antichrists an,
enn anders sich dieser nicht schon selber darin offenbart.
as war nun freilich eine Ansicht, wie sie vereinzelt schon
üher Vertreter gefunden hatte in den Kreisen der kirchlichen
pposition. Aber bei einem Manne wie Luther, der überall
if die Bibel zurückging, drängte sie allmählig mit innerer
lotwendigkeit zu Folgerungen, wie sie vordem noch niemand
zogen hatte. Wenn er jetzt 2. Thess. 2 las, so sah er den
ntichrist bereits mitten in dem Tempel sitzen, er erblickte ihn
i der römischen Kurie. Wie leicht aber war von hier der
edanke zu erreichen, daß der Papst selber mit seinem vor-
eblichen Recht der Schriftauslegung der Antichrist sei! Das
aren die Gedanken, die seit Ende des Jahres 1518 unauf-
örlich in Luther arbeiteten. Pietät und Wahrheitsmut standen
ier gegen einander. Je früher er in dieser wichtigen Frage

zur Klarheit und Gewißheit gelangte, desto besser mußte
sein. Und es währte nicht lange, so wurde die neue Erkenntni
ihm übermächtig.

Eine Weile hatte es freilich den Anschein, als ob Luthe sich nach den Altenburger Tagen von allem Streit zurückziehen wolle. Wie er bereits die Übersendung der Erläuterungen zu seinen 95 Thesen an den Papst mit einem demütigen Schreiben begleitet hatte, so ließ er sich auch jetzt bereit finden, einen Brief voll mönchischer Unterwürfigkeit an Leo X. zu richten und zu versprechen, künftig über den Ablaß zu schweigen unter der Voraussetzung, daß auch seine Gegner schweigen.[34]) Er hatte den guten Willen, seine Zusage zu halten. Er stellte sich auf den Standpunkt innerer Gleichgiltigkeit Rom gegenüber, der von der Gelassenheit des Mystikers nicht gar so weit ablag, und den seine späteren Worte deutlich genug kennzeichnen: Ade, liebes Rom, stink fortan, was da stinkt, und bleib unrein für und für, was unrein ist! (Offb. 22,11.)[35]) Er wollte sich nur dem stillen Studium der Schrift widmen, um damit den Seinen zu dienen. Aber ohne sein Zutun ging der Streit weiter, und zwar brach er jetzt über eine Frage aus, die im Mittelpunkte des kirchlichen Interesses stand, nämlich über das Papsttum selbst. Ein Kollege Luthers an der Wittenberger Universität, Andreas Bodenstein, nach seiner Vaterstadt gewöhnlich Karlstadt genannt, ein unruhiger Kopf, der nachmals während des Wartburgjahres die Wittenberger Reformation in stürmische Bahnen gelenkt hat, fand sich bemüßigt, den Ingolstadter Professor Eck, der uns durch seine Obelisken gegen Luthers Ablaßthesen bekannt ist, zu einer Disputation herauszufordern. Als Ort wurde Leipzig bestimmt Eck stellte zwölf Thesen auf, die sich jedoch im Grunde wenige gegen Karlstadt als gegen Luther kehrten. So sah dieser si genötigt, wiederum das Wort zu ergreifen. Den Thesen Ec setzte er Gegenthesen entgegen, unter denen die letzte die wic tigste war, ein Satz von unerhörter Kühnheit: „Daß die rö mische Kirche über allen anderen stehe, wird bewiesen aus de frostigsten, innerhalb der letzten vierhundert Jahre aufgekommen

ekreten, gegen welche zeugt die beglaubigte Geschichte vor 100 Jahren, der Text der heiligen Schrift und das Dekret es Nicänischen Konzils, des heiligsten unter allen." Diese These war das Ergebnis eindringender geschichtlicher Studien, bei denen er zwar an der Tatsache nicht vorbeikam, daß die Machtansprüche des römischen Bischofs nicht erst aus den letzten Jahrhunderten datierten, aus denen er aber lernte, daß erst unter Friedrich II. die von Gregor IX. zusammengestellte Dekretalensammlung für das Reich rezipiert worden war, und das schien ihm das Entscheidende zu sein. Wie es ihm zumute war, als er sich in die Dekretalen vertiefte, darüber hat er sich Mitte März seinem Spalatin geoffenbart, und wie anders lauten seine Worte jetzt, als einen Monat vorher in der Friedensschrift, die Miltitz ihm abgenötigt hatte! „Ich weiß nicht — raunt er dem Freunde nun ins Ohr[36] —, ob der Papst der Antichrist selbst oder sein Apostel ist; so elend wird Christus von ihm in seinen Dekreten — ich sage die Wahrheit — mißhandelt und gekreuzigt. Ich leide entsetzlich darunter, daß das Volk Christi so genarrt wird unter dem Scheine des Rechts und des Christennamens. Gelegentlich will ich dir einmal eine Abschrift meiner Anmerkungen zu den Dekreten zufertigen, damit auch du siehst, was es heißt, Gesetze erlassen unter Hintansetzung der Schrift aus lauter Herrschsucht, von dem nicht zu reden, was die römische Kurie sonst noch alles losläßt, was ganz nach den Werken des Satans aussieht." Das Ergebnis seiner Studien legte er dann noch vor der Disputation in einer Schrift „Von der Gewalt des Papstes" nieder, die es dahingestellt sein ließ, ob der christliche Glaube es dulden könne, daß auf Erden ein anderes Haupt der allgemeinen Kirche aufgestellt werde als Christus. Die Herrschaft des Papstes blieb dabei unangetastet, aber sie wurde nun nicht mehr auf göttliche Einsetzung, sondern nur noch auf menschliches Herkommen gegründet, — ganz ebenso wie auch das Kaisertum zu recht bestand, obwohl in der Schrift nicht von ihm die Rede war. Um diese Frage hatte sich bereits ein Streit bewegt, in den Luther seit Mitte Januar mit dem Leipziger Professor Hieronymus Dun-

gersheim von Ochsenfurt in einen umfangreichen Briefwechs
eingetreten war. Und das war nun auch der eigentliche Strei
punkt, über welchen nach Beendigung der Disputation mit Kar
stadt in der Pleißenburg zu Leipzig zwischen Luther und E
vom 4. bis zum 8. Juli 1519 disputiert wurde. Der Ver
lauf dieses Redeturniers erinnert in etwas an die Verhandlung
mit Cajetan. Wie der Kardinal eine päpstliche Bulle gegen
Luther hatte ausspielen können, so hatte Eck die Autorität des
Konstanzer Konzils gegen Luthers Aufstellung für sich. Der
Wucht historischer Beweise, die Luther vorbrachte, konnte er sich
nur entziehen, indem er sich darauf zurückzog, die Konstanzer
Väter hätten bereits den Satz für eine Ketzerei erklärt, daß die
Anerkennung des Papstes nicht nötig sei zur Seligkeit. Er
meinte, Luther damit widerlegt zu haben. Aber so in die Enge
getrieben, verstieg sich dieser zu einer Behauptung, die ihn sei-
nem Widerpart ärger denn einen Heiden und Zöllner erscheinen
ließ. Er, der erst vor kurzem noch an ein allgemeines Konzil
appelliert hatte, wagte es, die Autorität der Konzilien anzu-
tasten. Es seien, so erklärte er, zu Konstanz grundchristliche
und evangelische Artikel verdammt worden, unfehlbar sei nur
die Schrift, auch Konzilien könnten irren und hätten sich geirr

Damit war Luther an dem Punkte angelangt, an dem
schließlich anlangen mußte: er hatte gebrochen mit den höchst
Autoritäten der mittelalterlichen Kirche. Die göttliche Einsetzu
des Papsttums und die Unfehlbarkeit der Konzilien hatte
gleichermaßen bestritten. Mit solchen Anschauungen war f
ihn kein Raum mehr in dieser Kirche. Was er längst ha
kommen sehen, das war nun unabwendbar geworden: er w
reif für den Bann. Und der Bannstrahl traf ihn, — aber
warf ihn nicht zu Boden.

Eck, der sich in Wichtigtuerei gefiel, begab sich von Leipz
nach Rom, um dem Papste Bericht über die Lage in Deutsc
land zu erstatten und den Prozeß gegen Luther zur Entsche
dung zu bringen. Am 15. Juni 1520, während es um il
her in der Villa Malliano an Possen und Kurzweil von te
weise sehr unanständiger Art nicht fehlte, unterzeichnete Pap

Leo die Bannbulle, die 41 Sätze Luthers als ketzerisch verdammte, und Eck erlebte die Genugtuung, sie als päpstlicher Legat nach Deutschland bringen zu dürfen. Die Bulle ruft der Reihe nach den Herrn selbst, dann Petrus, Paulus und die ganze Kirche der Heiligen und der gesamten Christenheit an sich aufzumachen, da ein Eber aus dem Walde, ein wildes Tier, den Weinberg des Herrn zu zerstören und völlig abzuweiden trachte, und ein neuer Porphyrius aufgestanden sei. Den Bann selbst sprach diese Bulle noch nicht aus, sondern drohte ihn der Prozeßordnung gemäß nur an, falls Luther nicht binnen 60 Tagen die beanstandeten Sätze widerrief. Damit er nicht Unwissenheit vorschützen konnte, sollte die Bulle nicht nur in Rom an der Peterskirche und an der apostolischen Kanzlei, sondern auch an den Flügeltüren der Kathedralkirchen zu Brandenburg, Meißen und Merseburg durch öffentlichen Anschlag bekannt gemacht werden, was Ende September auch geschah. Der Schluß enthielt die übliche Drohung, daß es niemand gestattet sei, die Bannbulle zu entkräftigen oder sich ihr durch ein unbesonnenes Wagnis zu widersetzen; wenn aber jemand sich vornehmen sollte, sie anzugreifen, so möge er wissen, daß er sich den Unwillen des allmächtigen Gottes und seiner hochseligen Apostel Petrus und Paulus zuziehen würde.

Das war das verhängnisvolle Schriftstück, mit dem Eck im Herbst 1520 in Deutschland erschien. Er hatte Vollmacht empfangen, außer Luther nach Belieben noch bis zu 24 Personen in die Bulle aufzunehmen, und es entsprach ganz seinem Charakter, daß er von diesem Rechte alsbald gegen persönliche Feinde in Nürnberg und Augsburg Gebrauch machte. Daß diese Männer daraufhin ängstlich zu Kreuze krochen, gereichte ihm selbst zur Befriedigung. Aber dem Ansehen des päpstlichen Stuhles war damit nicht gedient. Vielfach neigte man zu der Annahme, die Bulle sei überhaupt nicht echt, und Eck wolle mit dieser Fälschung nur seinen persönlichen Ehrgeiz befriedigen. Auch Luther hat anfangs diese Meinung geteilt und spöttisch geäußert, die Bulle sei wohl „auf einen trucken Abend oder in den Hundstagen gemacht".[37]) Dazu stand die Pose, die sich

Eck als päpstlicher Großwürdenträger gab, in einem eigentümlichen Kontrast zu der Stellung, in die er neuerdings in Deutschland eingerückt war. Während seiner römischen Reise war er nämlich hier der Held eines Spottstückes[38]) geworden und spielte seitdem überall nur noch die komische Figur. War so schon seine Person dem Eindruck der Bulle nichts weniger als günstig, so kam dazu noch der weitere Umstand, daß der Bann damals an sich bereits viel von seiner Wirkungskraft durch allzu häufigen Gebrauch eingebüßt hatte; war er doch nach dem Worte eines Zeitgenossen schon „wegen drei Haselnüssen und zwei Taubendreck" verhängt worden. Aber der Hauptgrund, weshalb der Bannstrahl gegen Luther ein kalter Schlag blieb, lag anderswo. Die Bulle war, als sie endlich eintraf, durch die Ereignisse längst überholt; sie bezog sich auf ein Stadium reformatorischer Entwickelung, über das Luther inzwischen weit hinausgeschritten war; die Sätze, welche sie verdammte, waren ein Kinderspiel gegen das, was er seitdem gesagt hatte.

Mehr als ein Jahr lag zwischen der Leipziger Disputation und dem Eintreffen der Bulle in Deutschland, und welch gewaltigen inneren Fortschritt hatte Luther in dieser Zeit gemacht! Jene Gedanken von dem Antichrist in Rom hatten je länger desto greifbarere Gestalt für ihn gewonnen, und jetzt unterlag es für ihn keinem Zweifel mehr, daß der Papst selber d Antichrist sei, — der Papst freilich nicht als Einzelperson, so dern als Träger eines Amtes, das ihn über Gott erhob, nicht wegen seines persönlichen Charakters und Wandels, s dern wegen seiner Unterdrückung des Evangeliums und se Versündigung an den Seelen der Gläubigen. Nur langs schrittweise und voll innerer Pein hatte Luther diesen Geda erreicht. Was er im März 1519 seinem Spalatin nur v mutungsweise ins Ohr gesagt hatte, das hat er fünf Mo später, freilich nur in bedingter Form, öffentlich ausgesproch Wenn der Papst sich allein das Recht zuschreibt, die Sch auszulegen, so stellt er sich über Gott und sein Wort und sich damit als Antichrist zu erkennen; und ebenso hat er bald darauf in seiner Verteidigungsschrift gegen Eck geäuß

Wieder ein halbes Jahr später ist es ihm fast ausgemachte Sache, aber doch noch nicht völlig sicher, der Papst sei recht eigentlich jener Antichrist, den nach der allgemeinen Ansicht die Welt erwartete, so sehr stimme alles dazu, was er lebe, tue, rede, beschließe.[39]) Diese Vermutungen und Zweifel lösen einander dann eine Weile ab, je nach den Gerüchten, die ihm über Ecks Geschäfte in Rom zukommen, und je nach den Schritten, die er sonst von seinen Gegnern erfährt: Im März 1520 erhält er das Verdammungsurteil, das die Kölner theologische Fakultät über seine Schriften abgegeben hat, und in seiner Entgegnung stellt er die Alternative, daß der Antichrist entweder schon regiere oder demnächst zur Herrschaft gelangen werde. Ein Vierteljahr später erfährt er von den Erfolgen des Ingolstadter Professors in Rom, und gleichzeitig gibt er die Epitome des Sylvester Prierias, mit Glossen versehen, heraus und legt dabei vor aller Öffentlichkeit dem Papst den Namen Antichrist bei, indem er zu der Bemerkung des päpstlichen Hausprälaten, der Jurisdiktion des Papstes lasse sich nichts vergleichen, die Randnote macht: So gehört es sich für den Antichrist. Und als er schließlich hört, daß eine Bulle gegen ihn erlassen sei, da schreibt er am 18. August an Johann Lange: „Wir sind hier der Überzeugung, daß das Papsttum der Sitz des wirklichen und wahrhaftigen Antichrists ist, gegen dessen Trug und Nichtswürdigkeit wir um des Heils der Seelen willen alles für erlaubt halten. Ich meinesteils bekenne, daß der Papst von mir keinen Gehorsam zu erwarten hat, es sei denn der, den ich „dem rechten Endchrist" schulde. — Ich hasse von Herzensgrund diesen Menschen der Sünde und Sohn des Verderbens samt seinem Reiche, das nur lauter Sünde und Heuchelei großzieht."[40]) Wer innerlich so zu dem Papsttum stand, dem konnte auch die Bannbulle gleichgiltig sein.

Aber auch nach außen stand Luther, als ihn der Bann traf, ganz anders da, als noch vor einem Jahre, nach der Leipziger Disputation. Inzwischen hatte er seine beiden großen Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" und „Von der Babylonischen

Gefangenschaft der Kirche" ausgehen lassen, von denen
für römische Ohren unerträglicher war als die andere.
der Schrift an den Adel, in der er nach seinen eigenen Wo
mit dem Papst als dem Antichrist sehr scharf umgegan
war[41]), hatte er nach einander die drei Mauern niederge
hinter die sich die Romanisten zurückzuziehen pflegten, n
man ihnen mit der Forderung einer Reform kam. Der T
nung der Christenheit in die beiden Stände der Priester
der Laien und der Behauptung, geistliche Gewalt sei
weltliche Gewalt, hatte er die biblische Wahrheit entgege
setzt: Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes.
ebenso hatte er auf Grund der Schrift und der Geschicht
beiden anderen Sätze widerlegt: Es gebühre niemand,
Schrift auszulegen, denn nur dem Papst, und niemand d
ein Konzil berufen, als wiederum allein der Papst. Im
teren hatte er nebst einem ausführlichen Programm kirchl
Reform dem päpstlichen Stuhle ein Sündenregister vorgeha
wie es diesem noch nie entrollt worden war; was er
über den römischen Geiz und die Verweltlichung der K
und den Greuel an heiliger Stätte gesagt hatte, ging
weit über das Maß dessen hinaus, was ein Wiclif und
Hus einst gepredigt und geschrieben hatten. Und zum Sch
hatte er Abschied genommen mit den Worten, die für die
kunft noch Größeres erwarten ließen:[42]) „Wohlan, ich w
noch ein Liedlein von Rom und von ihnen. Jucket sie
Ohr, ich will's ihnen auch singen, und die Noten aufs Hö
stimmen. Verstehst mich wohl, liebes Rom, was ich mei
Und er hatte auch dieses neue Lied gesungen. Es hieß: „
der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche; ein Vor
von D. Martin Luther." In diesem Buche, das mit der
streitung der katholischen Sakramentslehre der katholi
Kirche selbst den Boden entzog, stattete er zunächst seinen Geg
ironischen Dank ab, daß sie ihn zu immer besserer Erken
gebracht hätten, so daß er in der Tat jetzt manches w
rufen müsse, was er früher noch behauptet habe. Wi
Prierias ihm die Nichtigkeit des Ablasses bewiesen hab

sei er auch erst durch Eck und Genossen belehrt worden, was das Papsttum eigentlich sei. Früher habe er nur das göttliche Recht des Papsttums bestritten und das menschliche zugelassen; jetzt aber wisse er, daß es das Reich Babylon sei und die Macht Nimrods, des gewaltigen Jägers: eine Äußerung, die er zwei Jahre später noch einmal richtig gestellt und überboten hat, indem er erklärte, Nimrod gehöre immerhin zu den weltlichen Fürsten, die man ehren müsse, das Papsttum aber sei des Teufels.[43]) Warum er aber jene scharfe Absage an den Papst und die Kurie richtete, sagte er am Ende: er höre, es sei eine Bulle gegen ihn unterwegs, die ihn entweder zum Widerruf zwingen oder zum Ketzer stempeln wolle; wenn dieses Gerücht sich bewahrheitet, so solle das vorliegende Buch ein Teil seines künftigen Widerrufs sein; den Rest werde er nächstens erscheinen lassen; dergleichen werde Rom noch nicht gesehen oder gehört haben.

Das Thema, das er damit meinte, hieß: Der Papst ist der Antichrist. Nicht umsonst sollte sich Prierias eben erst auf eine Stelle in den Dekretalen berufen haben, die besagte: „Wenn der Papst so schädlich böse wäre, daß er gleich die Seelen mit großen Haufen zum Teufel führte, könnte man ihn doch nicht absetzen." Bedurfte es da noch weiter Zeugnis? Wenn solche Lästerungen mit Wissen und Willen des Papstes geschrieben werden konnten, und wenn der, der ihnen widersprach, dem Bann verfiel, dann sank für Luther auch der letzte und leiseste Zweifel dahin, ob der angebliche Statthalter Christi nicht in Wirklichkeit vielmehr nur dessen großer Widersacher sei, der sich am Ende der Tage im Tempel, in der Christenheit selbst, über Gott erheben sollte. In einer Reihe von Schriften seit Ende 1520 kehrt dieser Gedanke immer wieder. In umfassender Weise ausgeführt hat ihn Luther dann im Frühjahr 1521, als er die ihm durch Wenzeslaus Link zugegangene Schrift des Ambrosius Catharinus, die die Aufstellungen des Prierias zu verteidigen suchte, in einem besonderen Buche[44]) widerlegte und diesem eine Erklärung von Daniel 8 beifügte. „Der Antichrist hat sich hiernach erhoben beim Nieder-

gang des vierten von Daniel angekündigten Weltreichs, näm-
lich des römischen, das nicht wirklich, sondern bloß dem Na-
men nach auf die Deutschen übergegangen ist, und durch welches
anfänglich jenes Geheimnis der Bosheit nach 2. Thess. 2,7
noch aufgehalten war. Nachdem Luther hier zur Begründung
seiner Deutung die Hauptärgernisse des päpstlichen Antichristen-
tums vorgeführt hat, zieht er dann namentlich auch noch die
Weissagung Offb. Joh. 9,1 ff. bei: in den Posaunenstößen
sieht er die Aufstellung der päpstlichen Dekrete, sodann in dem
vom Himmel fallenden und den Brunnen des Abgrundes öff-
nenden Stern den Alexander von Hales oder mit noch mehr
Wahrscheinlichkeit den Thomas, in dem daraus aufsteigenden
Rauch die leeren Worte und Meinungen des Aristoteles und
der Philosophen, in den Heuschrecken das Volk der Universi-
täten, in ihrem König Apollyon den Aristoteles selbst."[45])
Trug diese in lateinischer Sprache abgefaßte Schrift die Ge-
danken Luthers von dem Papst-Antichrist nur in die gelehrte
Welt, so fanden dieselben nicht minder Eingang bei dem Volk
durch eine Holzschnittfolge Lucas Cranachs,[46]) die unter dem
Titel „Passional Christi und Antichristi" in dreizehn Bilder-
paaren auf der einen Seite ein Bild aus dem Leben Jesu,
auf der anderen Seite das Gegenteil davon in dem Leben des
Papstes zeigt, wobei die Gegensätze noch verschärft sind durch
Gegenüberstellung von passend gewählten Bibelstellen und Aus-
zügen aus den päpstlichen Rechtsbüchern. Die Bilder zeigen
z. B.: Christus entflieht in die Wüste, als ihn die Juden
zum König machen wollen —, der Papst führt Krieg um seine
weltliche Herrschaft; Christus trägt die Dornenkrone —, der
Papst die dreifache Krone; Christus wäscht dem Petrus die
Füße —, der Papst läßt sich anbeten; Christus predigt —
der Papst hält ein fröhliches Gelage; Christus treibt die Wu-
cherer aus dem Tempel —, der Papst zwingt sie mit Bullen
und Bannbriefen wieder herein; zuletzt: Christus fährt gen
Himmel —, das Tier der Offenbarung und der falsche Pro-
phet werden in den Schwefelpfuhl geworfen. In diesen
Gedanken lebte Luther, als ihn der Bann des Papstes



traf. Was brauchte ihn da das Wüten des Antichrists anzufechten.

Es gewährt unter diesen Umständen einen eigentümlichen Anblick, den betriebsamen Vermittler Miltitz wieder an der Arbeit zu sehen, wie er mit unvermindertem Eifer an einem Ausgleich zwischen Luther und dem Papste zu schaffen fortfährt. „Die Sache ist nicht so schwarz, als wir Pfaffen sie machen", hatte er dem Kurfürsten geschrieben, als bereits die Schrift an den Adel im Erscheinen begriffen war.[47] Und es schien einen Augenblick in der Tat, als ob er den Riß heilen könnte. Luther ließ sich Mitte Oktober, als schon sein Buch über die Babylonische Gefangenschaft herauskam, noch einmal herbei, an den heiligen Vater einen Brief zu schreiben, dessen Datum aus diplomatischen Gründen auf Anfang September zurückgesetzt wurde, als die Bulle noch nicht in Deutschland veröffentlicht war.[48] Aber was war das für ein Brief! Von der mönchischen Unterwürfigkeit und Selbstwegwerfung, die seine früheren Schreiben geatmet hatten, war darin nichts mehr zu finden. Dagegen sprach aus ihm eine wunderbare Mischung von Sicherheit und Freimut, von Treuherzigkeit, Mitleid und Überlegenheit. Von dem Papste bekommt man aus diesem Briefe einen recht erbarmungswürdigen Eindruck. Er sitzt zwischen seinen Kardinälen, wie ein Schaf unter den Wölfen, wie weiland Daniel unter den Löwen und Hesekiel unter den Skorpionen: was kann er, der einzelne, wider soviel wilde Wunder? Eher würde man ihn vergiften, als daß man ihn die Kirche reformieren ließe. Es ist aus mit dem römischen Stuhle, Gottes Zorn hat ihn überfallen ohne Aufhören. Er erfüllt, das gesagt ist von seiner Mutter, der alten Babylonen[49]: Wir haben genug geheilt an der Babylonen, noch ist sie nit gesund worden, wir wollen sie fahren lassen. Die Krankheit spottet der Arznei, Pferd und Wagen geben [hören] nicht auf den Fuhrmann. Die römische Kirche, die vor Zeiten die allerheiligste war, ist nun worden eine Mordgrube über alle Mordgruben, ein Bubenhaus über alle Bubenhäuser, ein Haupt und Reich aller Sünde, des Todes und der Verdammnis, daß nit

wohl zu denken ist, was mehr Bosheit hie möge zunehmen, wenn gleich der Endchrist selbst käme. Eine solche Sprache hatte noch niemand gegen den Papst geführt, und sie wurde noch überboten, als Luther im November als Richter und Ankläger dem Papste gegenübertrat und ihm zurief[50]): Dich, Leo X., und euch, ihr Herren Kardinäle, und euch alle, die ihr in Rom etwas geltet, verklage ich hiermit und sage euch frei ins Angesicht: Wenn in eurem Namen diese Bulle ausgegangen ist und ihr sie für euer anerkennt, so werde auch ich meiner Vollmacht gebrauchen und ermahne euch in dem Herrn, daß ihr in euch geht und diesen teuflischen Lästerungen Einhalt tut, und das schleunig... Wo ihr aber in eurem Wüten beharrt, verdammen wir euch hiermit durch diese Schrift und übergeben euch samt jener Bulle und samt allen Dekretalen dem Verderben des Fleisches, damit euer Geist am Tage des Herrn mit uns befreit werde im Namen des Herrn Jesu, den ihr verfolgt. Amen.

Wer so reden konnte, brauchte in der Tat den Bann nicht zu fürchten. Begeistert jauchzte die Nation ihm entgegen, da er der römischen Wölfin so tapfer zu Leibe rückte. Es zeigte sich eben auch hier, daß der Angriff die beste Verteidigung ist. Aber Luther blieb bei Worten nicht stehen. In Köln und Löwen waren seine Schriften vom Henker verbrannt worden. Den Rhein entlang bezeichneten Scheiterhaufen für seine Bücher den Weg, den der päpstliche Nuntius Aleander genommen hatte. War das nicht eine Aufforderung für Luther, ein früheres Wort wahr zu machen: die Bulle habe mehr denn tausend Feuer verdient?[51]) Zuerst dachte er daran, die Bulle auf der Kanzel zu verbrennen, wo er der Sitte gemäß zwischen zwei Lichtern predigte. Dann aber zog er vor, den Akt im Freien zu vollziehen. Auf Montag nach St. Nikolai, den 10. Dezember 1520, vormittags 9 Uhr, lud er seine Studenten ein, sich vor dem Elstertore einzufinden, woselbst nach altapostolischem Brauche die gottlosen Bücher der päpstlichen Konstitutionen und der scholastischen Theologie verbrannt werden sollten. Vielleicht, hieß es in dem Anschlag, sei jetzt

ie Zeit gekommen, daß der Antichrist offenbar werde. Eine roße Zahl Studenten und Bürger, Doktoren und Magister egab sich daraufhin zur festgesetzten Zeit an den bestimmten latz bei der Kapelle des heiligen Kreuzes. Hier wurde ein cheiterhaufen angezündet, und mit den schlichten Worten: Weil du den Heiligen des Herrn betrübt hast, verzehre dich is ewige Feuer! warf Luther Bulle und Rechtsbücher des apstes in die Flammen. Wie ihm dabei zumute war, hat einige Wochen später seinem alten geistlichen Vater Staupitz schrieben [52]: er habe den Schritt zitternd und bebend getan, er jetzt freue er sich darüber mehr als über irgend eine Tat nes Lebens. An seine Zuhörer, die den ernsten Akt in einen ermütigen Studentenulk hatten ausarten lassen, richtete er am deren Tage eine strenge Vermahnung: es sei nicht damit getan, daß : Bulle und Dekretalen verbrannt seien, sie müßten von nzem Herzen dem Papste und seinem Reiche absagen, sonst nnten sie das Heil ihrer Seele nicht erlangen. Vor der fentlichkeit rechtfertigte er dann seine Tat in einer besonderen hrift, wie er denn auch die von der Bulle verdammten Sätze verschiedenen Schriften verteidigte.

Die Brücken hinter sich hatte er nun gänzlich abgebrochen, , es war nur die Besiegelung des vollzogenen Bruchs, daß pst Leo X. am 3. Januar 1521 in einer zweiten Bulle den her bloß angedrohten Bann nun wirklich über ihn verhängte , ihn am Gründonnerstag 1521 in die Abendmahlsbulle nahm, die alle von der Kirche ausgestoßenen Ketzer enthielt , damals regelmäßig an jenem Tage verlesen wurde.

III.

Wenn wir die Beurteilung, der Luther das Papsttum terzogen hat, im Zusammenhang überblicken, so ist es be= rkenswert, daß er die Person des Papstes fast völlig aus m Spiele gelassen hat. Als schon die Bannbulle gegen ihn terwegs war, hat er noch bekannt, daß er Leos X. anders

nie, denn nur mit Ehren gedacht habe[53]). Erst als er an der Echtheit dieser Bulle nicht mehr zweifeln konnte, hat er auch gegen ihn persönlich scharfe Worte gefunden und ihn einen ungerechten Richter genannt[54]), einen verstockten Ketzer, einen Unterdrücker der ganzen heiligen Schrift und einen Lästerer der heiligen, christlichen Kirche. Und nicht besser hat er über seine Nachfolger geurteilt. Selbst den würdigsten Vertreter des Papsttums, den die Kirche seit langer Zeit gesehen, Hadrian VI., von dem er hätte sagen können, was er von Leo gesagt hat[55]): er habe in einer besseren Zeit verdient Papst zu sein —, selbst ihn hat er nicht geschont und ihn trotz seiner Sittenstrenge den ärgsten Feind Gottes genannt[56]). Natürlich, denn der Papst galt ihm ja nun als der Antichrist; und wenn er dafür noch eines Beweises bedurft hätte, so hätte ihm die eine Tatsache genügt, daß dieser Papst das erste evangelische Märtyrerblut hat fließen lassen.

Aber diese Kritik an den Personen ist für Luther doch immer nur Nebensache. Hauptsache ist ihm immer die Beurteilung des Papsttums selbst. Und diese Beurteilung unterscheidet sich in charakteristischer Weise von allem, was Frühere dagegen gesagt hatten. Sie ist prinzipieller und umfassender.

Luther hat seine Angriffe nicht auf die Verweltlichung der Kurie gerichtet, sondern dem ganzen Papsttum als solchem die Daseinsberechtigung abgesprochen, und zwar aus religiösen Gründen. Melanchthon hat noch im Jahre 1537 die Schmalkaldischen Artikel mit dem Vorbehalt unterschrieben, er habe gegen das Papsttum als menschliche Einrichtung nichts weiter einzuwenden. Luther hat es auch in diesem Sinne nicht mehr gelten lassen. Er hat bestritten, daß die Kirche zu ihrer wahren Einheit ein sichtbares Oberhaupt nötig habe, — gliche sie doch sonst bei jeder Erledigung des päpstlichen Stuhles einem Rumpfe ohne Haupt, und bestehe doch die Eidgenossenschaft auch ohne ein weltliches Oberhaupt. Nur ein geistiges Haupt kann in seinen Augen die Kirche haben, wie sie selber eine geistige Größe ist, die wir nicht sehen, sondern glauben, wenn wir im dritten Artikel sagen: Ich glaube an eine heilige, christliche

Kirche! Und ihren unsichtbaren König und Herrn hat sie an dem erhöhten Christus.

In dieser prinzipiellen Bestreitung des Papsttums faßt ich nun wie in einem Brennpunkte zusammen, was je und je n früheren Zeiten dawider gesagt worden war. In Luther eagiert der konziliare Gedanke kräftig gegen die monarchischen 'endenzen des Curialismus in der Kirche. Er sieht keinen ı der Sache selbst liegenden Grund dafür, daß der Bischof von lom den übrigen Bischöfen überlegen sein soll. Nicht bei dem lapst liegt die Einheit, der Wille, die Lehre der Kirche, sondern ei einem freien Konzil, das sich unter Christus und die Schrift ellt. Weiter wirken in ihm die Impulse nach, die von Wiclif nd Hus[57]) ausgegangen waren und die Verweltlichung, die kracht und die Verschwendung des päpstlichen Hofhaltes geißelt hatten. Auch ein ehrlicher deutscher Zorn kommt in iner Kritik zum Ausbruch, weil er mit ansehen muß, wie nun, ıchdem Welschland ausgesogen ist, die Reihe an Deutschland mmen soll und so der nationale Wohlstand seiner Deutschen rwüstet wird. Dazu hat er aus der Geschichte viel gelernt ıd kennt die Vergangenheit des Papsttums, so daß er ihm rhalten kann, wie weit es sich von seinen Ursprüngen entnt hat.

Aber den eigentlichen Grundton gibt etwas anderes an. cht als Vertreter einer zurückgedrängten kirchlichen Lehre, ch als gelehrter Forscher, auch nicht als Eiferer um natiole oder asketische Ideale hat er sich Gehör verschafft. Daß mit seiner Bestreitung des Papsttums durchdrang, kam da:, daß er sich fest auf religiösen, christlichen Boden stellte. älter er wird, desto entschiedener nimmt er diesen Standnkt ein. Wollte der Papst in Christi Namen die Kirche reren, so sollte er sich ihm ausweisen an der Norm des vangeliums. Aber ertrug das Papsttum diesen Maßstab? ither legte ihm die Frage vor: Von wannen bist du? Und nach seiner Herkunft gefragt, leugnete es, menschlichen Urrungs zu sein, und erhob den Anspruch göttlicher Stiftung. ber diesen Anspruch bestritt ihm die Schrift. Denn die Ver-

heißung an Petrus, daß auf ihn die Kirche gebaut sein
gilt dem Apostel nicht für seine Person, sondern dem Glau
welchen er bezeugt. Stammt aber so das Papsttum w
von Gott noch von Menschen, so bleibt nach Luthers Mei
nichts anderes übrig, als daß es vom Teufel gestiftet ist.
dazu stimmt ihm nun nicht weniger als alles: die grauenha
sittlichen Zustände, für die sich Röm. 1 wie eine Weissag
ausnimmt; der frivole Sinn in der Umgebung des Pap
wo niemand etwas glaubt; der höllische Geiz, der allein
Peterspfennigen nicht weniger als neun Tonnen Gold im J
über die Alpen führt; die unehrliche Politik, der die deuts
Könige oft genug zum Opfer gefallen sind, und die man
zu Luthers Zeit durch Augenschein kennen lernen konnte;
Kirchenrecht, das von Christus nichts weiß; die Feindsch
wider das Evangelium, die dem Toben der Juden wider Chri
nichts nachgibt. Wenn Luther das alles bedenkt, so findet
ein rechter Christ kann dem Papst nicht untertan sein; er
ihm schon in der Taufe abgesagt, wo er gefragt worden
Entsagst du dem Teufel und allen seinen Werken?

Für den Eindruck, den diese ganze Bestreitung des Pa
tums machte, war natürlich auch die Form, in die sie gekle
war, nicht ohne Einfluß. Das Geheimnis, wie man auf
Masse wirkt, hat Luther wohl gekannt: nur nie langw
werden. Er hat sie gefesselt durch die Sprache, die er re
und die sich jedesmal dem Bedürfnisse anpaßte. Er hat
mal gesagt, er müsse zornig sein, wenn er schreiben oder
digen solle. Und diesen Zorn merkt man dem, was er g
den Papst sagt, deutlich an. Er hat ihn zu dem Satze
gerissen, der ihm sehr verdacht worden ist: „Strafen wir
Räuber mit dem Schwerte, die Ketzer mit Feuer, warum g
fen wir nicht diese Päpste, diese Kardinäle, diese ganze R
des römischen Sodom mit allen Waffen an und waschen un
Hände in ihrem Blute?“ [58]) Und noch auf seine alten
hat er dafür gehalten, man solle mit dem Papst und d
Kardinälen und dem ganzen päpstlichen Hofe das Fuchsr
spielen.[59]) Aber nicht immer hat er eine so leidenschaftl

Sprache geredet. Auch Humor und Spott hat er zu ihrem Rechte kommen lassen. Als Eck nach seiner Rückkehr von Rom es als bitteres Unrecht hinstellen wollte, wenn man dem Papst verschwenderische Pracht nachsagte, und sich als Augenzeugen dafür aufspielen wollte, wie der Papst so schlecht sich halte in der Kammer und daheim, setzte Luther dem nur die Frage entgegen: Warum sagt er nit auch, daß er nackt im Bett und Bad ist?[60] Ein andermal vergleicht er den Papst, der das gute Geld der Nationen in Kardinäle umsetzt, dem Kuckuck, der die Eier der Grasmücke ausleert und ihr seine eigenen Eier ins Nest legt.[61] Kamen ihm die Kanonisten mit allerlei Spitzfindigkeiten, um ihm Recht und Notwendigkeit des Papsttums darzutun, so fragte er dagegen ebenso spitzfindig: wo denn der Herr dem Petrus des Himmelreichs Schlüssel gegeben habe; es heiße doch nur, er wolle sie ihm geben? Oder er zerpflückt den Titel: Statthalter Christi, und meint: wo der Statthalter weile, sei nicht der Herr; und wenn der Papst sich für den Statthalter Christi auf Erden ausgebe, so beweise er damit eben nur, daß er Christum nicht in seinem Herzen habe und also nichts anderes sein könne als der Antichrist und ein Abgott.[62] Erforderte es aber die Sache, so war er auch bei der Hand, mit dem schweren Rüstzeug wissenschaftlicher Forschung die Nichtigkeit des Papsttums zu erweisen, daß selbst Gegner sich dem Gewichte seiner Gründe nicht entziehen konnten.

Und das Ergebnis von alledem? Luther hat es selber einmal[63] dahin zusammengefaßt: „Der armen römischen Kirche und allen Kirchen unter dem Papsttum kann weder geraten noch geholfen werden, das Papsttum und sein Regiment samt seinen Dekreten werde denn weg getan und ein rechter Bischof wiederum zu Rom eingesetzt, der das Evangelium rein und lauter predigte oder verschaffe zu predigen, und lasse die Kronen und Königreiche mit Frieden, welche ihm nicht befohlen sind zu regieren noch mit Eiden unter sich zu werfen, und sei ein Bischof, anderen Bischöfen gleich, nicht ihr Herr.“ Aber er hat auch gewußt, daß dieses Ideal sich nicht in die Wirklichkeit überführen ließ: „Der römische Stuhl läßt sich nicht refor-

mieren." [64]) Man tröstete sich immer wieder: St. Peters Schifflein wird wohl von Winden und Wellen getrieben und angefochten, wanket auch wohl, aber es gehet nicht unter.[65] So blieb denen, die auf einer Reform bestanden und sich auch mit einem etwaigen Zugeständnisse des Laienkelches und der Priesterehe nicht zufrieden geben konnten, nichts anderes übrig, als sich ohne Papst einzurichten und die Kirche auf eine ganz neue Grundlage zu stellen, — eine Arbeit, an der Luther an erster Stelle mitgearbeitet hat, und von deren Mühe er gesagt hat: „Es ist nicht ein schlecht Ding, die ganze Religion des Papsttums ändern, die so tief war eingewurzelt." [66])

Aber auch in Rom hat man übel oder wohl von Luther gelernt. Sein Auftreten hat dem Papsttum zur heilsamen Läuterung gedient. Ein Passional Christi und Antichristi mit Bezug auf das Papsttum könnte man heute nicht mehr herausgeben. Man hätte es schon, als Luther starb, nicht mehr so herausgeben können, wie es 1521 erschienen ist. Das Papsttum hat im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts eine tiefgehende Veränderung durchgemacht. Daran ist nicht bloß die furchtbare Plünderung Roms durch die deutschen Landsknechte schuld gewesen. Daran hat einen noch viel größeren Anteil der Wittenberger Augustiner, den der Papst verfluchte. Er zwang den Papst, sich an seine eigentliche Mission zu erinnern, wenn er sich auf seinem Platze überhaupt noch halten wollte. Ora — bete! rief er ihm zu. Und wenn heute in der katholischen Kirche der Papst, seiner weltlichen Machtstellung beraubt, seinem geistlichen Berufe lebt, so dankt er diese heilsame Beschränkung schließlich dem, dem er sie nicht danken mag, — Martin Luther.

Anmerkungen.

1. Tischreden, Ausg. von Förstemann-Bindseil, III, S. 197.
2. Ebenda, S. 206.
3. Ebenda, S. 226 f.
4. 1. Sam. 17, 45.
5. Tischreden, III, S. 197.
6. Erlanger Ausgabe 26, 131 ff.
7. Ebenda 24, 10.
8. Ebenda 26, 176.
9. Matth. 16, 18. 19.
10. Ebenda 18, 18.
11. Luk. 22, 38.
12. Vgl Ranke, Die röm. Päpste I, 262 ff., 10. Aufl.
13. v. Bezold, Gesch. der deutschen Reformation, S. 118.
14. Vgl. Hausraths Weltverbesserer im Mittelalter.
15. De Christo et adversario suo Antichristo. Herausgegeben von udolf Buddensieg, Gotha 1880. Vgl. auch Buddensieg, Johann f und seine Zeit, Gotha 1885, S. 162 f. Bemerkenswert an dem at ist in erster Linie die Nüchternheit, mit der er sich von den abenich-phantastischen Vorstellungen, die im Volke wie bei Künstlern und rten im Mittelalter gleichermaßen lebten, fern hält. Für ihn ist Bort Antichrist zunächst einfach die Bezeichnung für ein Gegenstück i, und die Frage ist nur, wie dieses Gegenstück zu seinem Urbild, er Antitypus sich zu seinem Typus verhält, ob er ihm gleicht oder iderspricht. (Vgl. die gleichzeitige Selbstbezeichnung Konrad Kannlers Eichstädt als Antichrist bei v. Bezold, S. 121.) Über das Vers dieser Kritik an dem Papsttum zu der später von Luther geübten weiter unten die Rede sein.
16. Damit (communiter) ist eine allbekannte Vorstellung vom Antifestgestellt, die mit der eschatologisch-apokalyptischen nichts zu at. Sie scheint mir bei Zwingli wiederzukehren.
17. Vgl. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittel- bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906, S. 53, . 3.
18. Ebenda, S. 66 ff.; vgl. die Illustrationen des Buches.

19. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter VIII, 4. Aufl., S. 416 f.; H. Bauer, Hadrian VI, S. 129.

20. Der Venezianer Girolamo Negro. Bei J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 9. Aufl., Leipzig 1904, I, 132.

21. Vgl. Opp. v. a. I, 16.

22. Erlanger Ausgabe 26, 244.

23. 2. Mose 19, 12.

24. Tischreden III, 269.

25. Über ihren Charakter siehe Hausrath, Martin Luther I, 259. Ich kann dieses schöne Werk hier nicht erwähnen, ohne dankbar zu bezeugen, wie tief ich mich ihm und seinem nun verstorbenen Verfasser, meinem hochverehrten Lehrer, verpflichtet weiß.

26. Enders, Luthers Briefwechsel I, 303 f.

27. Vgl. über sie meinen Aufsatz: Die Heidelberger Disputation Luthers. Zeitschr. für K. Gesch. XXI, Heft 2 und 3.

28. Erlanger Ausgabe 24, 10 f.

29. An Wenzeslaus Link. Enders I, 316.

30. So Calvin zu 1. Joh. 2, 18. In den neutestamentlichen Kommentaren, ed. Tholuck VIII, 332.

31. Mit dem Teufel ist er nicht identisch, wie Buddensieg (in der Ausgabe des Wiclifschen Traktates, S. 15) zu meinen scheint.

32. Vgl. Preuß, a. a. O., S. 10—82.

33. Ebenda, S. 83—100.

34. Ob der Brief, der das falsche Datum: Altenburg, den 3. März 1519, trägt, abgegangen oder nur Entwurf geblieben ist, läßt sich nicht feststellen. Einen Widerruf hat Luther doch auch in ihm abgelehnt.

35. Erlanger Ausgabe 53, 46.

36. Enders I, 450.

37. Erlanger Ausgabe 24, 42. Zweifel an der Echtheit: Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen, 24, 30.

38. Eccius dedolatus, dem Willibald Pirkheimer (wohl mit unrecht) zugeschrieben.

39. Enders II, 332.

40. Enders II, 461 f.

41. Enders II, 456.

42. Erlanger Ausgabe 21, 360.

43. In seiner Schrift gegen Heinrich VIII. Bei Köstlin, Luthers Theologie 2. Aufl., I, 334.

44. Opp. v. a. V, 286 sqq. Datiert vom 1. April 1521.

45. J. Köstlin, Luthers Theologie 2. Aufl., I, 310.

46. Vgl. Enders III, 107 f. Das Passional findet sich in dem 9. Bande der Weimarer Luther-Ausgabe. Mir liegt es in einem in Leipzig, Robert Hoffmann, (später J. C. B. Mohr, Tübingen) 1873 erschienenen Neudruck vor.

47. Am 19. August 1520. Bei Cyprian, Nützliche Urkunden, S. 433.

48. Erlanger Ausgabe 53, 41 ff.

49. Jer. 51, 9.

50. In der lateinischen Ausgabe der Schrift „Wider die Bulle des Endchrists", übersetzt bei Hausrath I, 370.

51. Erlanger Ausgabe 24, 54.

52. Enders III, 70.

53. Erlanger Ausgabe 24, 22.

54. Ebenda 24, 36 f.

55. Ebenda 53, 45.

56. Ebenda 24, 252.

57. Auf diesen Unterschied zwischen Wiclif-Hus und ihm hat er selber aufmerksam gemacht, z. B. Tischreden III, 222.

58. Bei Hausrath I, 319.

59. Erlanger Ausgabe 26, 242.

60. Ebenda 24, 19.

61. Tischreden III, 202.

62. Erlanger Ausgabe 53, 50 f.

63. Ebenda 26, 242.

64. Tischreden III, 187.

65. Ebenda III, 235.

66. Ebenda III, 263.

Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Jahren der Reformation

Von

Fritz Herrmann

Konrad Ferdinand Meyer läßt in seiner Dichtung „Huttens letzte Tage" den siechen Ritter nach seiner Verbannung vom Mainzer Hofe einmal eine Nacht in der Krone, der aus den Dunkelmännerbriefen wohlbekannten Humanistenherberge, zubringen, und in seiner Schlaflosigkeit durch die Scharwache getröstet und erbaut werden, die im Vorbeiziehen leise das Lutherlied „Ein feste Burg" singt. Das erscheint auf den ersten Blick als eine allzustarke poetische Lizenz: eine lutherfreundliche Polizei in der Residenz des Erzbischofs Albrecht, des Primas von Deutschland! Und doch: wenn das Lutherlied damals schon existiert hätte und bekannt gewesen wäre — die Hymnologen und Reformationshistoriker streiten gerade jetzt wieder darüber, ob es um die Zeit des Wormser Reichstags von 1521 gedichtet worden ist oder etwa im Jahre 1528, als drohende Wolken sich über dem Protestantismus zusammenzogen — wenn jenes Lied bereits 1522 bekannt gewesen wäre, so hätte man es sicher auch in Mainz gesungen. Denn in der rheinischen Bischofsstadt war in der Tat eine lutherische Strömung vorhanden, und zwar am Hofe und in den Kreisen der Gebildeten ebenso wie im Volke. Man wußte zwar bisher schon allerlei darüber, so z. B., daß der päpstliche Nuntius Aleander, als er auf der Durchreise nach Worms im November 1521 auf dem Marktplatze zu Mainz Luthers Schriften auf grund der päpstlichen Bulle verbrennen wollte, von dem erzürnten Volke beinahe gesteinigt worden wäre und eine üble Blamage erlitt; aber doch beginnt sich erst jetzt das Dunkel etwas zu lichten, das über jenen Verhältnissen und Vorgängen liegt, und die Persönlichkeiten treten deutlicher hervor. Sowohl aus römischen als aus Mainzer Quellen hat die reformationsgeschicht-

liche Arbeit der letzten Jahre so reiches Material zutage g
fördert, daß man nunmehr ein ziemlich deutliches Bild v
der evangelischen Bewegung in Mainz zu zeichnen vermag.
Wenn ich dies im folgenden versuche, so muß ich dabei an me
als einer Stelle auf die Anfänge der deutschen Reformati
überhaupt eingehen. Denn mehr als in anderen Städten,
denen das „neue Wesen" aufkam, ist gerade in Mainz d
Abhängigkeit der lokalen von der allgemeinen Entwickelun
sichtbar; die Tatsache, daß der geistliche Stadtherr zugleich au
der Primas von Deutschland war, erklärt dies zur Genüg

I.

Wenn man nach den Gründen fragt, die in ganz Deutsch-
nd das Volk so rasch dem neuen Evangelium geneigt und
r alten Kirche abwendig gemacht haben, darf man die Miß-
tung nicht vergessen, welcher der römische Klerus seit langer
it schon verfallen war. Es ist nicht nötig, daß man zur
ststellung des Tatbestandes sich auf die Klagen und Schil-
rungen der evangelischen Seite beruft. Gut katholische
hriftsteller haben diesen Schaden ihrer Kirche sehr wohl er-
nnt und laut genug beklagt, und die Protokolle der geist-
hen Korporationen selbst, die gerichtlichen Akten und die
sitationsergebnisse reden gleichfalls eine deutliche Sprache.
ich in Mainz, wo die Bürgerschaft wie in anderen Städten
nehin dem Klerus nicht grün war, weil sie in seinen Vor-
hten, insbesondere der Steuer- und Zollfreiheit mit Recht
ie Schädigung ihrer wirtschaftlichen Lage erblickte, stand die
istlichkeit in schlechtem Rufe, und zwar um so mehr, je höheren
ng sie einnahm. In den zahlreichen Stiftern wurde der
ttesdienst schmählich vernachlässigt, und der Chorbesuch der
n großen Teil adeligen Stiftsherrn, die ihre geistliche Pfründe
als angemessene Versorgung betrachteten und im übrigen
recht weltliches Leben führten, war trotz aller Strafandroh-
gen nicht zu bessern; die Residenzpflicht wurde nicht einge-
ten und konnte oft nicht eingehalten werden, da die Häu-
g der Pfründen in derselben Hand die Inhaber zu öfterer
wesenheit zwang. Erschienen sie aber wirklich in der Kirche,
veranlaßte ihre Unkenntnis der liturgischen Formen und
ndlungen häufig ärgerliche Störungen der Feier. In ihrer
ßeren Erscheinung suchten sie ihren geistlichen Stand zu ver-
gen, trugen keine Tonsur, wohl aber den verbotenen Bart
erschienen auf der Straße entweder in soldatischem oder

in stutzerhaftem Aufzug. Mehr aber als alles dies mußte sie ihr Lebenswandel diskreditieren: Üppigkeit, Lasterhaftigkeit, Trunk- und Spielsucht, nächtliche Raufereien und ähnliche Dinge waren es, die den Geistlichen die Achtung des Volkes raubten, vor allem aber das weitverbreitete Konkubinat. Hat doch der Erzbischof Albrecht selbst im Jahre 1542 dem päpstlichen Nuntius Morone eingestehen müssen, daß seine sämtlichen Geistlichen Konkubinarier seien.[2]) Und doch war das noch nicht das Schlimmste und kann sehr wohl als ein Ventil gewertet werden, das Schlimmeres verhütete. Für die Stadt Mainz selbst fehlen zwar bis jetzt statistische Nachweise über die sexuelle Kriminalität des Klerus. Wenn wir aber aus den Rechnungsbüchern eines Mainzischen Geistlichen Richters wissen, daß in den zum Kurstaat gehörenden Bezirken Eimbeck und Nörthen auf 33 Weltgeistliche 1 bestrafter sexueller Verbrecher kam, während unter 2308 Laien gleichfalls nur 1 solcher war,[3]) so läßt uns das den ganzen Abgrund ahnen. Und hierbei kommt eben so sehr wie der hohe auch der niedere Klerus in Betracht, der dazu vielfach unwissend und zur Führung seines heiligen Amtes unfähig war. Nimmt man dazu, daß auch bei den Klöstern über den Verfall der Zucht und über die Verschleuderung des Gutes geklagt wird, so ist das Urteil unausweichlich, daß der gesamte geistliche Stand in einem Maße niedergegangen war, das unbedingt zum Schaden der Kirche ausschlagen mußte. Ich möchte nicht mißverstanden werden: ich weiß sehr wohl, daß es auch tüchtige, eifrige und ehrbare Priester in jener Zeit gegeben hat, aber das wird jedem, der sich mit ihr näher beschäftigt, gewiß werden, daß diese gegenüber der großen Mehrzahl der Untüchtigen und Ungeeigneten verschwinden und das Gesamturteil des Volkes über den Klerus nicht zu ändern vermochten.

An Reformationsversuchen von seiten der geistlichen Obrigkeit hat es auch im 16. Jahrhundert in Mainz nicht gefehlt. Jeder der Erzbischöfe nahm einen oder mehrere kräftige Anläufe, um schließlich die Undurchführbarkeit der erstrebten Reformen einzusehen. Sie scheiterten an der allzugroßen Ausdehnung des

·ls und an dem — zum mindesten passiven — Widerstand Betroffenen. Aber nicht zuletzt doch auch daran, daß die :re Berechtigung zum Reformieren fehlte, solange die Übel= de am Hofe selbst und bei der Spitze der Geistlichkeit, dem nkapitel, nicht zu allererst abgestellt waren. Und was bei Reformversuchen herauskam, wenn die Domkapitulare da= von den Oberhirten immer nur zur Selbstvisitation und ſtreformation aufgefordert und so die Angeklagten in eigner he zu Richtern gemacht wurden, das läßt sich denken. Eine erung konnte erst eintreten, wenn ein sittlich ernsterer, die gaben der Kirche und der Zeit besser begreifender Klerus ngebildet wurde. Das erkannt und den gelungenen Ver= dazu gemacht zu haben ist das Verdienst der Jesuiten, die Jahre 1561 auch in Mainz einzogen. Ihnen und ihren Schü= ist es allmählich gelungen, das verlorene Vertrauen zur ı Kirche im Volke wieder zu erwecken und die Neigung zur :rei dadurch von vornherein abzuschwächen. Die Geistlich= eit aber, wie sie sich zu Beginn des Reformationsjahrhun= s uns darstellt, muß dessen beschuldigt werden, daß sie das ital von Achtung, das ihr durch die Würde ihres Standes ıntiert war, leichtsinnig verscherzt hat. Man bekommt den druck, daß es der neuen religiösen Werte, welche die Re= ıatoren brachten, garnicht bedurft hätte: das mündiger ge= dene Jahrhundert mußte sich über kurz oder lang von dieser esterschaft abwenden.

II.

Das über den Zustand des Klerus und die dadurch be= te Mißachtung der offiziellen Vertreter der Kirche Gesagte nicht von Mainz allein: in der ganzen damaligen katholi· ı Welt herrschte die gleiche Kalamität. Was aber daneben Nainz ganz besonders das Aufkommen einer lutherischen Be= ıng ermöglichen und fördern mußte, das war die Haltung, Erzbischof Albrecht in den ersten Jahren der Reformation

eingenommen hat. Er hätte jede evangelische Bewegun
seiner Residenz im Keime ersticken können. Er hat es
getan und nahm auch als Reichsfürst und Primas von Deu
land der neuen Bewegung gegenüber zunächst eine abwart
Stellung ein. Wie ist er dazu gekommen?

Der 24jährige Hohenzoller war im Jahre 1514 zum
bischof von Mainz gewählt worden, weil das Domkapit
einem brandenburgischen Prinzen einen starken Schutz g
Kursachsen zu finden hoffte, das nach dem Mainzischen E
lüstern war, und weil sein Bruder Joachim sich anheischi
macht hatte, das an Hessen verpfändete Amt Gernsheim
eigenen Mitteln einzulösen. Daß er versprochen habe, die
firmations- und Pallienkosten aus seiner Tasche zu zahle
jetzt wohl endgültig als Irrtum nachgewiesen. Die m
vielmehr durch die übliche Steuer von der Geistlichkeit un
Laien der Diözese aufgebracht werden. Und Albrecht hat
auf umsoweniger verzichten können, als gerade er überaus
Summen aufnehmen mußte, um das unersättliche Rom z
friedigen. Durch die kluge Politik seines Hauses war e
reits im Jahre 1513 in den Besitz des Erzbistums M
burg und des Bistums Halberstadt gekommen, dachte aber
wo er auf den vornehmsten erzbischöflichen Stuhl des R
erhoben worden, keineswegs daran, diese beiden früheren
den aufzugeben, wie es dem Kanonischen Rechte entspr
hätte. Er unternahm es, Rom dafür zu gewinnen, d
wider Recht und Gesetz die drei Stifter in seiner Hand
einigen dürfe, und mit dem nötigen Gelde gelang es. 1
Dukaten verlangte die Kurie von den Gesandten des Er
ten neben den regulären Konfirmationsgeldern als beso
Gabe für ihre Einwilligung, und als Pflaster auf die W
bot sie einen Ablaß an, von dessen Ertrag 50 % Albrec
fallen und ihm seine großen Auslagen zum Teil wenig
wieder „hereinbringen" sollten. Die Rücksicht auf das B
denburgische Fürstenhaus und dessen nunmehrige doppelte St
im Kurfürstenkollegium, die ihm dann bei der in Aussic
henden Kaiserwahl gefügig sein würde, veranlaßte den

Leo X. zur Einwilligung in diesen schmählichen Handel.[4]) Albrecht organisierte den Ablaßvertrieb zu Anfang des Jahres 1517. Es ist bekannt, daß ihm das Geschäft durch Luthers Thesen und die allseitige Zustimmung, die sie im Volke fanden, rasch verdorben wurde. So mußte er zunächst gegen den Wittenberger Mönch, der ihn finanziell schwer schädigte, aufs höchste aufgebracht sein.

Luther hat am 31. Oktober 1517 seine Thesen mit einem demütig=ernsten Schreiben an Albrecht geschickt, der als Erzbischof von Magdeburg, zu dessen Diözese das Bistum Brandenburg mit Wittenberg gehörte, sein Oberhirte war, und darin besonders auf die sittliche Verwirrung des Volkes durch den Ablaß hingewiesen.[5]) Doch vermochte er damit keinerlei Eindruck auf den jungen Kirchenfürsten zu machen. Dieser wies vielmehr seine Magdeburger Räte an, wenn sie es für gut hielten, den Prozeß gegen den vermessenen Mönch zu eröffnen — sie haben es nicht getan —, und meldete seinerseits die Sache zu weiterer Behandlung nach Rom.[6]) Damit sah er den Fall als erledigt an und war froh darüber, denn seinem trägen, dem Ernst und der Pflichttreue abgeneigten, auf heiteren Lebensgenuß erpichten Wesen entsprach es nicht, sich große Sorgen und viele Gedanken zu machen. Doch war er klug genug, die in der nächsten Zeit sich immer steigernde Schwierigkeit der deutschen kirchlichen Verhältnisse zu benutzen, um in Rom durch den Hinweis auf seine guten und nötigen Dienste möglichst viel für sich herauszuschlagen. Im Jahre 1518 erlangte er den Kardinalspurpur und forderte sogleich die finanziell einträgliche Würde eines Legatus a latere für ganz Deutschland, die eine Art deutschen Patriarchats bedeutet und ihn zum Leiter einer deutschen Nationalkirche gemacht hätte. Rom dachte nicht daran, ihm diese Bitte zu gewähren, hielt ihm vielmehr nur einmal die Gewährung als Preis für eine unmögliche Leistung vor, nämlich bei den Verhandlungen über die Kaiserwahl. Albrecht hatte seine Stimme zuerst an König Franz von Frankreich verkauft, war aber dann zu den Habsburgern übergegangen, als diese mehr boten und auch die Volks=

stimme für den Enkel Maximilians sich aussprach. Leo
stand bis zuletzt auf Frankreichs Seite und ließ Albrecht
bieten, daß er ihm den Legatentitel geben wolle, wenn
doch noch für Franz einträte. Der Erzbischof konnte das
als eine besonders boshafte Form der Ablehnung empfin
und hat von nun an Rom gegrollt. Und dieser Groll we
der Verweigerung der Legatur ist einer der Hauptgründe
seine laue Haltung, ja für sein zeitweiliges Frondieren in
Luthersache.

Bestärkt aber wurde Albrecht in dieser Stellung d
den Humanismus, der seine ganze Sympathie besaß.
Mainz, wo einst Konrad Celtes eine Sodalitas liter
Rhenana gegründet und wo eine Phase des Reuchlinproz
sich abgespielt hatte, waren am Hofe und in der Beamtensc
im Domkapitel und unter der übrigen Geistlichkeit zahlr
Humanisten. Auch Ulrich von Hutten, den impulsi
und nationalsten Vertreter des deutschen Humanismus, l
der Erzbischof an seinen Hof gezogen und ließ ihn von M
aus ungehindert seine Invektiven gegen Rom schleudern.
mehr aber Luthers Sache analog der Reuchlins als ein K
der Bildung gegen Barbarei und römische Tyrannei anges
wurde, desto weniger konnte Albrecht von seinem humanisti
Standpunkte aus seine Stellung auf der Seite des Pa
nehmen. Hatte ihm doch Erasmus von Roterdam
drücklich ans Herz gelegt, Luther nicht ungerecht zu verdam
vielmehr durch die Universitäten belehren und widerlege
lassen.[7]) Um solche Belehrung bat auch der Reformator
in einem Schreiben vom 4. Februar des Jahres 1520
Erzbischof.[8]) Und jetzt würdigte ihn dieser auch einer Antw
und zwar einer sehr charakteristischen. Er lehnt es zwar
ihm selbst eine Weisung für seine Seelennot zu geben, d
— und das ist ein eigentümliches Geständnis für den e
Geistlichen des Reichs — seine Bücher überhaupt noch
gesehen habe, verweist ihn vielmehr an die Gelehrten und w
ihn vor Erregung der Volksleidenschaften. Aber er sch
doch — der Primas von Deutschland dem Mönche, für

Rom bereits den Bannstrahl bereithielt —: „Daß du aber vor=
ibst, du lehrest die Wahrheit, wie du sie in der heiligen Schrift
elesen und daraus gelernt hast, können wir nicht strafen;
och sofern du solches thust mit Gottesfurcht und Sanftmut,
cht mit Schelten und Lästern und nicht erregst noch Ursach
bst zu Ungehorsam wieder die gemeine Gewalt und Autorität
r Kirche. Kommest du diesem nach, so ist dein Rat oder
erk aus Gott und wird ohne Zweifel löblich und nützlich
n, und daß ich mit dir wie Gamaliel unter den Juden rede,
rd es fest bleiben, also daß es Niemand wird dämpfen
gen. Geht aber dein Werk aus Neid, Vermessenheit und
tolz, andere zu schmähen und zu lästern, so ists gewißlich aus
enschen und wird leichtlich von ihm selbst untergehen." [9])

III.

Wer Albrecht bei diesem Schreiben die Feder geführt hat,
ssen wir nicht. Wohl aber kennen wir den Mann, der in
n nächsten drei Jahren, von 1520 bis Anfang 1523 ihn
einflußte und von jedem ernstlichen Vorgehen gegen Luther
hielt: es war der Humanist und Lutheraner Wolfgang
ıbricius Capito, bisher Domprediger in Basel. Er kam
rch Verwendung der Mainzer Humanisten im Mai 1520 als
ediger an den Dom, wurde aber schon wenige Monate später
den Rat Albrechts aufgenommen und ist ihm bald unent=
hrlich geworden. Was dieser kluge, zielbewußte Diplomat
seiner einflußreichen Stellung bei dem ersten Kirchenfürsten
s Reichs für die Sache Luthers geleistet hat, kann man nicht
ch genug anschlagen. Er hat den Erzbischof zu stillschwei=
nder Duldung des Luthertums veranlaßt und alle römischen
ıd kaiserlichen Edikte unwirksam zu machen gewußt. Dadurch
herte er der Reformation eine Schonzeit, in der sie im Volke
Wurzeln fassen und für den späteren unvermeidlichen Kampf
Kräfte sammeln konnte. Mit einer Verschlagenheit ohne Glei=
hen hat er Rom gegenüber den Schein aufrecht zu erhalten

gesucht, als sei sein Herr zur Unterdrückung der neuen L
bereit, und hat doch zu gleicher Zeit jedes energische Zugre
vereitelt. Im Sommer des Jahres 1520 fing man an
Kurie an, Albrechts Haltung mit Mißtrauen zu beobach
und ein päpstliches Breve sollte ihm wegen der Duldung
Huttens antirömischer Schriftstellerei scharfen Tadel ausspre
Am Mainzer Hofe erhielt man rechtzeitig Kunde von dem
laß, und noch vor seinem Eintreffen bekam Hutten den
schied und sein Verleger Johann Schöffer wurde, d
man doch wenigstens eine Maßregelung aufweisen könne,
Zeit lang in Haft genommen. Der Nuntius Aleander m
bei seinem ersten Zusammentreffen mit Albrecht in Köln
nächst nicht, daß die Ergebenheitsversicherungen des Mai
und seines Rates Heuchelei waren. Ja Albrecht erhielt
seine Bitte vom Papste statt des Kardinalstitels von St. C
sogonus den den deutschen Gläubigen vertrauter klinge
und eindrucksvolleren von St. Peter ad vincula. Aber
war denn auch für lange Zeit die letzte Gnade, die ihm
gewährte. Der Nuntius schöpfte, als er in Mainz den He
fall bei dem Versuch der Bücherverbrennung erlitt, Verd
und auf dem Wormser Reichstag von 1521 wurde ihm v
klar, daß er sich in Albrecht und Capito verrechnet hatte.
letztere hat hier alle Maßnahmen Aleanders durch geschickt
legte Gegenminen vereitelt. Seinem Einfluß ist es zuzuschrei
daß der Erzbischof und Reichserzkanzler das im Dezember 1
im Reichsrat bereits angenommene Edikt, das Luthers
scheinen überflüssig gemacht hätte, nicht unterschrieb und
durch verhinderte; daß er nach Luthers Auftreten in der Rei
versammlung für eine weitere private Verhandlung mit
sich einsetzte; daß er das sogenannte Wormser Edikt, das
den Reformator die Acht verhängte, nicht persönlich u
zeichnete; daß er den ihm von Rom angetragenen Posten
Titel eines Generalinquisitors für die lutherische Ketzerei
für ihn schimpflich ablehnte; und daß er den Reichstag
zeitig verließ, um nicht Zeuge der Verbrennung der Lu
bücher in Worms sein zu müssen. Aleander hat sich den

Capito durch eine römische Gunstbezeugung zu gewinnen und ihm die Propstei von St. Thomas in Straßburg verschafft. Capito nahm zwar die päpstliche Gnade, die ihm später den rechtzeitigen Rückzug aus dem Mainzer Dienst gestattete, dankbar an, ließ sich jedoch nicht erkaufen. Bei seinen evangelischen Freunden geriet er freilich, wie alle Vermittler, in den Verdacht des Abfalls. Er hat aber ruhig und unbeirrt im alten Sinne weiter gewirkt und mehr erreicht, als die ferner Stehenden ahnen konnten: das Wormser Edikt wurde in den Diözesen des Erzkanzlers und Primas überhaupt nicht veröffentlicht, den von Rom mit der Predigt gegen Luther beauftragten Franziskanern untersagte Albrecht jede Polemik, und gegen die evangelischen Regungen in Magdeburg und Erfurt ist er fast nur zum Schein eingeschritten.

In Wittenberg sah man naturgemäß weniger, was Capito verhinderte, als das, was er nicht verhindern konnte, wie z. B. die Maßregelung einiger Priester, die wegen ihrer Verheiratung bei dem Erzbischof denunziert worden waren, aber doch sehr glimpflich behandelt wurden. Der erzbischöfliche Rat ertrug das Mißtrauen, das ihm von den Sachsen entgegengebracht wurde, und zitterte nur im Gedanken an scharfe Angriffe auf seinen Herrn von seiten der Lutheraner, die diesen kopfscheu und ihm selbst die Beibehaltung der Politik des Dissimulierens und Temporisierens unmöglich machen mußten. Ein solcher Angriff drohte im Herbst 1521. Luther hatte in seiner Wartburgeinsamkeit von der Reliquienausstellung in Halle gehört, zu der Albrecht durch große Ablaßversprechungen die Menge anlockte. Er war wütend über das anscheinende Wiederaufleben des Ablasses und schrieb sofort dagegen. Sein „Abgott von Halle“ wurde zwar durch den kursächsischen Hof, an den Capito eilte, unterdrückt,[10]) aber an Albrecht persönlich zu schreiben ließ sich Luther doch nicht nehmen, und Stärkeres hat wohl nie ein Geistlicher, und noch dazu ein gebannter und geächteter, einem kirchlichen Oberen gesagt. Er stellt ihm darin ein Ultimatum für die Abschaffung des Hallischen „Abgottes“, widrigenfalls er ihn in der Öffentlichkeit angreifen werde, und

erinnert ihn deutlich an seine eigenen Schwächen, wenn
schreibt, die Bischöfe möchten zuvor die Huren von ihren H
entfernen, ehe sie gegen verheiratete Priester vorzugehen wagte
Der Erzbischof hat dem Gebannten eigenhändig geantwo
in einem Schreiben voll Demut und Schuldbewußtsein,
dem man nicht weiß, ob es lediglich durch die Angst vor
angedrohten öffentlichen Bloßstellung diktiert war, oder ol
wirklich ein keimendes Verantwortlichkeitsgefühl und der
ginn der Selbsterkenntnis bei dem Schreiber regte. Er
Luther mit, daß der Ablaß in Halle eingestellt sei und f
dann fort: „Ich will mich, ob Gott will, dergestalt halten
erzeigen, als einem frommen geistlichen und christlichen Fü
zusteht, soweit mir Gott Gnade, Stärke und Vernunft verl
darum ich auch treulich bitte und lassen bitten will, den
von mir selbst nichts vermag, und bekenne mich, daß ich
nötig der Gnade Gottes, wie ich denn ein armer, sünd
Mensch bin, der sündigen und irren kann, und täglich sün
und irrt, das leugne ich nicht; ich weiß wohl, daß ohne
Gnade Gottes nichts Gutes an mir ist, und ich sowohl
unnützer stinkender Kot bin als irgend ein anderer, wo
mehr."[12]) So schreibt der Kurfürst und Kardinal an den Wi
berger Mönch! Jedenfalls zeigt das Schreiben den Respekt,
er vor dem Reformator als der Verkörperung des Vol
wissens hatte. Luther traute dem Frieden nicht, da er
pitos Verschlagenheit hinter dem Briefe zu erkennen gla
und hat für dessen Wirksamkeit am Mainzer Hofe erf
Frühjahr 1522 einiges Verständnis bekommen, als jener
bei einer Begegnung in Wittenberg auseinander setzte, w
auf dem Wormser Reichstag und später mit großer Mühe
trotz der entgegenstehenden Einflüsse seinen Herrn so ge
habe, daß alle Maßregeln Roms und des Kaisers gegen
Reformation erfolglos geblieben seien. Im Frohgefühl
diese Verständigung mit Luther kehrte Capito nach Mainz
rück und gab den Gedanken an die Niederlegung seiner S
den er unter dem Druck der Verkennung längst gefaßt h
wieder auf; aber die Ereignisse des Jahres 1522 zeigten

aß seines Bleibens hier nicht länger sein könne. Albrecht
in den Verdacht der Verbindung mit Sickingen und wurde
em Mißlingen von dessen Zug gegen Trier von den
deten Fürsten zur Zahlung einer Strafsumme gezwungen.
Schuld bestand in Wahrheit nur darin, daß er die Ge-
ısgenossen Sickingens an seinem Hofe hatte gewähren
Nun aber schwand ihm alle Lust, die Sickingen, Hutten
e sie alle hießen, noch weiter mit seiner Sympathie zu
. Er war mißtrauisch geworden und begann nunmehr
e religiöse Opposition mit anderen Augen zu betrachten.
hielt es für an der Zeit, sich zurückzuziehen. Im Früh-
523 ging er nach Straßburg und hat dort fortan offen
ei für die Reformation gewirkt.

IV.

ährend dieser ganzen Zeit nun, in welcher Albrecht zu-
ter humanistischem und dann unter dem besonderen Ein-
ıpitos stand, entwickelte sich in Mainz eine evangelische
ung, der des Erzbischofs laue Haltung zugute kam.
ıthers Auftreten gegen den Ablaß hatte die Universität
sch Kunde erlangt, da ihr Albrecht die Thesen zur Be-
ung übersandte. Dieses Gutachten [13]) fiel ziemlich dürftig
nd lief darauf hinaus, daß der Erzbischof den gefähr-
Handel nach Rom, an den „Born der Weisheit und
igkeit", melden möge, was er ohnehin schon getan hatte.
uch das Volk muß bald um Luthers Sätze gewußt und
utiert haben. Berichtet doch der Christophspfarrer Flo-
s Diel, er habe an Weihnachten 1517 gefürchtet, daß
Kommunion, welche mit Ablässen ausgestattet war, we-
ommunikanten als sonst kommen würden. [14]) Sowohl an
iversität als im Volke hat man den beginnenden Kampf
ı Luther und der Kirche mit Spannung verfolgt und
itellung genommen. Von denen, die von etwa 1520 an
sgesprochene Lutherfreunde in Mainz gelten können,

nenne ich den Professor der Theologie Johannes Stumpf, genannt Eberbach, der auch zugleich Dompfarrer war, seine Kollegen in der Fakultät Lic. Adam Weiß und Mag. Melchior Ambach und den Historiker Nikolaus Carbach, der auch als Korrektor in der Schöfferschen Offizin tätig war und sich durch die Herausgabe des Livius einen Namen gemacht hat; ferner aus der Zahl der höheren Beamten in der Verwaltung und an den Gerichten, die Aleander in seinen Depeschen gewöhnlich als „die lutherischen Räte Albrechts" bezeichnet, außer Capito etwa den Ritter Sebastian von Rotenhan, der auf den Reichstagen jener Zeit als Mainzer Vertreter eine Rolle spielt und als erster Herausgeber der Chronik des Regino von Prüm bekannt ist. Aus dem vornehmsten Teile der Geistlichkeit, dem Domkapitel, ist damals keiner zu Luther übergegangen, wenn auch mancher im Geheimen für den kühnen Mönch Sympathie gehabt hat; aber es war klar, daß, wenn er sein Kirchenideal durchsetzen würde, es mit den Pfründen und Sinekuren für den Adel vorbei sein werde, und diese Aussicht hat wie überall so auch in Mainz die höhere Geistlichkeit zu Gegnern des Reformators gemacht. Dafür aber finden wir unter den Stiftsvikaren sowie den Pfarre und Altaristen der Stadt einige auf Luthers Seite stehend. Derjenige nun, welchem die Führerschaft in diesem evangelischen Krei zuzusprechen ist, war Kaspar Hedio, der Baseler Theolog den Capito bei seiner Berufung in den Rat Albrechts zu seinem Nachfolger auf dem Predigtstuhl im Dome vorgeschlag hatte. Er hat gleich seinem Vorgänger lutherisch gepredig und da er ein milder und vorsichtiger Mann war, der nic am Niederreißen, sondern am Aufbauen seine Freude hatt sind ihm Konflikte zunächst so ziemlich erspart geblieben. N mit den mönchischen Predigern, die auf die ketzerischen Regungen des Volkes ein wachsames Auge hatten und die Anziehungskraft der Predigten des Dompfarrers und des Dompredigers bald bemerkten, gab es ab und zu einen kleinen Strau Wir sind über Hedios Predigttätigkeit fast nur durch die Brie unterrichtet, die er an seine Freunde, besonders an Zwing

jeschrieben hat. Im übrigen aber besitzen wir weder eine Pre-
ligt noch irgend eine Schrift von ihm aus der Zeit seiner
Mainzer Wirksamkeit, und ebensowenig etwas dergleichen aus
er Feder von Stumpf und Capito. So können wir leider
ie Art der Kost nicht feststellen, die sie ihren Mainzer Zu-
hrern geboten haben.

Wohl aber sehen wir die Wirkung ihrer Predigten. Es
urf behauptet werden, daß die Bevölkerung der Stadt
Mainz zum guten Teil sich auf die Seite Luthers ge-
ellt hat. Zum ersten Male zeigte sich das deutlich im No-
mber 1520 bei der Anwesenheit Aleanders. Dieser wollte,
ie er es in Löwen und Köln bereits getan hatte, auch in
Mainz die Lutherbücher verbrennen, und der Erzbischof konnte
m nicht widersprechen, wie sehr auch er und seine Umgebung
n Nuntius warnten. Die Universität und die Stadtbevöl-
rung wurden zu dem feierlichen Akte eingeladen. Zuerst
llte im Dome ein Gottesdienst stattfinden und dann auf dem
ahen Markte die Verbrennung vor sich gehen. Der Nuntius
erkte bald, daß er mit einer starken Gegnerschaft zu rechnen
abe. An seiner Wohnung wurden Spottverse und -bilder
ngeschlagen, in denen er als getaufter Jude verhöhnt und als
Rhinozeros, als Storch — wegen seines gespreizten Ganges
– und mit Eselsohren abgebildet wurde. Im Dome aber
urde er von der Menge hin- und hergestoßen, und der von
m bestellte Prediger Johann Burkard, ein übel berüchtigter
Dominikaner, wagte angesichts der drohenden Haltung der Ver-
ammelten nicht, die Kanzel zu besteigen, sondern hielt, bleich
or Angst, vom Altare aus eine Ansprache, die unter diesen
Umständen wohl anders gelautet haben wird, als er es sich vorge-
ommen hatte. Aber es sollte noch schlimmer kommen. Auf dem
Marktplatz war der Holzstoß aufgeschichtet, der Henker sprang
inauf und rief laut in das umstehende Volk hinein, ob denn
er Mann, dessen Bücher er da verbrennen sollte, nach Recht
nd Gesetz verurteilt sei; und als man ihm zurief, das sei
nicht geschehen, stieg er gelassen herab und weigerte sich, die
Verbrennung zu vollziehen. Aleander aber wurde mit Schmutz

beworfen und wäre gesteinigt worden, wenn ihn nicht die Troß-buben des Domkapitulars Hartmann von Kirchberg rasch in Sicherheit gebracht hätten. Wütend beschwerte er sich be Albrecht und erreichte, daß am anderen Tage durch einen To tengräber die Bücher verbrannt wurden; aber nur die Markt weiber sahen zu, und viele behaupteten hinterher, es seien nicht Luthers Schriften, sondern solche katholischer Autoren gewesen.

Eine ganze Anzahl von Flugschriften trug die Kunde von dieser Verbrennung in alle Welt. Eine derselben ruft Ale ander zu: Was willst du erst von den anderen erwarten, wenn schon ein Henker so unerschrocken, fest, mutig und frei wagt gegen deine und des römischen Bischofs blutdürstige Grausamkei aufzutreten? [15]) Aber auch in Mainz selbst wuchs die Sympathi für Luther. Hat sich doch der Dominikanerkonvent geweigert jenen Prediger Burkard weiter im Kloster zu dulden, weil man fürchtete, die Almosen des Volkes zu verlieren und der Rach Ulrichs von Hutten zu verfallen. Und als der Franziskane Daniel entsprechend dem von Aleander allen Pfarreien und Klöstern zugestellten Befehl gegen Luther predigte, fand man auc an seiner Kirche ein Pamphlet gegen ihn angeschlagen. Ein be sonderer Herd aber für die ketzerische Bewegung war die Zunf der Meistersinger, die zu den alljährlich in der Kirche auf geführten Vorstellungen antiklerikale Themata wählte. So wurd z. B. im Jahre 1521 aufgeführt das Spiel vom Sturm de Pfaffen zu Erfürt und das Spiel von einem Dompfaffen un der schönen Eselin. So wenig also hatte das Wormser Edil in Mainz Eindruck gemacht, daß man unter den Augen de Erzbischofs es wagte, den Klerus zu verspotten.

Auch der Drucker Johann Schöffer scheint zu den Mainzer lutherischen Kreis gehört zu haben. Nachdem er, w bereits erwähnt, im Jahre 1520 wegen des Verlags von Hutten Dialog Inspicientes, in welchem der Legat Cajatan verspott war, verhaftet gewesen, hat er von Huttens Schriften zwar n noch die Neuauflagen der über das Guajak-Holz mit deutlich Angabe seiner Firma gedruckt. In der Tat aber ist er no



wie vor Huttens Verleger geblieben, und die Drucke mit der Ortsangabe Ebernburg sind in Wahrheit aus seiner Offizin hervorgegangen. Auch die Intimatio Erphurdiana, ein lutherfreundliches Plakat vom Mai 1521, das sich gegen Eck und die von ihm verbreitete Bulle richtete, hat Schöffer gedruckt. Ob er sich auch mit der kleineren Flugschriftenliteratur abgab, ist nicht zu sagen. Daß die massenhaft auf den Markt geworfenen Flugschriften auch von den Mainzer Evangelischen gelesen worden, ist selbverständlich und überdies bezeugt durch einen Fund, den man im Jahre 1863 gemacht hat. Als damals das Dach der Heiligen Geist-Kirche repariert wurde, fand man, zwischen den Sparren wohlversteckt, ein ganzes Packet solcher Schriften, Spottholzschnitte, Lutherschriften und evangelische Lieder. Es ist offenbar von einem Insassen des Heiligen Geist-Spitals dort versteckt worden, als die Verfolgung begann. Das geschah aber nicht vor dem Jahre 1523. Bis dahin sind die erzbischöflichen Behörden zwar auf eingegangene Denunziationen hin gegen die evangelischen Regungen in Erfurt und Frankfurt eingeschritten, aber die Mainzer Evangelischen ließ man in Ruhe. Albrecht wollte von Verfolgungen nichts wissen, und Capito und seine evangelisch gerichteten Kollegen hielten ihre schützende Hand über die Glaubensgenossen.

V.

Obwohl Albrecht, seit Ende des Jahres 1522, wie bereits erwähnt, verärgert durch seinen Hereinfall anläßlich des Sickingenschen Zuges, seine kirchenpolitische Stellung zu revidieren begann, wollte er doch Capito, der ihm unentbehrlich geworden war, nicht missen und hat ihn dreimal zur Rückkehr von Straßburg aufgefordert; jedoch vergebens. Und sein Verhalten in der ersten Hälfte des Jahres 1523 macht ganz den Eindruck, daß er nur schwer und zögernd der katholischen Partei im Reiche sich genähert hat. Das Mandat des Reichsregiments vom 6. März, das die evangelische Predigt verbot[16]), hat er erst im

September für Mainz veröffentlicht. Es forderte altkirchliche Predigt, Überwachung des Buchdrucks, Auslieferung ketzerischer Schriften und Verhaftung widerspenstiger Prediger. Jetzt sahen die Mainzer Evangelischen, daß auch ihnen Gefahr drohe, und sie mußten diese umsomehr fürchten, als sie hörten, daß ihr Kurfürst im Herbst des Jahres mit Herzog Georg von Sachsen und anderen niederdeutschen Luthergegnern in Helmstedt ein Bündnis zur Unterdrückung der neuen Lehre geschlossen habe. Dieser erste Organisationsversuch der katholischen Reaktion hat zwar keinen Fortgang genommen. Mehr aber versprach das Regensburger Bündnis von 1524, das der Legat Campegio zustande brachte, um den bevorstehenden, für Rom gefahrdrohenden Reichstag lahmzulegen. Seine Mitglieder verpflichteten sich auf den Vollzug des Wormser Edikts in ihren Gebieten und suchten durch das Versprechen der Reformierung ihres Klerus die offiziellen deutschen Gravamina und ihre Erörterung in der Reichsversammlung überflüssig zu machen. Mit seinem Beitritt zu diesem katholischen Bunde verzichtete auch Albrecht auf eine reichsrechtliche Erledigung der Religionsfrage und stellte sich auf die Seite derer, die im einseitigen Anschluß an Rom und, was in diesem Augenblick dasselbe war, an den Kaiser das Heil sahen.

So wurden die Jahre 1523 und 1524 Jahre voll schwerer Sorge für die Evangelischen in Mainz. Hatte man sie bisher in Ruhe gelassen und ihnen nur im Stillen gegrollt, so begannen jetzt die Anfeindungen. Sie richteten sich in erster Linie gegen Hedio. Libelle wurden gegen ihn angeschlagen, und von den Kanzeln herab zogen die Gegner über ihn los. Auch an kleinlichen Schikanen, die an moderne konfessionelle Häkeleien erinnern, fehlte es nicht: er konnte keine Wohnung bekommen und hat in der kurzen Zeit nicht weniger als sechsmal sein Quartier wechseln müssen. Trotzdem gedachte er auszuhalten und hat sich gegen alle Angriffe scharf gewehrt. Aber bald sah er, daß er über kurz oder lang der Gewalt werde weichen müssen. Im Frühjahr 1523 war das Domkapitel gegen die Stadt Bingen vorgegangen, wo der bereits ge-

nannte ehemalige Mainzer Dozent Melchior Ambach als Pfarrer das Luthertum eingeführt hatte, und im Herbst wurde die Stadt Miltenberg durch die erzbischöfliche Regierung militärisch besetzt, wo D. Johannes Drach aus Karlstadt ein Jahr lang evangelisch gepredigt hatte. Die Altaristen waren us Furcht vor der antiklerikal gewordenen Bürgerschaft aus er Stadt geflohen und hatten sie in den Verdacht aufrühreischer Gesinnung gebracht. Gegen Drach wurde der Prozeß öffnet, und die Akten — übrigens die einzigen, die wir von rozessen gegen evangelische Geistliche des Mainzer Sprengels iben — zeigen, daß die Richter eine weit verzweigte und ohl organisierte lutherische Propaganda vermuteten, der sie ıf die Spur kommen wollten.[17]) Luther schrieb einen Trostief an die Miltenberger.[18]) Er übersandte ihn auch dem rzbischof, den er für schuldlos hielt; etliche Wölfe und Löen an seinem Hofe, so meint er, hätten sich diese Vernichtung ner evangelischen Gemeinde zuschulden kommen lassen.

Hedio aber wartete nicht ab, bis man auch ihm den Proß machte, sondern folgte einem Ruf als Domprediger nach Straßburg und verließ im November 1523 Mainz. Damit hlte den Evangelischen für die kommende schwere Zeit der ührer; denn der Dompfarrer Stumpf, genannt Eberbach, war n ängstliches Männchen. Noch hatten ja in der Stadt selbst ine Ketzerprozesse stattgefunden, und die Abgeordneten des Rainzer Klerus mußten sich bei einer Zusammenkunft mit denen es Kölner und Trierer im Oktober vorwerfen lassen, daß in Rainz ungehindert evangelisch gepredigt, gelehrt und gedruckt erde, ohne das widerlegen zu können.[19]) Aber im Jahre 524 wurde das anders. Zwei Lutheraner, der Magister Jakob amerlander, ein Mitglied der Universität, und der Binger farrer Magister Melchior Ambach wurden verhaftet und ıußten, durch die Haft mürbe gemacht, in einer Urfehde den euen Glauben abschwören. Immerhin ist zu konstatieren, daß llbrecht und seine Regierung zu grausamer Verfolgung der vangelischen, wie sie in anderen Territorien beliebt wurde, eine Neigung zeigten. Verhaftungen aber sind noch eine ganze

Reihe vorgenommen worden. Wenn wir auch die Namen d davon Betroffenen nicht kennen, so wird uns die Tatsache dur zwei literarische Zeugnisse bestätigt. Das eine ist ein Sen brief Hedios an die Mainzer Evangelischen vom Septemb 1524. Er predigt darin den Gehorsam gegen die Obrigk in weltlichen, aber nicht in geistlichen Dingen und sieht in d jetzigen Verfolgung ein Anzeigen, daß „Pharao ins Meer will d. h. daß das römische System bald zu Ende geht.[20]) Ei ebenso feurige Hoffnung auf den bevorstehenden gänzlichen U schwung der Verhältnisse atmet der Trostbrief der Wor ser Evangelischen an ihre Mainzer Glaubensgenossen, ei Schrift voll von scharfen Anklagen gegen den in Üppigkeit u Laster versunkenen Klerus, welche die gefangenen Priester z Standhaftigkeit ermahnt. Und würd der Erdboden underga so sollt ihr euch nit grausen lan! ruft sie ihnen zu.[21]) I Veränderung aller Dinge, die hier als glühende Erwartu ausgesprochen wird, begegnet uns auch sonst in evangelisch Kreisen gegen das Ende des Jahres 1524. Was Wund daß die verfolgten Anhänger Luthers, als im nächsten Frü jahr die soziale Revolution aufflammte, eben darin den Anfa des Umschwunges sahen und vielfach mit den Bauern und d städtischen Proletariat gemeinsame Sache machten. Luther sel hat weder mit der Ritter- noch mit der Bauernerhebung sei religiöse Sache verquicken wollen. Aber zur reinlichen Scheidu zwischen Geistlichem und Weltlichem waren seine Anhänger ni reif — sie sind's ja zum Teil bis auf den heutigen Tag n nicht. Auch die Evangelischen in Mainz haben ihre Sa mit der Politik identifiziert und sind daran völlig zugrun gegangen.

VI.

An drei Stellen brach im Mainzischen im Mai 1525 d Aufstand los: in der Miltenberger Gegend, in der Sta Mainz selbst und im Rheingau. Und immer fordern d

Aufständischen Freiheit der Pfarrwahl und der evangelischen Predigt — das entsprach ja den allgemeinen Artikeln der Bauernschaft —, weiter aber, und das ist für die Bewegung im Mainzischen charakteristisch, Freilassung der gefangenen Prediger. Die Forderung freier Pfarrwahl für die Mainzer Kirchen bedeutete hier, auch wenn man weiß, daß es nicht bloß, wie Cochläus[22]) schreibt, die lutherischen Gesellen waren, die sich auf dem Dietmarkt zusammenrotteten, nichts anderes als den Wunsch, die Stellen mit evangelischen Predigern zu besetzen. Ob die siegenden Empörer dazu den Versuch gemacht haben, ist nicht bekannt, wohl aber, daß vier in den Stadttürmen liegende Prediger auf Grund der Zugeständnisse, die Domkapitel und Statthalter im Namen des abwesenden Erzbischofs der Bürgerschaft machen mußten, freigelassen wurden. Einer von ihnen, Johannes Bernhardi, Pfarrer von Algesheim, ging nach Frankfurt und hat hier im Verein mit Dionysius Melander das evangelische Kirchenwesen eingerichtet. Was den Rheingau besonders angeht, so hatte hier Kaspar Hedio im letzten Sommer seiner Mainzer Wirksamkeit auf geschehene Aufforderung hin auf der Wachholderheide bei Erbach am Tage der großen Prozession gepredigt und dabei auch die Frage des Zehntens gestreift. Im Jahre 1524 hatte er dann zwei im Straßburger Münster über dieses Thema gehaltene Predigten nebst einem Sendbrief an die Rheingauer im Druck ausgehen lassen, die ohne Zweifel einen gewissen Einfluß auf die dortige Erhebung hatten. Den Zehnten an die höhere Geistlichkeit, so war darin zu lesen, sollten sie nur unter Protest geben, aber nicht mit Gewalt ihn abzustellen versuchen, und vor allem selber auf die Suche nach tüchtigen Predigern gehen, wenn ihnen die geistliche Obrigkeit solche nicht schickte.[23]) Die Versorgung der Gemeinden mit Pfarrern und deren Schutz vor Gewaltigung stellten dann auch die Rheingauer an die Spitze ihrer Artikel. Die Stadt Bingen aber verlangte, daß man ihrem vertriebenen Pfarrer Melchior Ambach die Rückkehr gestatten solle.

Wir sehen also: überall traten die Aufständischen für die evangelischen Forderungen ein, oder umgekehrt: die evangelisch

Gerichteten haben sich den Aufständischen angeschlossen
durch sie ihre Wünsche durchsetzen zu können geglaubt.
aber zeigte sich, daß diese Hoffnung trog. Die Siege
schwäbischen Bundes über die Bauern im Südwesten un
Niederwerfung des Thüringer Aufstandes durch die Sch
bei Frankenhausen gaben der Mainzer Regierung Mut
Energie zurück und machten die triumphierenden Rebellen
zagt. Es kam zur Unterwerfung und zur Kassierung de
zwungenen Verträge, die Rädelsführer wurden am Lebe
straft, im übrigen aber das anderwärts übliche Blutbad
mieden, und in die neuen Ordnungen, die in der Folge
brecht den einzelnen Städten seines Landes und dem R
gau gab, wurde neben anderen Freiheitsbeschränkungen ein P
aufgenommen, der die Existenz des Luthertums und das
derauftreten evangelischer Prediger unmöglich machen m
Denn Luthertum galt jetzt schlechthin als Aufruhr, und
die Beamten seither sich wenig um das Aufspüren und
nunzieren evangelischer Prediger und Gemeinden geküm
hatten: jetzt mußten sie es aus politischen Gründen tun.
man auch die Führer der Evangelischen in Mainz als
schuldig an dem Aufstand ansah, beweist die Verhaftung
Dompfarrers Johannes Stumpf, des Domvikars And
Meier und des Vikars an Liebfrau Peter Nödigk.
Domkapitel war für ihre Verweisung aus dem Erzstift
Regierung aber ließ sie, da wohl eine Beteiligung an
Aufstand nicht nachweisbar war und die Gefangenen unte
Räten einige Gönner hatten, ohne weiteres oder doch nu
Grund der Zusage, vom Luthertum abzustehen, frei. Ja
bach behielt sogar die Dompfarrei und seine Professur
gefochten bis zu seinem Tode. Nach außen galt er immer
als Lutheraner, und so finden wir ihn denn auch bei der G
dung der Marburger Universität auf der Vorschlagsliste fü
theologische Fakultät. Aber in Mainz ist er nicht mehr
vorgetreten und erscheint als ein gebrochener Mann, der
und Brot für seine Überzeugung dranzugeben nicht fähig
Wie auf ihn, so wird man auch auf die anderen Luthe

ein wachsames Auge gehabt haben. Die Zunft der Meistersinger aber wurde, da sie auch weiterhin im Verdacht lutherischer Tendenzen blieb, schließlich im Jahre 1535 aufgehoben.

Eine ganz eigentümliche Haltung nahm Erzbischof Albrecht v. Mainz während der Bauernerhebung ein. Er hat zwar nicht, wie man ihm vorwarf, auf Seiten der Bauern gestanden, so wenig wie früher auf Seiten der Ritter. Aber ohne Zweifel hat er in den Wirren der Revolution eine Zeitlang mit dem Gedanken einer Säkularisierung seines Erzstiftes und dem Plan einer Heirat gespielt. Das beweist der dazu aufmunternde Brief, den ihm Luther im Anfang Juni des Jahres 1525 auf Veranlassung eines der magdeburgischen Räte geschrieben hat.[24]). Was den haltlosen Kirchenfürsten bewog, diesen Plan nicht weiter zu verfolgen, war nicht, wie die Sage will, das Zureden seiner Maitresse Ursula Redinger, die sich auf den legitimen Platz neben ihm doch keine Hoffnung hätte machen dürfen, sondern die rasche Veränderung der politischen Lage, die ihn zu engerem Anschluß an die Reaktionspartei zwang. Er beeilte sich, den Papst seiner gänzlichen Ergebenheit zu versichern und trat dem Dessauer Bündnis bei, dessen Seele Herzog Georg von Sachsen war. Die einzig mögliche Rettung aus den Wirren der Revolution und der Ketzerei sahen die Verbündeten in der Rückkehr des Kaisers, den sie um rasches Kommen und gewaltsames Einschreiten gegen die deutschen Lutheraner durch eine Gesandtschaft ersuchten. Die gleiche Bitte wollten auch die in Mainz versammelten Abgeordneten der Domkapitel der zur Erzdiözese gehörigen Bistümer dem Monarchen vortragen, aber ihre Gesandtschaft kam nicht zustande. Doch zeigt der Versuch, daß sie den Bischöfen, ohne deren Vorwissen sie tagten, nicht viel zutrauten. Luthers Schrift gegen den sog. Mainzischen Ratschlag wurde vom kursächsischen Hofe unterdrückt und ist nur in einem Bruchstück auf uns gekommen.[25]) Sie wollte verhindern, daß weitere geistliche Körperschaften in Deutschland sich an der Gesandtschaft der Mainzer beteiligten. Da diese selbst, anscheinend an der Interesselosigkeit der meisten Kapitel, scheiterte, die das nötige Geld nicht einsandten, war

Luthers Eingreifen ja auch überflüssig geworden. Doch ha die Nachricht von der Absicht der Mainzer in ganzen evangelische Deutschland einen Sturm der Entrüstung erregt, der sich besonders gegen den Domdekan Lorenz Truchseß von Pommersfelden[26]) richtete. In ihm haben wir die Seele der Mainzer Gegenreformation zu sehen.

VII.

Er hat auch dafür gesorgt, daß in der Stadt Mainz selbst keine evangelische Regung mehr aufkam. Sein Werk ist die Berufung des altgläubigen Friedrich Nausea, des spätere Wiener Bischofs, zum Domprediger, und er hat Leute wie de Polemiker Johannes Cochläus begünstigt. Mit Nausea b ginnt die Reihe der Prediger, die das Volk beim alten Glaub zu erhalten suchten und sich dabei redlich Mühe gaben. Neb ihm sind zu nennen Stumpfs Nachfolger in der Dompfarr Michael Helding, der Domprediger Johannes Menzing und der Franziskaner Johannes Wild.

Wenn durch diese Männer im Volke eine allmähli Besserung zugunsten des Katholizismus angebahnt wurde, trat ein solcher Umschwung in den höheren Kreisen vorläu noch nicht ein. Vor allem hat Albrecht selbst noch beinahe e Jahrzehnt lang großen Wert auf gute Beziehungen zu Witte berg gelegt und war zu Vermittlungsversuchen stets bereit. E als er politisch mit Kursachsen wegen Erfurt zerfiel, trat definitiv auf die Seite der Todfeinde des Protestantismus u half im Jahre 1538 die katholische Liga gründen; von die Zeit an hört auch Luthers Schonung auf und er findet nur ne Worte der schärfsten Kritik gegen den Mainzer, der ihn solan genarrt und „den Baum auf beiden Schultern getragen" hal

Aber weder Albrecht noch seine nächsten Nachfolger konnt verhindern, daß im Domkapitel und in den obersten Hofstell Protestanten waren. Denn die auswärtigen Adelsfamilien, d auf diese Stellen Anspruch hatten, waren zum großen T

evangelisch geworden. So klagt denn noch im Jahre 1581 ein katholischer Schriftsteller nach einem Besuche in Mainz: „Am Steuerruder sitzt hier ein katholischer Fürst, aber es führt das Ruder ein häretischer Untertan . . . Im Munde, in der Kirche und in der Öffentlichkeit ist Bonifatius zu finden, aber nur ein schön gemalter Bonifatius; bei Tische dagegen, im Privatgemach und im Rate herrscht Luther, und zwar ein Luther von gefährlicher Geschäftigkeit . . . . Am ganzen Hofe sind, mag man auf die Tafel blicken oder in die Gemächer eindringen, die Ketzer so zahlreich, daß man mehr Verächter als Hörer der Messe findet. Es wäre zu viel, wenn diese Pest der Tafeln und der Gemächer sich auch auf den Kanzeln zeigte: sie grassiert am Tor, in der Küche und bei den Edelknaben, die von unseren Vorfahren an den Hof als an eine Schule der Religion gebracht zu werden pflegten. Jetzt aber ist alles auf den Kopf gestellt: die Pagen werden hier nicht in die reine Religion eingeführt, sie lassen sich vielmehr bei ihrem Eintritt in den Hofdienst die schriftliche Versicherung geben, daß man sie damit verschont. So kommt's, daß Knaben das ketzerische Gift, das sie kaum mit den äußersten Lippen berührt haben, mit vollen Backen von sich geben; welche noch keinen Begriff von der priesterlichen Würde haben, die Majestät des Priesters zu lästern wagen[27])".

Der Erzbischof, dessen Hof hier als häretisch verseucht geschildert wird, Daniel Brendel von Homburg, hat durch die im Jahre 1561 erfolgte Berufung der Jesuiten einen Mittelpunkt für die Gegenreformation in Mainz geschaffen. Imponierend durch unermüdliche Arbeit und strenge Lebensführung haben die Jünger Loyolas, von der Geistlichkeit zwar vielfach angefeindet, aber begünstigt durch den Erzbischof, seinen Generalvikar und den Weihbischof, in der Stadt und der Umgegend durch Predigt und Seelsorge sowie durch erfolgreichen Unterricht der alten Kirche das verlorene Vertrauen wieder zu gewinnen verstanden und zahlreiche Übertritte, die Auslieferung ketzerischer Bücher ꝛc. erzielt. Aus den Veröffentlichungen des Ordens gewinnen wir auch zahlenmäßige Angaben über die

Verbreitung des Protestantismus in Mainz gegen En Reformationsjahrhunderts. Auch wenn man in Betrach daß in den Übertrittszahlen anfangs einzelne, später zal Auswärtige einbegriffen sein mögen, so zeigen diese A doch, daß eine ganz respektable Schar Evangelischer r der Stadt lebte. Es konvertierten z. B. in den Jahren 16, 1592 26, 1601 113, 1605 139 Protestanten[28]). wird also annehmen dürfen, daß zu Anfang des 17. Jahrhu die letzten Ausläufer der lutherischen Bewegung der Reform zeit in der Stadt Mainz verschwunden sind. Das evan Kirchenwesen, welches Gustav Adolf im Jahre 1632 do richtete, war nur von kurzer Dauer. Eine evangelisc meinde konnte sich erst wieder zu Anfang des 19. Jahrhu in Mainz bilden, die heute ein volles Drittel der Ein umfaßt.

Die Väter dieser neuen evangelischen Gemeinde und Glieder haben kaum gewußt, daß in dem goldnen Main sich von jeher als sanctae Romanae ecclesiae speciali filia bezeichnete, schon einmal evangelisches Leben pulsiert ja daß sogar von der Dom-Kanzel herab evangelisch ge worden war. Heute wissen wir, wie stark diese lut Strömung in der rheinischen Bischofsstadt zu Begin Reformationszeit gewesen ist und auf wie große Sym in der Bürgerschaft Erzbischof Albrecht hätte rechnen wenn er etwa, wie später sein Kölner Kollege, den off Übertritt zum Evangelium vollzogen hätte. Daß er da Mut nicht fand und so die Mainzer evangelische Be dem Untergang weihte, mögen wir bedauern. Aber unve soll ihm doch bleiben, daß er durch seine anfängliche H unter dem Einflusse Capitos die Einwurzelung des Protes mus in weiten Gebieten Deutschlands ermöglicht hat.

Anmerkungen.

1. Die Darstellung beruht auf einem vor dem Erscheinen meines ...ches „Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter. ...ainz 1907. In Kommission bei H. Quasthoff" gehaltenen Vortrage. ...ir Einzelnachweise und Belege verweise ich auf dieses Buch sowie auf . Kalkoff, W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz. ...uellen und Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation. ...erlin 1907, Trowitzsch & Sohn.

2. H. Lämmer, Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam ...eculi XVI. illustrantia, 412 ff.

3. Ztschr. f. Kirchengeschichte 20 (1900), 330 ff.

4. A. Schulte, Die Fugger in Rom, 1, 93 ff.

5. Luthers Briefwechsel, her. v. E. L. Enders, 1, 113 ff.

6. J. May, Der Kurfürst, Kardinal und Erzbischof Albrecht II. von ...ainz und Magdeburg . . . . und seine Zeit, 1, Beil. XX.

7. Ebenda Beil. XXXI.

8. Enders 2, 307 ff.

9. Ebenda 336 ff.

10. Luthers Werke, Weimarer Ausg., X, 2. 93 ff.

11. Luthers Werke, Erlanger Ausg., 53, 95 ff.

12. Enders 3, 265 ff.

13. Ztschr. f. Kirchengesch., 23 (1903), 265 ff.

14. F. Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) ...s Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (Erl. u. Erg. zu Janssen, ...l. Pastor, IV, 3) 7. 40.

15. Hutteni, Ulr., opp. ed. Böcking, 3, 460 ff.

16. Deutsche Reichstagsakten, jüng. Reihe, 3, 447 ff.

17. Beitr. z. Bayr. Kirchengeschichte 9 (1903), 193 ff.

18. Luthers Werke, Weimarer Ausg., 15, 54 ff.

19. Geschichtsbl. f. d. mittelrhein. Bistümer 1 (1883), 35 ff.

20. Aus Joh. Ökolampadius, In die erst epistel d. S. Joannis ...s Euangelisten ettliche Christenlich predig rc., verdeutscht von Hedio, ...rich 1524, wieder abgedruckt bei Herrmann, Die evang. Bewegung ... Mainz, 238 ff.

21. H. Haupt, Beitr. z. Reformationsgeschichte der Stadt Worms. ...ei Flugschriften aus den Jahren 1523 und 1524. Gießen 1897.

22. Wider die Reubischen vnd Mordischen rotten der Bawren ꝛc., Köln 1525, s. E. 2 b f.

23. Der Sendbrief ist von F. Otto wieder abgedruckt in Annal. d. Ver. f. Nassauische Altertumsk. u. Geschichtsf. 17 (1882), 16 ff.

24. Luthers Werke, Erlanger Ausg., 53, 312.

25. Luthers Werke, Weimarer Ausg., 19, 253 ff.

26. J. B. Kissling, Lorenz Truchseß von Pommersfelden, Domdechant von Mainz. Ein Zeit- nnd Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung. Diss. Mainz 1906 (S.-A. aus Katholik 1906. I.)

27. Aus Robert Turner, Sermo panegyricus de triumpho quo Bavariae dux Ernestus etc. etc. fuit inauguratus episcopus Leodius, mitgeteilt bei G. Chr. Joannis, Res Moguntiacae, 1, 824 ff.

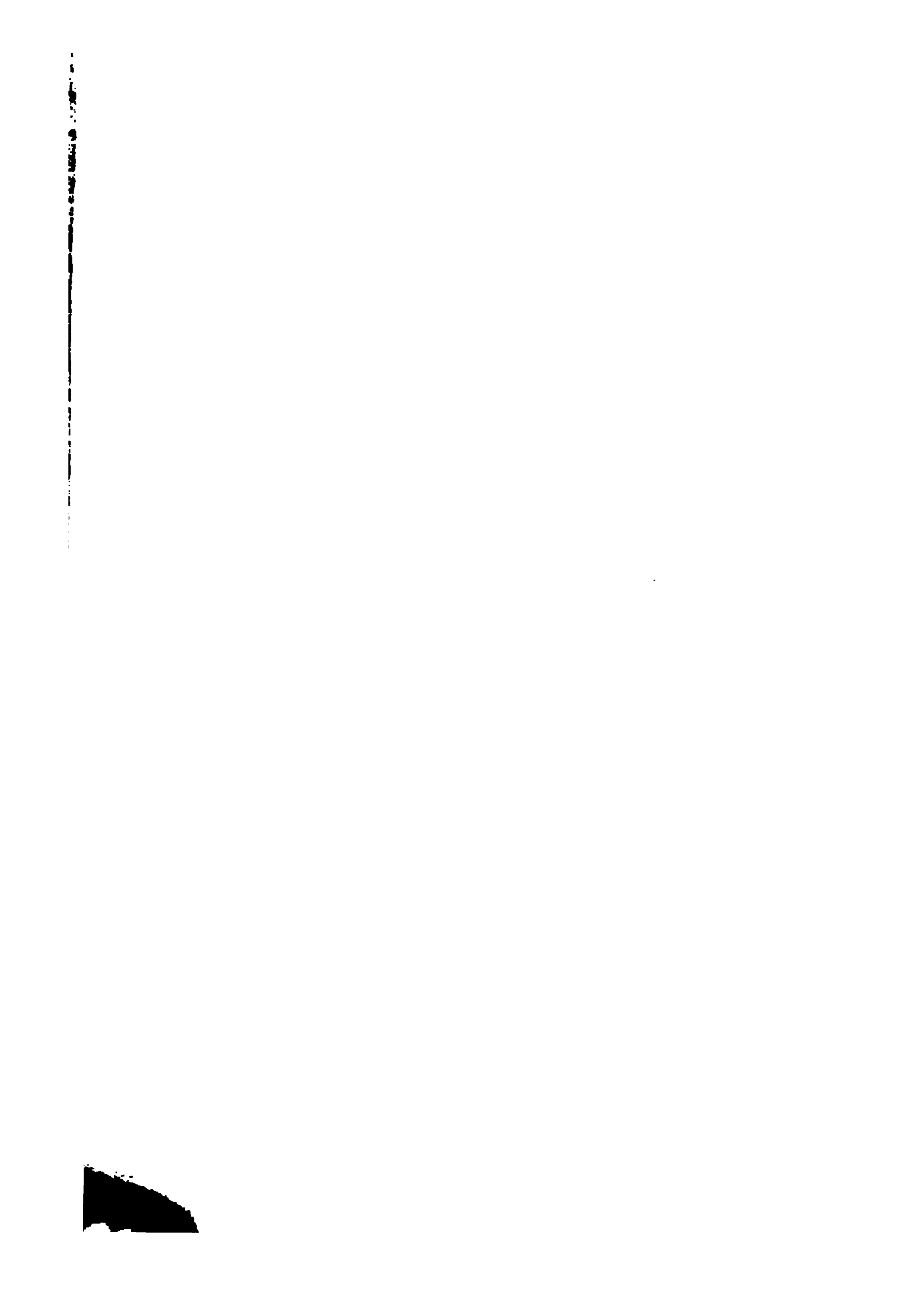
28. Aus Annuae litterae soc. Jesu, mittgeteilt bei J. Schmidt, Die kath. Restauration in d. ehemal. Kurmainz. Herrsch. Königstein u. Rieneck, 11 (Erl. u. Erg. zu Janssen, ed. Pastor, III.. 1).

Paul Sarpi († 1623)

ein Vorkämpfer des religiösen, ein Bekämpfer des politischen Katholizismus

Von

D. Karl Benrath
Professor der Theologie in Königsberg



Der Kampf der europäischen Staaten um ihre Selbständig-
t gegenüber den Ansprüchen der römischen Kirche hat im Mittel-
er begonnen, wurde in den Jahrhunderten seit der Reformation
:tgesetzt und ist auch heutzutage noch nicht an seinem Ab-
luſſe angelangt. Wo die römische Kirche sich stark genug
)lte, ihre Ansprüche geltend zu machen, ist latent oder offen
r Konflikt eingetreten, und je nach der Widerstandsfähigkeit
r Staaten hat zwar die Kurie vorläufig auf das Eine oder
ıdre verzichtet, aber ein offenes Eingeständnis von ihrer Seite,
ß man dauernd zurückziehe, ist nie die Folge gewesen.

Unter den offenen Konflikten derart ist der Streit, in
elchem zu Anfang des 17. Jahrhunderts, zur Zeit Papst
auls V., der venetianische Staat und die römische Kurie ihre
räfte gemessen haben, wohl der bedeutsamste gewesen. Geht
ıan doch da beiderseits bis zu den äußersten Mitteln vor:
ie Kurie holt aus der Rüstkammer des Mittelalters sogar das
eit Jahrhunderten, selbst angesichts der Reformation im 16.
Jahrhundert nicht mehr verwendete Werkzeug eines allgemeinen
Interdikts hervor — freilich um zu erfahren, daß dieses Werk-
zeug stumpf geworden ist und bei der seitens des venetianischen
Staates klug und energisch geleiteten Verteidigung nicht zur
Geltung kommen kann. Und der Staat unterbindet, soweit
hm möglich, der römischen Kurie jeden Einfluß und treibt die
offen für sie eintretenden Einzelpersonen, ja die unbotmäßigen
irchlichen Orden als solche aus dem Lande. Dabei handelt
s sich allerdings um zwei für den venetianischen und für jeden
uf seine Selbständigkeit bedachten Staat wichtige Fragen;
rstens: sollen Verbrecher, wenn sie geistlichen Standes sind,
er Gerichtsbarkeit des Staates durch die kirchliche Behörde
ıtzogen werden dürfen? und zweitens: soll die alte Ordnung

ungestraft verletzt und aufgehoben werden, nach welcher b jeder Niederlassung von Orden oder Besitzergreifung von Gru stücken durch solche oder durch kirchliche Gemeinschaften irge einer Art die Genehmigung der Obrigkeit eingeholt werden mu

Auf die Einzelheiten des Kampfes, der im Jahre 16 seinen Höhepunkt und durch die Vermittlung des französisch Königs Heinrichs IV. seine Beilegung fand, soll hier nicht ei gegangen, sondern nur das Ergebnis ins Auge gefaßt werd Zweifellos hatte die Kurie den kürzeren gezogen. Was d erste der obigen Forderungen angeht, so hat der venetianis Staat nach dem Konflikt wie vorher die Übertreter seiner G setze, auch wenn sie dem geistlichen oder dem Ordensstande a gehörten, vor sein Gericht gezogen und bestraft. So wur z. B. im Oktober 1609 der Abt Marc' Antonio Cornaro a dem Bereiche der Republik verbannt, welcher in Venedig a hellen Tage die Gondel eines Kaufmanns hatte ergreifen, d Kaufmann ins Wasser werfen und dessen Frau, die schon sei Geliebte gewesen war, hatte rauben lassen; und im Dezemb desselben Jahres wurde ein Priester aus der Mark, der fi Diebstahl und sogar Straßenraub hatte zuschulden komm lassen, ergriffen und hingerichtet. Was aber die zweite Fra betrifft, so hat der venetianische Staat auch betreffs der A siedlung von neuen Orden und Übergang von Besitz in die to Hand sein Recht gewahrt, und während er im allgemeinen de ausgewiesenen Orden nach dem Friedensschlusse die Rückeh gestattete, hat er dieselbe dem Jesuitenorden dauernd verweigert Leider hat freilich bei dem Friedensschlusse selber der Sena auf Drängen des französischen Königs und des von Paris a als Vermittler geschickten Kardinals Joyeuse sich zu ein Komödie bequemt, sofern er die beiden Delinquenten geistliche Standes, auf deren Verurteilung hin der Streit mit Paul V. ausgebrochen war, doch nicht selber abstrafte, sondern de französischen Könige überlieferte — der dann nichts Eiligere zu tun hatte, als sie dem Papste zu übergeben und so de Schein hervorzurufen, als sei doch dieser allein als der Richter der Geistlichen anerkannt worden.

Die schwierigen kirchenrechtlichen und praktischen Fragen, welche dieser Konflikt mit der Kurie dem venetianischen Senate zur Lösung vorlegte, sind von dem Manne bearbeitet und erfolgreich gelöst worden, dessen Namen die Überschrift wiedergibt. Frà Paolo Sarpi, in Venedig 1552 geboren und Mitglied des Servitenordens, war in jenen Zeiten des Kampfes und weiterhin der Konsultor, also der amtliche Berater des Senates in allen kirchenrechtlichen Dingen, und wie dies heute noch seine auf die Streitfragen bezüglichen gedruckt vorliegenden Schriften und dazu auch die zahllosen handschriftlich im venetianischen Archiv aufbewahrten Gutachten dartun, hat er mit meisterhafter Kenntnis, Umsicht und Klarheit den Senat im Kampfe beraten. Daß er sich dadurch den Haß der römischen Kurie und all ihrer Anhänger zuzog, war nicht zu verwundern, und wie diese zu seinen Lebzeiten ihn verfolgt haben, sogar durch Mörderhand ihn haben zum Schweigen bringen wollen, so ist er auch heute noch, wie wir sehen werden, ein beliebter Gegenstand ihrer Verfolgung. Andrerseits ist seine Persönlichkeit auch gerade durch seine eigenartige Stellung von Interesse, wie sie denn auch noch bis in die neuere Zeit — ja gerade in den letzten Jahrzehnten, wo der Kampf des modernen Staatsgedankens mit den Ansprüchen der römischen Kurie an verschiedenen Stellen neu entfacht worden ist — die Aufmerksamkeit vielfach auf sich gezogen hat.

Wenn nun hier eine neue Zeichnung von Paul Sarpis religiösem Charakterbilde dargeboten werden soll, so liegt noch ein bestimmter mehr persönlicher Anlaß dazu vor. Es ist dem Verfasser gelungen, mehr als 40 Briefe des berühmten Servitenmönchs neuerdings der Öffentlichkeit zu übergeben, welche, meist an den Grafen Christoph Dohna gerichtet, bisher in dem Archiv des Fürsten zu Dohna in Schlobitten unbeachtet gelegen haben.[1] Indem diese Briefe, aus den Jahren 1608 bis 1616 herrührend, zu den bereits bekannten Briefen Sarpis hinzutreten, ergänzen sie nicht unwesentlich das für eine eingehende Charakteristik vorliegende Material. In den Briefen zeichnet uns Sarpi unwillkürlich die entscheidenden Züge seines Bildes

[illegible] — was könnte erwünschter sein als [illegible] Mann handelt, den heute noch de[r] [illegible] Haß und Gunst in entgegengesetzte Beleuchtung [illegible]

[illegible] Veröffentlichung erschien, la[g] [illegible] Umfange vor, alle[r] [illegible] bezüglich der Form. [illegible] Gegenstand des Interesse[s] [illegible] Zahl seiner Korrespond[enz] [illegible] Briefe von ihm auch an [illegible] nach und nach au[f]getaucht und von ver[schiedenen] [illegible] herausgegeben worden. Der erste fr[…] [illegible] Briefe Sarpis, die nicht an ihn gerichtet w[…] [illegible] wußte, tat das nicht, um sie der Öffentli[chkeit] [illegible] sondern um den Verfasser damit insgeheim bei [illegible] Senate von Venedig zu verdächtigen und ihm [illegible] Vertrauensstellung, deren er sich erfreute, zu neh[men] [illegible] der päpstliche Gesandte beim französischen [illegible] Roberto Ubaldini, welcher im Jahre 1609 ein[e] [illegible] nach Paris an den Hugenotten Castrino gerich[tete] [illegible] Konsultors durch Bestechung in seine Hände br[achte] [illegible] römischen Kurie auslieferte. Sarpi war, wie [illegible] an den befreundeten Parlamentsrat Gillot in [illegible] Februar 1612 [2]) zeigt, von der verräterischen Über[…] [illegible] in Kenntnis gesetzt worden; er fühlte sich da[…] [illegible] gerade bedrückt, und in der Tat haben die venetiani[schen] [illegible] ihm ihr Vertrauen nicht entzogen. So mißgl[ückte] [illegible] dieser dritte Hauptschlag der Kurie gegen ihn, wie [illegible] ausgesprochene große Exkommunikation wirkungslos [illegible] war und wie der Mordanschlag im gleichen Jahre nur [illegible] Verwundung, nicht aber den Tod Sarpis zur Folge gehabt h[at].

Aus den der römischen Kurie eingelieferten Briefen [illegible] viele Jahre nachher, als Sarpi längst gestorben war, [der] römische Geschichtschreiber des Trienter Konzils, der J[esuit] [K]ardinal Pallavicini, in der Vorrede zum ersten und zw[eiten] Bande seines Werkes (1656 f.) einige Auszüge gegeben. S[o] einst die Einlieferung der Briefe nach Venedig dazu die

dem verhaßten Gegner der Kurie das Vertrauen seiner Vorgesetzten zu nehmen, so sollten nunmehr die Auszüge aus denselben ihn bei den Lesern der Geschichte des Trienter Konzils als unglaubwürdig, weil ketzerisch gesinnt, erscheinen lassen. Das diente dem Plane des Jesuiten um so mehr, weil er mit seiner ganzen Darstellung nichts anderes beabsichtigte, als das schon 1619 erschienene Werk Sarpis als unzuverlässig nachzuweisen.

Inzwischen waren Briefe, welche Sarpi an Freunde in Paris gerichtet hatte, auch andern bekannt geworden. Der gelehrte Staatsmann Hugo Grotius erwähnt schon in einem Briefe vom 10. April 1636,[3]) daß ihm Originalschreiben Sarpis vorgelegen haben. Aber erst 1673 erschien, lange erwartet, die erste Sammlung gedruckt;[4]) sie enthält hauptsächlich Briefe an den Pariser Freund de l'Isle Groslot und umfaßt 123 Schreiben. Die Zahl der heute bekannten ist fast auf das Dreifache gestiegen. Und dabei bilden gerade die zuletzt bekannt gewordenen eine für die Kenntnis der inneren Entwicklung des Serviten bedeutsame Quelle. Denn zu dem jungen deutschen Edelmann, über den er sich alsbald, nachdem er im August 1908 seine Bekanntschaft gemacht, sehr günstig gegenüber den Pariser Freunden aussprach, ist Sarpi in ein volles Vertrauensverhältnis getreten; so äußert er sich ihm gegenüber frei auch über intime Fragen, und besonders um seine kirchlich-religiöse Stellung kennen zu lernen, bieten sie wertvolles Material.

Wenn wir nun auf solches Briefmaterial hin es schon unternehmen mögen, ein religiöses Charakterbild des berühmten Serviten in seinen Hauptzügen zu entwerfen, so darf andererseits auch behauptet werden, daß weite Kreise heutzutage besser als früher vorbereitet sind, die religiöse Eigenart eines Mannes wie Sarpi zu würdigen. Was einst ihm eine Schar von Gegnern im Bereich des eigenen Kirchentums erstehen ließ und was bis in die neuere Zeit eine objektive Würdigung Sarpis auf jener Seite verhindert hat, war dies, daß bei seiner Beurteilung lediglich zwei Vorfragen gestellt zu werden pflegten: erstens, wie hat Sarpi sich zu dem Papste Paul V. und der bei der Kurie maßgebenden Partei der Jesuiten verhalten? und

zweitens: welches war seine Stellung zu protestantischen Persönlichkeiten und Bestrebungen? Indem man bei der ersten dieser Fragen einfach voraussetzte, daß keiner mehr auf den Namen eines Katholiken Anspruch machen könne, der sich eine Kritik päpstlicher Maßnahmen auf dem kirchlichen Gebiete erlaube oder gar in erklärten Gegensatz zu den Bestrebungen der Jesuiten trete, sprach man ihm jenes Recht ab und endete mit dem Schlusse: er war kein Katholik mehr. Und da Sarpi andererseits unleugbar viele und intime Beziehungen zu Protestanten aufrecht hielt und sich vielfach in seinen Briefen zu Gunsten der protestantischen Politik und Interessen ausgesprochen hat, ohne doch offen zum Protestantismus überzutreten, so schloß man: er war ein verkappter Protestant, behielt aber aus äußeren Gründen seine Stellung im Orden und innerhalb der katholischen Kirche bei.

Wie es um diese Dinge stand, wird zu untersuchen sein. Wir lassen dabei die Verunglimpfung des Mannes durch einen beschränkten Fanatismus, wie er sich in der Bezeichnung Sarpis als eines „heuchlerischen Schwätzers" bei dem Konvertiten Lämmer dartut[5]), außer Berücksichtigung und prüfen, was der maßvollere katholische Historiker von Reumont über Sarpi urteilt, wenn er sagt: „Sein außerordentlicher Scharfsinn, seine umfassende Gelehrsamkeit, seine historische Kombinationsgabe werden verdunkelt durch den Haß, womit er das Papsttum verfolgte. Briefe Duplessis-Mornays an Diodati, sowie ein langer Brief von Diodati selbst lassen an Sarpis protestantisierenden Ansichten keinen Zweifel aufkommen, während sie die Fuchsnatur Sarpis an den Tag bringen, welcher offenen Bekenntnissen heimliches Wühlen vorzog."[6])

Bei einem Vertreter papalistischer Geschichtsauffassung, der Sarpis Kritik Papst Pauls V. und seiner Maßnahmen sofort als „Haß gegen das Papsttum" wertet und der sich nicht bemüht, Sarpis freundliche Stellung zu den Protestanten in dem Lichte seiner Gesamtanschauung zu beurteilen, wird man über solche Beurteilung weniger erstaunt sein — daß aber sogar in unserer protestantischen Real-Encyklopädie die durch von

Reumont geprägte Bezeichnung „Fuchsnatur“ ohne entschiedene Verwahrung dem Konsultor angeheftet worden ist, muß billig Wunder nehmen. Sarpis Leben, seine Schriften und besonders die Berücksichtigung seiner eigenen Briefe sollten ihn gegen ein Zugeständnis nach jener Seite hin schützen.

In einem Schreiben an de l'Isle Groslot vom 11. Dezember 1607 erwähnt Sarpi den Mordversuch, welcher am 5. Oktober desselben Jahres nicht ohne Zutun der römischen Kurie auf ihn gemacht worden war: drei Mordbuben umringten ihn, als er die Straße überschritt und brachten ihm Verwundungen am Halse und an der Schläfe bei — so lernte er, wie er scherzend später sagte, den „Stil“ der römischen Kurie[7]) am eigenen Leibe kennen. „Es gefiel Gott“, fährt Sarpi in dem Berichte an Groslot über den Mordversuch fort, „daß alle Stiche schräg einsetzten, so daß sie doch mehr an der Oberfläche blieben und ich ohne Lebensgefahr davon kam — eine Wohltat, die ich Gott allein verdanke, dem es gefallen hat, dieses Wunder an mir zu vollbringen. Zweifellos hätten sie mich tausendmal an Ort und Stelle niedermachen können, wenn nicht Gottes Schutz über mir gewaltet hätte — ihm sei ewig Dank. Bereitwillig hätte ich mein Leben um der Sache willen gelassen, durch welche jene zum Mordanfall bewogen worden sind, und ich will nur unter der Voraussetzung gern am Leben geblieben sein, daß ich mit Gottes Willen im gleichen Dienste meine Kräfte verwenden soll.“ Das ist der Grundton, der auch aus anderen Aeußerungen über sein Leben herausklingt, ja der seine ganze Weltanschauung trägt: mit Ernst und lebhafter Teilnahme beobachtet Sarpi den Lauf der Dinge im großen und kleinen; mag aber, was in Welt und Kirche vorgeht, noch so große Besorgnisse ihm einflößen, er weiß doch, daß Gott regiert und schließlich alles nach seinem Willen lenkt. Diese Grundanschauung tritt gerade in den Briefen an Christoph Dohna

häufig zu Tage, weil er in ihm einen trotz seiner Jugend ernsten und frommen Beobachter kennen gelernt hat, mit dem er sich in der Beurteilung begegnet. So in dem Briefe vom 31. März 1609. Sarpi berührt dort gegen Schluß die Politik der Spanier in Italien und damit einen Punkt, der ihm die schwerste Sorge bereitet, weil er in deren Vordringen mit Rom im Bunde nicht nur die Gefahr des Verlustes der Freiheit für sein Vaterland, sondern auch den Hemmschuh für eine Erneuerung der Religion in Italien, ja überhaupt in der Welt, erblickt. Angesichts der drohenden Gestaltung der Dinge aber spricht er es doch getrost aus: „Schließlich aber sitzt Gott im Regimente und macht zunichte die menschlichen Anschläge." Und in dem darauf folgenden Briefe vom 14. April 1609 wiederholt er, als ein abermaliger Mordversuch gegen ihn gemacht worden war, den Ausdruck seiner Überzeugung: „Ich weiß, daß keiner durchführen kann, was Gott nicht will, und das ist für mich hinreichend; mit dem, was Gott bestimmt hat, gebe ich mich zufrieden. Ich wundere mich darüber, wie oft Anschläge gegen mein Leben gemacht worden sind .... Gott hat das so gefügt, um entweder mich zu erproben, oder etwa die Gegner selber."

Daß Sarpis Wesen auf religiöser Grundstimmung ruht, kann schließlich auch seitens der Gegner nicht bestritten werden. Aber sie fassen speziell seine Stellung zum Protestantismus, sowie sein besonderes Verhältnis zu der Kirche, der er angehört, und zum Papsttum ins Auge und machen ihm mit Bezug auf beides die schwersten Vorwürfe.

Was den ersteren angeht, so begegnen sie sich darin mit gewissen protestantischen Beurteilern, die auch in Sarpi nur einen verkappten Protestanten sehen wollen, der aus gewissen äußeren Gründen es nicht als opportun erachtet habe, offen Stellung zu nehmen, ob er auch seines Herzens Neigung hinlänglich zu erkennen gegeben. So kommen bei der Frage: war Sarpi von Herzen Protestant? seine schärfsten Ankläger und Verfolger, vom Nuntius Ubaldini und Papst Paul V. bis auf den neuesten aus jener Schar, Pietro Balan[8]) am gleichen Ende mit gewissen protestantischen Beurteilern an. Allerdings ziehen

jene aus dem wie sie glauben unwiderleglich gelieferten Beweise ein anderes Resultat als diese — ihnen erscheint er nicht allein als ein Ketzer, sondern auch — wie das ja Lämmer glattweg ihm schuld gibt — als ein Heuchler. Diese aber begrüßen ihn als einen Mann, an dem der Protestantismus seine werbende Kraft mit Erfolg erwiesen habe und der als eine Größe der eigenen Partei zu betrachten sei, wenn auch die Verhältnisse ihm den offenen Beitritt nicht als rätlich erscheinen ließen.

Aber Sarpi hätte nicht die umfassende Bedeutung haben müssen, welche die Mitwelt ihm zuerkennt und die Nachwelt ihm nicht streitig macht, wenn nicht noch andere Maßstäbe als die der streitenden Konfessionen an ihn gelegt worden wären. Eine dritte Gruppe von Beurteilern hebt zwar den Kampf des Serviten gegen den in Paul V. verkörperten päpstlichen Absolutismus hervor; aber alles, was er in jenem Kampfe getan und was er während seines ganzen übrigen Lebens erstrebt habe, das sei lediglich politisch orientiert gewesen, auf nichts als auf die Freiheit seines Vaterlandes habe er den Blick gerichtet, fern sei ihm der Gedanke geblieben, eine religiöse oder kirchliche Änderung in Italien herbeizuführen. Sein moderner italienischer Biograph, Bianchi-Giovini (1836), stimmt darin mit dem geistvollen Filippo Perfetti, welcher zu der 1863 gedruckten zweibändigen Ausgabe der Briefe die Vorrede schrieb, überein: „Es wird doch keiner glauben, daß Sarpi in seinem Alter noch ein Häresiarch werden wollte. Die Freiheit des Staates, oder genauer dessen Selbständigkeit und die Freiheit und Ehrlichkeit der Gewissen — das und nichts anderes will er für Italien und seine Vaterstadt Venedig ... Er wollte die politische Reform, also die der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, und ließ auf sich beruhen die theologische Reform eines Luther oder Calvin. Wer könnte ohne zu lachen meinen, daß man einem Senat in Venedig eine theologische Reformation hätte vorschlagen oder hätte hoffen können, der würde sie wie ein Dekret durchführen?“ [9])

So haben wir über Sarpis religiös-kirchliche Bestimmt-

heit drei grundverschieden orientierte Ansichten bis auf den heutigen Tag und — keine von ihnen gibt ein ganz treffendes Urteil. Wie soll man denn zu einem maßgebenden Resultate kommen? Oder ist Sarpis Wesen ein so unbestimmtes, schillerndes, daß in dem reichlich vorliegenden Material — seiner Geschichte des Interdikts, der Venetianischen Inquisition, des Trienter Konzils, seinen zahlreichen übrigens noch lange nicht vollzählig veröffentlichten kirchenrechtlichen Arbeiten nebst den zahllosen Gutachten, endlich seinen Briefen, — daß dort die Beurteiler eigentlich nur das eigene Bild wiederfinden? Doch nein, wir haben ja unter den Briefen und gerade den eben veröffentlichten viele, in denen sich Winke genug über das finden, was seiner Seele tiefster Grund war, und wir haben reichlich Andeutungen darüber seitens der Wenigen, die seinem Herzen nahe standen und zu einem Urteil befähigt waren. Freilich wird es sich bei näherer Prüfung zeigen müssen, ob eine der Rubriken, unter welche man bisher versucht hat sein Wesen unterzubringen, dasselbe tatsächlich in entsprechender Weise zu decken vermag.

Es wird demgemäß zuerst zu fragen sein, ob Sarpi als ein verkappter Protestant gelten müsse. Bei Erörterung dieser Frage halte man fest, daß sie doch nicht bejaht werden darf lediglich wenn sich ergibt, daß dieser Mann mit dem klaren Auge, das gewohnt ist, den Dingen auf den Grund zu sehen, und mit seiner außerordentlichen Kenntnis der Geschichte der Welt und der katholischen Kirche und ihres Wesens, sich der Bildung einer evangelischen Gemeinde in Venedig günstig erwiesen, daß er mit Vorliebe an „Ketzer" Briefe geschrieben, mit ihnen tiefgreifende Fragen besprochen, daß er den Fortschritten des Protestantismus in Europa überhaupt mit Sympathie gefolgt ist. Das alles freilich ist zweifellos und kann abschließend auch aus den neu aufgefundenen Briefen belegt werden.

Graf Christoph Dohna war 1608 zu einer Zeit nach Venedig gekommen, als es schien, der Protestantismus würde dort eine Zukunft haben: die Zeitumstände waren günstig seit dem Ausbruch des Konflikts mit dem Papste, der vergeblich die

stärkste Waffe gegen die Republik geschwungen hatte. Eben war durch die von dem französischen Könige angebotene Vermittelung der akute Streit beendet worden; die Staatshoheit er Republik erschien den Ansprüchen der römischen Kurie :genüber von neuem gesichert. Aber mit dem größten Mißauen blieben die leitenden Staatsmänner der Kurie gegenüber füllt, deren Beharrlichkeit in der Verfolgung der eigenen Ziele nen wohl bekannt war. In dieser Zeit wurde die Gründung ier evangelischen Gemeinde in Venedig, wo einst im sechzehnten ıhrhundert verheißungsvolle Anfänge einer solchen ein Ende ırch Gewalt gefunden hatten, von neuem versucht. Der eng'che Gesandte Sir Henry Wotton, seit 1604 in der Lagunenıdt, ein hochgebildeter, vielgereister Staatsmann, dabei streng otestantisch gesinnt, ließ sich die Hausandachten in seinem alast nicht nehmen, obwohl Denunziationen beim Senat ein'fen, daß auch Nichtangehörige seines Hauses sich dazu einnden. Im Frühjahr 1606 wandte Wotton sich an den in enf als Prediger und Lehrer an der Hochschule wirkenden iovanni Diodati, der einer um des evangelischen Bekenntnisses illen aus Lucca geflüchteten Familie angehörte und der 1603 e noch heute in den evangelischen Kreisen Italiens maßgende Übersetzung der heiligen Schrift in die italienische Sprache röffentlicht hatte. Allein der Rat der Stadt Genf verweigerte m den Urlaub, und da es auch zur Berufung des von Diodati ıpfohlenen Predigers Calandrini aus Sondrio nicht kam, so)eiterte zunächst Wottons Plan, einen evangelischen Prediger ılienischer Zunge für Venedig zu gewinnen.

Als aber — kurz nach Beendigung des kirchlichen Konfts — ein neuer Hauskaplan, William Bedell, ein gelehrter ıd eifriger Mann, bei Wotton eintrat, beschloß der Gesandte, e günstige Stellung auszunutzen, welche England in Venedig ırch seinen unbedingten Anschluß an die Republik in der Zeit s Konflikts gewonnen hatte. Bedell machte sich mit Sarpi ıd dessen Gesinnungsgenossen Frà Fulgenzio Micanzio bennt und gewann deren Vertrauen. Alsbald ertönen wieder 'agen des Nuntius über ketzerische Propaganda. So erscheint

er am 25. August 1607 im Senat und führt aus, es fänden gewisse Zusammenkünfte statt, an denen die Theologen Sarpi und Micanzio und einige vom Adel teilnähmen, etwa 20 an der Zahl, um sich über „calvinische Dogmen“ zu besprechen; solche Zusammenkünfte würden teils in dem Hinterzimmer eines Ladens der Merceria, teils im Hause des englischen Gesandten gehalten. Zugleich meldete freilich der Nuntius Gessi nach Rom — wie dies seine Originaldepeschen im vatikanischen Archiv ausweisen —, er habe die Farben etwas dick aufgetragen, um größeren Eindruck zu machen; der Doge habe gesagt, man solle der Sache ihren Lauf lassen, um nicht den Eifer der Teilnehmer mehr anzuspornen, einige der Senatoren hätten ihn direkt ausgelacht. Den Beweis dafür, daß tatsächlich venetianische Nobili das Haus des Gesandten besuchten — was ihnen, sofern sie ein Amt bekleideten, verboten war — konnte er ohnehin nicht führen.

In diese Zeit fiel der oben erwähnte Mordversuch gegen Sarpi. Obwohl durch dieses mißglückte Attentat, welches die allgemeinste Entrüstung hervorrief, die Stellung Gessis erschwert und sein Einfluß sehr beschränkt wurde, so fuhr er doch mit seinen Klagen vor dem Kollegium des Senates eifrig fort. In Wottons Hause, so teilte er mit, würden Vorträge gehalten, zu denen auch Venetianer erschienen; angeblich würden „Staatswissenschaften“, in der Tat aber ganz andere Dinge verhandelt; auch Büchersendungen, welche unter Wottons Adresse, sowie andre, die aus Paris als Eigentum des dortigen Gesandten Priuli angelangt waren, denunzierte er als ketzerisch. Das war begründet; ein italienischer Protestant, Francesco Biondi, hatte sie unter dieser Flagge nach Venedig gebracht und verteilt — Sarpi sagt in einem Briefe an Leschassier vom 2. September 1608: „Ich habe sie alle gesehen.“

Wenn so in diesen Zeiten in Venedig eine Agitation behufs Bildung einer protestantischen Gemeinde durch den englischen Gesandten und andere erfolgte, so hat Sarpi alles, was damit zusammenhing, mit Aufmerksamkeit begleitet, wie das schon die längst bekannten Briefe an die Freunde in Paris er-

en. Auch Christoph von Dohna gegenüber ging er auf den enstand ein. Im Gespräche mit ihm — wir haben die ichen Aufzeichnungen Dohnas, sowie den offiziellen Gesandt-ftsbericht — äußerte er sich so, daß sogar ein Mitwirken ihm und Frà Fulgenzio Micanzio zur Förderung „der evan-schen Wahrheit" daraus hervorgeht. Von dogmatischen Lehren, gegen die katholische Lehrtradition sich richteten und die zu kündigen seien, erwähnt er nur eine: den „Artikel von der htfertigung, über den die Italiener gern etwas hören"; was etwa aufzustellendes Glaubensbekenntnis für die zu bildende meinschaft betreffe, so müsse dasselbe so gefaßt sein, daß die lische, die kurpfälzische, die deutsche und die französisch-veizerische Kirche es approbieren könnten.

Man sieht hier klarer in Sarpis Ansichten und Absichten ein. Trotzdem er sich mehrfach anerkennend über die Augs-:gische Konfession ausgesprochen hat, so erscheint ihm für neue Bildung der reformierte Typus geeigneter. Aber in 1em der Einzelbekenntnisse erscheint ihm die „evangelische ahrheit" als solche verkörpert, und dogmatischen Angriff gegen m und die Bräuche der katholischen Kirche will er nicht. lbst „der Artikel von der Rechtfertigung", nämlich aus dem auben, soll nicht als Angriffswaffe dienen. Sarpi begegnet sich igens, indem er gerade diesen Artikel hervorhebt, mit einer t geringen Zahl seiner religiös angeregten Volksgenossen 16. Jahrhunderts, die auch in diesem Artikel den treffendsten sdruck für die Vorbedingung und die Sicherung ihrer fnung auf Seligkeit wiederfinden. Auf dem Religions-räch in Regensburg 1541 hat der Kardinal Contarini eine mulierung des Artikels gegeben, welche der evangelischen fassung nahe kommt, jedoch den Umkreis katholischen Denkens t verläßt. Was aber die kirchlichen Bräuche angeht, so ist :pi der Meinung, daß man zunächst das religöse Interesse gewissen Kreisen erwecken, sich dabei mit der Predigt des en Evangeliums begnügen, den bestehenden Bräuchen aber anbequemen solle, Gott um fernere Gnade bittend. Es ist t, diesen Standpunkt Sarpis der Halbheit zu zeihen und

zu bespötteln, wenn man die Verhältnisse außer acht lä
Dohna war auch nicht der Einzige, der sich darüber wunde
daß Sarpi noch die Messe zelebriere bei seinen freieren kir
lichen Ansichten und angesichts seiner Stellung zum Pap
Er ließ dabei außer acht, daß es sich um eine Funktion handel
welche in dem Streite zwischen Paul V. und der Republik ih
besondere Geschichte gehabt hatte: der Papst hatte durch da
Interdikt jedes Messelesen verboten — der Servit hatte nac
gewiesen, daß solch ungerechtes, weil lediglich politischem Mach
gelüst dienendes Verbot ohne Kraft sei innerhalb des katholische
Systems. Wie hunderte von Priestern, so hatte auch er si
nicht abhalten lassen, die Messe zu lesen, weder durch das allg
meine Interdikt, noch die spezielle gegen ihn geschleuder
Exkommunikation. So war es ein für Sarpi selbstverständ
liches, auch noch durch besondere Weisung der Behörde ih
ans Herz gelegtes, Weitergehen auf dem alten Wege, wenn
fortfuhr, die höchste priesterliche Funktion, welche auch sei
Orden von ihm verlangte, auszuüben, selbst wenn er — worüb
Sarpi sich übrigens nirgends ausgesprochen hat — bei dog
matischer Prüfung die Grundlehre der Messe oder Ein
zelnes an ihr als unbiblisch erkannte. In die schroffe Gegen
stellung, aus welcher die Antwort auf die bekannte 80. Frag
des Heidelberger Katechismus hervorging — „die Messe ist ein
Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Chri
und eine vermaledeite Abgötterei" — wird man sich den fromme
Serviten ja schwerlich hineindenken wollen.

Über den Fortgang der religiösen Bewegung in Venedi
sind durch Diodati, welcher im September 1608 dort eintra
allzu günstig gefärbte Nachrichten verbreitet worden. Sar
ist in seinen Briefen weit zurückhaltender im Urteil. Da
Wichtigste, was im Frühjahr 1609 vorkam, waren die Faste
predigten des Frà Fulgenzio, deren Sarpi auch in Briefe
an Dohna und die Pariser Gesinnungsgenossen gedenkt, ste
unter Beistimmung zu dem Vorgehen seines Ordensgenosse
Dieser schon in der Zeit des Interdikts sehr erfolgreiche Pr
diger trat 1609 wieder mit allgemeinen Beifall auf. Bede

hoffte von ihm Entscheidendes; er rühmt sich, die Texte zu den Predigten selbst mit Fulgenzio durchgegangen zu haben, wenn er unter dem Vorgeben italienischen Sprachunterrichts mit ihm zusammen war. Da Sarpi diese Predigten unbedingt lobt und sie als ganz katholisch bezeichnet, obwohl diejenigen, „welche allzu eifersüchtig auf die weltliche Macht der Kirche sind", daran Anstoß nahmen (so im 8. Brief an Dohna vom 16. März 1609), so haben wir hier einen Maßstab dafür, was ihm noch als katholisch-religiös gilt. Der Inquisition in Rom verdanken wir einen Blick auf den behandelten Stoff, den sie in 31 Sätzen wiedergibt.[10]) Die Wertung der heiligen Schrift als alleiniger, aber auch ausreichender Quelle der christlichen Lehre statuieren die ersten Sätze; das Verhältnis der Glieder der Kirche zu den Hierarchen bis zum Papste hinauf die folgenden; Christus als alleiniger Herr der Kirche, die Frage des Bindens und Lösens, die der Vorbedingungen der Rechtfertigung, wobei die Beichte als notwendig zur Absolution bezeichnet wird, dagegen von Leistungen oder Pönitenzen nicht die Rede ist; endlich das geistige Wesen der Herrschaft Christi, welcher mit weltlicher Macht nichts zu schaffen hat, und die von Gott geordnete Selbständigkeit der weltlichen Obrigkeiten — das sind die Hauptpunkte, welche Micanzio in seinen Predigten behandelte. Wie weit er dabei dem spezifisch evangelischen Standpunkte entgegen kam, läßt sich im einzelnen nicht sicher erkennen, da wir nur vor uns haben was der Berichterstatter der Inquisition vorgelegt hat, dem es von vornherein feststand, daß Micanzio ketzerisch predige. Diodati freilich war weder mit Sarpi noch mit Micanzio zufrieden. Er hatte, als er im September 1608 nach Venedig kam, die Vorstellung mitgebracht, daß die Bewegung bereits viel weiter entwickelt sei, daß sie auf einem viel breiteren Boden der venetianischen Bevölkerung stehe, als dies tatsächlich der Fall war. Im Gespräch mit Sarpi war ihm ohnehin klar geworden, daß Sarpi nicht durch besondere Hinneigung zum Protestantismus, sondern durch das, was er dem Wohle Venedigs und der katholischen Kirche für dienlich erachte, zu seiner Stellung der protestanischen Propaganda

gegenüber gekommen sei. Jedenfalls ließ Sarpi sich nicht drängen, aus seiner Reserve bezüglich der letzteren heraus zu treten.

Auch die Tatsache, daß Sarpi in brieflicher Verbindung mit französischen Hugenotten stand, hat seinen Gegnern dazu dienen müssen, ihn sträflicher protestantischer Neigungen zu beschuldigen. Ein verständiger Beurteiler wird jenen darin nicht folgen. Aber es lohnt sich, zur Vervollständigung auch einen Blick auf diese Briefe zu werfen. Prüft man die an Castrino, an Groslot, Casaubon u. A. gerichteten, so findet man allerdings überall den energischen Ausdruck eines bewußten Widerstandes gegen päpstlichen Absolutismus und gegen alle Übergriffe der Hierarchie in Gebiete, die ihr nicht unterstehen, aber keineswegs Bekenntnisse zu protestantischer Lehre oder dogmatische Äußerungen, welche Sarpi etwa als außerhalb des Rahmens katholischer Religiosität stehend erkennen ließen. Ähnlich ist es mit Sarpis sechs Briefen an Duplessis-Mornay (1609—1611), den Führer der Hugenotten. Gewiß, sie sind voll von heftigen Angriffen gegen die Kurie, und darin steht Sarpi mit dem Adressaten auf gleichem Boden. Aber was er mit ihm bespricht, das ist im Rahmen dieses Kampfes gegen Rom die politische Lage und die Möglichkeit sie auszunutzen unter Beihilfe auch protestantischer Staaten, wie es die Niederlande waren. Stützt sich Rom auf die Politik, um damit seine äußere und seine geistliche Macht zu steigern, so erscheinen ihm selbstverständlich auch politische Gegenwirkungen gegen den verderblichen römischen Absolutismus gestattet, wo deren Möglichkeit sich bietet. Seine prinzipielle Stellung zum Papsttum seiner Zeit ergibt sich aus einer Wendung in einem Briefe an den katholischen Gillot, wo er zu dem Satze „Den Primat, ja den Prinzipat des apostolischen Stuhles hat keiner, der das Altertum kennt, geleugnet" — hinzufügte: „aber jetzt erstreben die Päpste nicht den Primat, sondern den Totat, wenn ich das Wort bilden darf, sofern dieser alle frühere Ordnung abschafft und alles dem Einen zuweist".

Ehe wir auf die zweite Hauptfrage, die der Stellung Sarpis zum römischen Papsttum, eingehen, wird noch sein großes

k, die Geschichte des Trienter Konzils, daraufhin zu prüfen ob sein Verfasser sich als versteckter Protestant kennzeichnet. ›ei zeigt sich denn, daß Sarpis Interesse an der spezifisch :estantischen Formulierung von Dogmen jedenfalls ein sehr nges gewesen ist — wo sich Gelegenheit geboten hätte, dafür ,utreten oder darauf einzugehen, wird sie nicht benutzt. So der Besprechung der Übergabe des Augsburger Bekenntnisses . 1530, bei Erwähnung des Consilium de emendanda clesia von 1536, der Vergleichsverhandlungen in Regens- 'g 1541. An allen Stellen referiert Sarpi kühl als Historiker; ıe eigene Stellung macht sich erst bei der Darstellung der ienter Konzilsverhandlungen selber bemerkbar, und da tritt .n sein Widerstand gegen alles, was bestimmt ist die römische gewalt zu stützen, deutlich hervor. Für den alles über- ,enden und knechtenden Einfluß, wie ihn die Kurie in Trient :ch die Geschäftsordnung, die Tätigkeit der Legaten, die Be- flussung der Teilnehmer usw. übte, hat er, soviel ich sehe, den kastischen Ausdruck geprägt, daß in Trient „Freitags der h. Geist Felleisen von Rom anzulangen pflegte". Was ihn aber zu ser Gegenstellung immer wieder treibt, ist eben die Wahr- ɔmung, daß von Rom aus nicht mehr ein Primat, sondern ein :otat" der Verwaltung und Jurisdiktion angestrebt und durch- ;ührt worden sei, der jede Freiheit in der Kirche und schließlich f allen Gebieten ersticke. Die damit erfolgende Umwandlung s religiösen in einen politisch orientierten Katholizismus er- ıeint ihm als die größte Schädigung der christlichen Kirche, ıd sofern die protestantischen Gemeinschaften der christlichen :eiheit Raum bieten, nicht gerade sofern in ihnen gewisse :hren der biblischen Wahrheit genauer zum Ausdruck gebracht ıd, fühlt er sich zu diesen Gemeinschaften hingezogen, ohne s Band, welches ihn an die Kirche seiner Väter bindet, zu :schneiden.

Das Streben des Papsttums auf den „Totat" hin sieht n Sarpi in einer besonderen Erscheinung verkörpert: in dem ıfkommen und Wirken des Jesuitenordens. Gegen diesen ndet sich seinerseits völliges Mißtrauen, von ihm ist er ge-

neigt in allen Dingen Schlimmes vorauszusetzen. Wenn
rade ein Jesuit (Pallavicini) es gewesen ist, der Sarpis Hau
werk Schritt um Schritt folgend dessen „Geschichte des Trien
Konzils“ alles zu nehmen, was ihre Bedeutung ausmacht u
den Verfasser an den Pranger zu stellen versucht hat, so li
der Grund zu solchem Vorgehen nicht lediglich darin, daß Sa
einst über seinem Venedig so tapfer und klug den Schild
halten hat, daß die giftigen Pfeile der Kurie davon abglitt
sondern auch in der Stellung, welche er insbesondere zu d
Jesuitenorden einnahm, dem er auch die Rückkehr nach Vene
verbaut hat. Und daß in den Jahren, welche dem Interdi
streit folgten, diese Gegenstellung noch schroffer geworden
zeigt ein Blick in die Briefe besonders an die sachverständi
Pariser Freunde, an Groslot, Gillot und Leschassier, in de
zahllose Ausführungen gegen Schriften von Jesuiten und a
was von jener Seite ins Werk gesetzt wird, begegnen.
die Publikationen, welche den Jesuitenorden betreffen oder
ihm ausgehen, sich zu verschaffen, scheut Sarpi keine M
und keine Kosten — seine Freunde, auch Dohna, treten da
und besorgen ihm die Schriften; die Historia jesuitica
Hasenmüller hat ihm Castrino aus Paris geschickt (I, 202);
läßt er auch „le Ordinazioni“ des Ordens abschreiben (I,
und fahndet inzwischen auf das „Constitutum Societatis Je
bis es ihm endlich zu seiner besonderen Genugtuung geli
in Besitz desselben zu kommen.[11]) Eine genaue Kontrolle
von Jesuiten ausgehenden Veröffentlichungen erschien ihm
so notwendiger, als es gerade Mitglieder dieses Ordens wa
welche in dem literarischen Streite gegen Jakob I. von Engl
über den Treueid, dann in der Frage der Superiorität
kirchlichen Gewalt über die weltliche in Frankreich und
„Tyrannenmord“ das Wort führten, stets als Vertreter
maßlosesten Ansprüche der römischen Kurie. Die Stellung, w
Sarpi persönlich zu ihnen nimmt, drückt sich in dem aus, w
unter dem 3. Dezember 1608 dem Parlamentsrat Gillot schr
„Sie brauchen sich um das, was die Jesuiten gegen Sie
nicht zu kümmern; jeder wackere Mann, der das Recht

ß sich Anklagen und Verunglimpfungen von ihnen zuziehen. les in allem ist es ein sicheres Zeichen der Unbescholtenheit, nn man sich ihnen verhaßt macht."

Die Stellung Sarpis zu dem „Totat" des Papsttums und dessen vornehmlichstem Vorkämpfer, dem Jesuitenorden, zeichnet er keineswegs zugleich seine Stellung zur katholischen Kirche s solcher. Über diese letztere hat er sich in einem Briefe ı den gelehrten Calvinisten Casaubon am 22. Juni 1610 aus-esprochen und zwar offenbar in Beantwortung einer Frage on dessen Seite über das Wesen der Kirche. „Ich schicke eraus", sagt Sarpi, „daß Jesus Christus sich selbst für die Kirche hingegeben hat, um sie unbefleckt zu machen, nicht in diesem Leben, sondern in der Zeit, die kommen soll. Während sie nun den Weg geht, der dahin führt und dem Ziele zu-strebt, welches zu erreichen den Sterblichen nicht gegeben ist, scheint es mir, daß Sie eine Kirche ohne Flecken verlangen — eine solche kann ich Ihnen nicht aufweisen, es sei denn, daß Sie Ihre Augen zum Himmel erheben! Somit wird man diejenige die beste Kirche nennen dürfen, welche am wenigsten Verderbnis in sich zeigt." Über das Verhältnis, in welchem naturgemäß Staat und Kirche stehen, äußerte Sarpi sich dem Prinzen von Condé gegenüber, worüber er selbst an den Dogen unter dem 26. November 1621 Bericht erstattete.[12]) Der Prinz hatte auf die auch nach Beilegung des Interdiktsstreits gebliebenen dauernden Zwistigkeiten zwischen Venedig und dem Papste angespielt und gemeint, wenn die politische Freiheit nur unter der Bedingung verteidigt werden könne, daß man gegen die Religion angehe, so solle man doch die letztere als höher ansehen und nicht das geringste gegen sie tun um der erstern willen. „Darauf antwortete ich", berichtet Sarpi dem Dogen: „einander begegnen und stoßen können sich nur diejenigen Dinge, welche den gleichen Weg gehen — Dinge, die nicht denselben Weg gehen, können nicht gegen einander treffen. Nun ist aber Christi Reich nicht von dieser Welt, sondern des Himmels; daher wandert die Religion den Weg, der zum Himmel führt, die Staatsleitung aber den irdischen

und kann deshalb jener nicht in den Weg kommen. Aber sicherlich gibt es ein gewisses als Religion verkleidetes Streben, welches auf irdischen Wegen geht — darauf braucht man keine Rücksicht zu nehmen, als auf Ungöttliches und Trügerisches." Ähnlich hat Sarpi sich unter dem 29. September 1609 in einem Briefe an Gillot ausgesprochen; „Ich stelle mir vor, daß Staat und Kirche zwei Gemeinschaften sind, aus den gleichen Einzelwesen bestehend; die eine ist himmlisch, die andre irdisch, jede unter selbständiger Leitung, verteidigt durch ihre eigenen Waffen nnd Schutzwehren; sie besitzen nichts gemeinsam und können deshalb auch nicht in Krieg mit einander geraten. Wie sollten sie gegen einander stoßen, wo sie auf so verschiedenen Wegen wandern? . . . . Ich nehme hier den Ausdruck „Kirche" als Vereinigung von Gläubigen, nicht für Priesterschaft allein; beschränkt man ihn auf diese, so handelt es sich nicht mehr um das Reich Christi, sondern um einen Teil eines irdischen Reiches." . . . .

In dem Vorwort, welches Filippo Perfetti für die zweibändige Ausgabe der Briefe Sarpis vom Jahre 1863 verfaßt hat, heißt es inbezug auf diese bedeutungsvollen Darlegungen: „Überträgt man die Worte Sarpis in die moderne Ausdrucksweise, so ergibt sich, daß ihm die Kirche von Gott eingerichtet erscheint zu unserm Heil und unabhängig vom Staate in Kraft ihres Wesens und ihrer Entstehung . . . Sollten aber die Ansprüche der Romanisten begründet sein, so würde, da in gleicher Weise souverän Staat und Kirche nicht nebeneinander bestehen können, diese notwendig jenen absorbieren. Wenn der Apostel Paulus die Kirche einen „himmlischen Staat" nennt, so trifft das zu nicht allein auf die Form der katholischen Kirche, sondern aller religiösen Gemeinschaften, welche den Weg zum Heil weisen."

Damit sind wir denn an einem Punkte angelangt, bei welchem die Fragestellung — ob Sarpis Stellung zum Papsttum und Jesuitismus seiner Zeit gestatte, ihn als katholisch denkend anzuzusehen? — sich als zu enge erweist. Gerade so ist es mit der Frage, ob er im Herzen Protestant gewesen sei oder nicht und sich nur durch äußere Rücksichten habe abhalten

lassen, den Übertritt zu vollziehen. Die Erfahrung eines ganzen Lebens, verbunden mit den Ergebnissen einer sorgfältigen Erforschung der Geschichte der katholischen Kirche, hat dem tiefdringenden Beurteiler die Tradition gesprengt, daß nur im Rahmen der römisch-katholischen Kirche christliches Wesen und christliches Kirchentum Bestand habe. Und man wird fragen müssen, ob es denn angesichts solcher Erfahrung nicht ganz natürlich ist, daß er sein Interesse den kirchlichen Bildungen zuwendet, die der alten Wahrheit neue Gestalt gegeben haben? Sarpi ist ein Mann der Politik — dazu führt, ja zwingt ihn die Lebensaufgabe, die er als Konsultor der Republik in den schwierigsten Zeitläuften übernommen hat. So beobachtet er von der hohen Warte, wie der Dogenpalast als die Stätte auch seiner täglichen Arbeit sie darstellt, das Treiben in den politischen Sphären Europas. Noch ist ja ein Schimmer der alten Größe des venetianischen Staatswesens geblieben, noch laufen die Fäden umfassender Informationen von allen Seiten hier zusammen. Und wenn er sich dann die Frage stellte, wo hoffnungs- und zukunftsreiche Entwickelungen begonnen haben oder sich vorbereiten, wo geistiges Leben pulsiert, wo Entfaltung der Wissenschaft als möglich und tatsächlich hervortritt, kurz, wo die Kräfte frei sich regen, auf denen der Fortschritt der Menschheit beruht, so wird sein Blick nicht auf die Nationen fallen, welche Träger der spanisch-habsburgischen, halb Europa umklammernden, auf Rom gestützten und für Rom arbeitenden Politik sind, sondern auf diejenigen Völker, welche sich von dem Einflusse Roms freigemacht und damit die Bahn einer weitschauenden geistigen und materiellen Entwicklung beschritten haben. So zieht es ihn auf die Seite der Niederländer, die einst in unvergleichlichem Freiheitskampfe das Joch der Spanier abgeworfen haben und nun die letzten Reste der spanischen Herrschaft beseitigen; so auch auf die Seite der englischen Nation, die bereits eine Expansionskraft ohne gleichen zu betätigen begonnen hat, endlich derjenigen Fürsten Deutschlands, welche sich zum Widerstande gegen die Habsburger in der Union vereinigt haben und den bewußten Gegensatz gegen die römisch-habs-

burgischen Tendenzen verkörpern. Aber ein Calvinist bra er deshalb noch nicht zu werden und ist er auch nicht gewo — auch kein „verkappter".

Aus den allgemeinen politischen Grundanschauungen, eine lange, tiefeindringende Arbeit sie bei Sarpi gezeitigt h erklärt sich auch ein Wort, welches sich in einem der le Briefe an Groslot, vom 29. März 1617, findet und we von seinen Gegnern als Beweis für alle Schlechtigkeiten klärt wird, die sie ihm seinem Vaterlande gegenüber zuschre Es heißt da: „Ich glaube nicht, daß je die Lage (Itali sich bessern wird, wenn es nicht anders wird mit der Relig aber da von zwei Seiten aus Krieg Italien bedroht, s keine Bewegung daraufhin zu entdecken, im Gegenteil, der Zustand befestigt sich nur um so mehr." Es ist nicht schwer, richtigen Sinn dieses Wortes festzustellen, wenn man di Brief vorhergehende Äußerung beachtet. Es handelt sich die Politik Spaniens. Diese ist mehr und mehr in It maßgebend geworden: Rom dient ihr in gegenseitiger Rei schon längst; jetzt haben die Spanier auch dem Herzog Savoyen Versprechungen gemacht, um ihn zu gewinnen, schon die anderen italienischen Fürsten auf ihrer Seite „alle sind ihre Knechte aus Furcht oder bestochen" — und Vereinbarung mit Venedig behaupten sie schon in der H zu haben.

Würde also das alles, meint Sarpi, zur Tatsache, so jede Hoffnung eitel, daß man einmal einen nachhaltigen E auf die römische Kurie und ihr System ausüben und sie Besserung zwingen könnte; solange die spanische Politik m gebend sei, könne auf Besserung des religiös-kirchlichen standes nicht gerechnet werden. Wenn aber dies der Sinn obigen Äußerung ist, so muß doch noch gefragt werden, u welchen Voraussetzungen denn überhaupt die Zurückführung römischen Kirchenleitung zu normalem Funktionieren der wäre. Auch darüber gibt Sarpi Auskunft. Der von ih der Zeit des akuten Konflikts, dann aber auch weiter nach d Zeit geführte Widerstand gegen die Kurie geht darauf hi

daß ihr und dem Klerus erstens die Gewalt über Leben und Freiheit der Menschen entrissen werde — mochte diese nun auf jener Seite direkt oder in der Form betätigt werden, daß der Staat als „weltlicher Arm" dazu verwendet wurde. Zweitens müsse dem Klerus auf allen Stufen die Möglichkeit genommen werden, Reichtümer anzuhäufen oder in den Genuß großartiger Einkünfte zu treten. Endlich müsse in allen Staaten als unverbrüchlich gelten: unter keinen Umständen kann und darf kirchlicherseits die Autorität des Staatsgesetzes mißachtet werden — vor dem Gesetze sind alle Bürger, seien sie geistlichen oder weltlichen Standes, gleich.

Sarpi spricht sich mehrfach über oder vielmehr gegen die Exemtion und dafür aus, daß die Kleriker unter das gemeine Recht im Staate gestellt werden — an diesem Punkte hat ja der Kampf mit Paul V. eingesetzt. „Ich bin", sagt er in dem schon zitierten Briefe an Gillot vom 29. September 1609, „der erste in Italien gewesen, der es wagte, offen zu verlangen, daß kein Herrscher die Kleriker von seiner Oberhoheit entbinde." Demselben hatte er unter dem 12. Mai gleichen Jahres geschrieben: „An nichts denke ich häufiger als daran, ob es möglich sein würde, hierzulande das einzuführen, was ihr in eurem ‚Appell ab abusu' habt. Sehr alt ist ja auch bei euch noch nicht diese Schutzwehr. Es bestand früher der ‚Appell an ein künftiges Konzil' — ein sehr unsicheres Mittel! Was ihr jetzt habt, ist sicher, wirkt schnell und bringt zum klaren Ausdruck, daß das Strafrecht auch über den Klerus vom Landesfürsten geübt wird. — Streicht man dies, so kann kein Staat bestehen . . . Daß die Papisten sich freiwillig in die Grenzen dessen, was ihnen zusteht, zurückbegeben sollten, ist nicht zu erwarten. Unter den verborgenen Geheimnissen der von ihnen geübten Herrschaft steht ihnen dies fest: auch nur um ein Atom jene endlose und alle Grenzen überschreitende Macht verringern — das heiße die eigene Autorität völlig preisgeben. Glauben Sie es mir, der ich in solchen Dingen Erfahrung habe: so rücksichtslos, als wenn Glaube und Vaterland in Gefahr wären, werden sie kämpfen um Aufrechterhaltung der Forderung, daß der Papst über allem

Recht stehe, daß er infallibel und niemand Rechenschaft schuldig sei . . . Laßt nur einen Tropfen Wasser zwischen jene Dämme geraten — in einem Augenblick verwandelt sich alles in reißende Flüsse!"

Wie richtig hat Sarpi die Kurie seiner und darin den Ultramontanismus unserer Zeit gezeichnet! Wie genau hat er die Wurzel des Übels erkannt. Und sie liegt nach ihm darin, daß Papst und Kurie ihre Stellung an der Spitze der Kirche mißbrauchen, um ihre äußeren auf weltlichem Gebiet liegenden Zwecke zu fördern, daß in der Kirche wie er sie vor sich hat, der religiöse Katholizismus von dem politischen überwuchert worden ist. Gerade die scharfe Betonung dieser Tatsache, die unermüdliche Sorge darüber, wie Sarpis Briefe an zahllosen Stellen sie verraten oder zu offenem Ausdruck bringen, zeigt, daß der Pulsschlag seines Herzens trotz alledem der katholischen Kirche angehört; und in der Tat stellt er in dem schon angezogenen Briefe an den Calvinisten Casaubon vom 22. Juni 1611 diese, wenn sie dem wahren Begriff der Kirche sich anbildet, auch wenn sie hinieden noch keine „unbefleckte" sein kann und sich nur auf dem Wege zu dieser befindet, als die Kirche Christi hin. Angesichts seines so hoch und frei normierten Gesichtswinkels ist es doch ein zu enges Schema, wenn man nun im einzelnen untersuchen wollte, wo und wie er sich über die protestantischen Konfessionen, ihre Dogmen, ihre Verfassung oder ihre Kultformen ausgesprochen hat, und ob daraus ein Hinüberneigen zu ihnen erschlossen werden könne, vermöge dessen ihm der Name eines heimlichen oder verkappten Protestanten zukäme. Wer darin den Hauptpunkt und die entscheidende Richtlinie für eine Prüfung seines Wesens und die Gewinnung eines religiösen Charakterbildes des Mannes suchen wollte, der würde dieses Wesen nur streifen, nicht erfassen. Sarpi selber steht den Kirchengebilden gegenüber mit dem Bewußtsein „Più su sta monna luna" — noch darüber steht der Mond — d. h. menschliche Gebilde, mögen sie auch hoch hinauf ragen wie die Berge, erreichen doch nie die Höhe des Himmels. So schreibt er in dem obigen Briefe an Casaub

und führt dort noch Folgendes aus: „Der Apostel Paulus macht darauf aufmerksam, daß man, sobald eben die Grundlagen des Glaubens gelegt sind, sich daran gibt zu bauen, was doch meist die Probe des Feuers nicht besteht. Wie Martha mühen wir uns ab mit Dingen ohne Wert und vernachlässigen das Eine, was wahrhaft not tut. Wozu denn die Dinge, welche nur das Haus schmücken, wenn doch einmal das Feuer sie verzehrt? Die Grundlage allein soll probehaltig sein: zeigt sie sich fest, so laßt es nur mit dem Übrigen gehen wie es gehen soll — mag das Feuer daran sein Teil haben."

Und diesen Brief an den hochgesinnten Calvinisten, der uns bis auf den Grund seiner religiös-kirchlichen Stellung schauen läßt, beschließt Sarpi mit dem folgenden Bekenntnis: „Das alles habe ich Ihnen freimütig geschrieben, und mehr könnte ich Ihnen nicht sagen, wenn es mir vergönnt wäre, mündlich mit Ihnen zu verhandeln. Vielleicht erinnern Sie Sich des Gesagten, falls Sie Anlaß haben sollten, mich auf die Wagschale zu legen und dann solch ein Mindergewicht bei mir vorfinden, wie Sie es Sich vorgestellt hatten, ehe Sie davon Kenntnis erhielten. Inzwischen bete ich zum Herrn, daß er mit seinem Lichte Sie erleuchte und mit seiner Gnade Sie segne — mir aber gebe er die Gnade, daß ich auch Ihnen nicht ohne Nutzen gedient haben möge."

Wenn in dem Vorhergehenden die allgemeinen Richtlinien gezogen sind, welche zu einer Würdigung der kirchlichen Stellung und der religiösen Eigenart Frà Paolo Sarpis hinführen, so muß abschließend wenigstens eine spezielle Frage, die seinen Charakter betrifft, erörtert werden. Diese Frage bezieht sich auf Sarpis Verhalten gegenüber einem venetianischen Edelmann, zu dem der Briefwechsel ihn zwei Jahre lang mehrfach in Beziehungen zeigt. Antonio Foscarini war Botschafter der Republik in Frankreich, dann in England, dann in der Schweiz. Von dort kehrte er in die Heimat zurück, um einem grausamen,

unverdienten Geschick zu verfallen. Den Beamten der Republik war jeder Verkehr mit Vertretern auswärtiger Mächte in Venedig untersagt. Es scheint, daß Foscarini dieses Verbot nicht beachtete und dadurch den Verdacht der Verschwörung auf sich lud: kurz, eines Abends, im April 1622, wurde er, in Verkleidung angeblich aus der Wohnung des spanischen Gesandten kommend, von den Aufpassern der Staatsinquisition ergriffen, dann schleunigst im Geheimen abgeurteilt und als Verräter zu schimpflichem Tode gebracht. Es sollte ausgemacht sein, daß er staatsgefährliche Abmachungen mit dem spanischen Gesandten, auch dem päpstlichen Nuntius, sich habe zuschulden kommen lassen. Ungeheuren Eindruck machte das entsetzliche Ende des einer der höchststehenden Familien angehörigen Mannes in allen Kreisen der Bevölkerung. Es sei gleich beigefügt, daß sehr bald der übereilte Prozeß revidiert werden mußte: jetzt stellte sich heraus, daß die Zeugenaussagen gegen Foscarini falsche gewesen waren, und der Rat der Zehn, welcher doch einstimmig das Todesurteil gegen den Unglücklichen gefällt hatte, gab nunmehr kund, daß er getäuscht worden sei, daß Foscarini unschuldig gewesen, und dekretierte nachträglich für ihn eine pomphafte Totenfeier.

Die Kundgebung des Senates erfolgte wenige Tage nach dem am 12. Januar 1623 eintretenden Tode Paolo Sarpis. So hat dieser die Wahrheit nicht mehr erfahren und ist in der Annahme der Schuld des Unglücklichen gestorben. Und nun knüpft sich an die Verurteilung Foscarinis eine Tatsache, welche neuerdings durch Herrn von Reumont und andere benutzt worden ist, um auf Sarpis Charakter einen düstern Schatten fallen zu lassen. Indem Foscarini, nachdem man das Todesurteil über ihn gefällt hatte, noch von der Erlaubnis Gebrauch machte, über seine Habe zu verfügen, bestimmte er hundert Dukaten davon „dem Padre Maestro Paolo vom Servitenorden — zum Herrn für mich zu beten.“ Von dieser Bestimmung in Kenntnis gesetzt, lehnte Sarpi die Geldzuweisung in einem Schreiben an den Senat vom 28. April 1622 ab: sein Gewissen und die Treue gegen die Obrigkeit ließen nicht zu, daß er mit einem

ne, der sich der Gnade des Fürsten unwürdig gemacht, s zu schaffen habe. Das klingt ja freilich hart gegenüber ı Manne, mit dem ihn einst in den Jahren 1608—1610, der Briefwechsel ausweist, engere Beziehungen verbanden, erklärt sich nur, wenn Sarpi, wie auch alle Mitglieder Rates der Zehn — denn das Urteil war einstimmig er= — von der Schuld Foscarinis überzeugt war. Eine pri= Äußerung Sarpis über die Sache neben dem offiziellen eiben an den Senat existiert nicht: der letzte bekannte f des Konsultors datiert vom 26. September 1618. Wie die abweisende Erklärung dem müden Siebzigjährigen etwa ı direkten Befehl seiner Ordensoberen auferlegt worden war, ɛht sich unserer Kenntnis — wohl mag ein solcher Befehl die irung erzwungen haben, die doch nur dahin geht, er „weigere irgend einen Vorteil von jener Seite anzunehmen", es ihm selbstverständlich freiläßt, den Wunsch des Verurteilten zu len, daß er im Gebete seiner gedenken möchte. Man wird vorsichtiger sein müssen und nicht gleich die Schlußfolge= ziehen, daß die Erklärung „augenscheinlich von der Furcht ı kompromittieren eingegeben worden sei", und man wird kei= lls Sarpi mit dem Vorwurf belasten dürfen, daß er „die me Klausel des Vermächtnisses eines Sterbenden . . . de mißachtet habe." [13])

Anmerkungen.

---

1. (S. 309). Neue Briefe von Frà Paolo Sarpi (1608—1616). Nach den im fürstlich Dohna'schen Archiv aufgefundenen Originalen herausgegeben von Dr. Karl Benrath. Mit einem Faksimile. 104 S., Leipzig, Rudolf Haupt, 1909.

2. (S. 310). Die Zitate aus Briefen Sarpis erfolgen nach der Ausgabe von Polidori, Florenz 1863 (2 Bde.), bezw. nach den ergänzenden Publikationen von 1882 (ed. Castellani) und 1909 (ed. Benrath).

3. (S. 311). Grotii Epistolae, Amstelodami 1687.

4. (S. 311). Lettere Italiane di Frà Paolo Sarpi . . . scritte al signor Dell' Isola Groslot . . . Viva San Marco. In Verona 1673. (Der Ort des Druckes und des Erscheinens war tatsächlich Genf.)

5. (S. 312). Lämmer, Analecta Romana, Schaffhausen 1861, S. 29.

6. (S. 312). von Reumont, Antonio Foscarini und Paolo Sarpi. In den Beiträgen zur Italienischen Geschichte II, S. 167 ff. 1853.

7. (S. 313). Das italienische „Stilo" bedeutet sowohl Stil wie Stilett. Ein in der Bodley'schen Bibliothek in Oxford befindliches Bild Sarpis (s. bei Pearsall Smith, Sir H. Wotton II, 370) zeigt das über die Wunde gelegte Pflaster.

8. (S. 314). In der Schrift „Frà Paolo Sarpi", Note. 1887.

9. (S. 315). Vgl. die von Bianchi-Giovini herrührende Einleitung zu den Lettere inedite di Paolo Sarpi (Capolago 1833), S. CXIV ff., mit der Vorrede Politis zu der Ausgabe der Lettere di Frà Paolo Sarpi von Polidori, Florenz 1863, Bd. I. S. 28.

10. (S. 321). S. bei Rein, Sarpi und die Protestanten, S. 218 ff., Beilage 2.

11. (S. 324). Die Sammlung von „Literae Apostolicae" zu Gunsten des Jesuiten-Ordens, welcher als zweite Abteilung das „Constitutum" beigegeben ist, war lediglich für den Gebrauch innerhalb des Ordens bestimmt und ist sehr rar. Der Titel einer mir vorliegenden Ausgabe von 1635 lautet: Literae Apostolicae quibus Institutio, Confirmatio et varia Privilegia continentur Soc. Jesu, Antwerpiae 1635.

12. (S. 32[illegible]). S. Lettere di Frà Paolo Sarpi ed. Polidori II, S. 139 ff.

13. (S. 333). v. Reumont a. a. O., S. 176.

Kleine Beiträge

Zwei Briefe des Mansfeldischen Rates Johann Rühel an Luther 1525.

Es war bereits längst bekannt, daß Luther in den Tagen des Bauernkrieges mit seinem Freunde und Verwandten, dem Mansfeldischen Rat Johann Rühel in Eisleben, in einer sehr lebhaften Korrespondenz gestanden hatte. Aus Mai und Juni 1525 besitzen wir noch 6 Briefe Luthers an ihn, aus denen wir erkennen können, daß dieser ihn mit Nachrichten über den Verlauf des Bauernaufstandes in Thüringen, über die Gefangennahme Thomas Münzers und dergleichen versorgte, auch daß er mit Luthers scharfem Schreiben gegen die räuberischen Rotten der Bauern nicht einverstanden war. Leider fehlten uns die entsprechenden Briefe von seiten Rühels. Freilich war aus Seckendorfs Historia Lutheranismi 1692 zu ersehen, daß diesem noch 2 Briefe Rühels vorgelegen hatten, aus denen er einige Sätze teils im deutschen Originalwortlaut, teils in lateinischer Übersetzung mitteilte. Die Briefe selbst aber waren verschollen, so daß Enders im 5. Bande seines Briefwechsels Luthers sich damit begnügen mußte, jene von Seckendorf mitgeteilten Sätze aus Rühels Briefen zum Abdruck zu bringen (V, 177 und 180). Vor zwei Jahren stieß ich bei Arbeiten auf der Gothaer Bibliothek auf einen Band, der Abschriften enthielt, die für jene Historia Lutheranismi aus dem Weimarer Archiv einstmals genommen waren. In diesem Bande fanden sich eben jene Briefe, aus denen Seckendorf Proben mitgeteilt hatte. Meine Hoffnung, die Originale der Briefe nun in Weimar zu finden, erwies sich als trügerisch. Dort fehlte jede Spur von ihnen. Der Freundlichkeit des Vorstehers der Gothaer Bibliothek, Herrn Prof. Dr. Ehwald, verdanke ich nun aber Abschriften von jenen Kopien in Gotha. Deren buch-

stabengetreuen Abdruck behalte ich andrer Stelle vor. Al
ihren interessanten Inhalt möchte ich in Transskription in ei
modernere Form hier zur Mitteilung bringen.

Johann Rühel an Luther. 21. Mai 1525.

Meine freundwillige Dienst zuvor, hochgelahrter und wü
diger, freundlicher lieber Herr und Schwager.[1]) Ihr ha
nächst aus Kaspar Müllers[2]) Schreiben verstanden, was Thom
Münzer an beide meine gnädigen Herren, Graf Ernsten u
Graf Albrechten, jeden sonderlich geschrieben[3]), hernachma
auch von Johann Duhrn[4]), wie die Schlacht zu Frankenhaus
mit den armen verführten Bauern ergangen (?)[5]), — Go
wolle sich jeder Seelen erbarmen — vermeldet. Daraus w
abzunehmen, wie listiglich der Satan das heilige Evangeliu
auf diesem Weg zu verdrücken gesucht. Nun ihm aber d
Spiel zu gefehlt, hat sich gemeldter Thomas Münzer, und d
Satan in ihm, in seinem Gefängnis, ohne Zweifel den go
losen Tyrannen damit zu heucheln, alle seine Irrtümer zu wid
rufen, sich mit dem Sakrament einer Gestalt zu berichten lasse
und den Glauben, den die Kirche jetzt und zuvor gehalte
bekannt und sich also ganz papistisch in seinem Ende erzeig
wie ihr aus inliegender Schrift[6]) vernehmen werdet. Wiewo
solch sein Widerrufen und Erkenntnis zum Teil einen gut
Schein [hat], hat es Gift, wie Ihr wohl daraus zu verstel
daß er sich in allem als einen irrigen Geist und falschen Pr
pheten dargiebt. Gott wolle nach seinem göttlichen Willen se
und jedes Herz erleuchten und zu wahrer, seiner göttlichen E
kenntnis leiten. Dazu helfe uns allen unser Herr Jesus Christu
Amen.

Sie haben zu Heldrungen[7]) fünf Pfaffen ihre Köpfe a
geschlagen. Und nachdem der meiste Teil der Bürger zu Franke
hausen umkommen, und ein Teil, der noch über blieben, g
fangen, hat man die, so viel deren übrig gewesen, den Frau
der Stadt auf ihre Bitt wiedergegeben, doch also, daß sie d
zween Priester, so sie noch allda gehabt, sollten strafen. D
zween Pfaffen haben die Weiber insgemein auf dem Ma
mit Knitteln alle geschlagen, und als man sagt, wohl eine hal

Stunde länger, denn sie gelebt.[8]) Und ist fast ein erbärmlich Tun; welcher sich solches Tuns nicht erbarmt, ist wahrlich kein Mensch. Ich besorge ganz, es läßt sich auch dazu an, als wollt Ihr den Herren ein Prophet sein, daß sie ihren Nachkommen ein wüstes Land lassen werden, denn man straft dermaßen, daß ich besorge, das Land zu Thüringen und die Grafschaft [Mansfeld] werden es langsam verwinden. Die Herren ziehen nach Mühlhausen mit großem Zuge zu Roß und Fuße, haben zu Frankenhausen über 300000 Gulden, als man sagt, geraubet. Hier wird nichts gesucht denn Raub und Mord.

Ihr habt mir nächst einen Trostbrief[9]) zugeschrieben, — Gott sei euer Lohn —; hat mir durch Gott mehr Stärke gegeben, denn alles andere. Bitte um Gottes willen, wollet mich in dieser elenden, erbärmlichen Zeit mit Schriften weiter stärken, denn Eure Schriften tun viel bei mir. Und so viel es zu thun, zeiget mir an, wie der Kurfürst [Friedrich der Weise][10]), aus großem Frieden, in diesen aufrührischen Zeiten, da man sein wohl bedürfte, ohne Zweifel zum ewigen Frieden sich begeben. Gott der Allmächtige sei seiner Seele gnädig und barmherzig.

Ich wollte gerne, daß Ihr meinem gnädigsten Herrn von Magdeburg [Kardinal Albrecht], als in dieser fährlichen Zeit, ein Trostbrieflein und Ermahnung zu Veränderung seines Standes — ihr versteht mich wohl — zuschreibt.[11]) Doch daß ich eine Kopie davon haben möchte. Ich will heute nach Magdeburg, in der Sache zu handeln, Gott der Allmächtige gebe mir Gnade. Bitte Gott vom Himmel, daß er hierin Gnade wolle verleihen zu solchem ernstlichen Werke und Fürnehmen. Hoffe, Ihr verstehet mich wohl, will sich nicht schreiben lassen. Bitte, bitte, bitte um Gottes Willen, mir als einem Arbeiter Gnade und Stärke zu verleihen. Ist was Neues bei euch, laßt michs wissen. Man sagt, die Bauern lägen noch stark vor Würzburg; so sind die Bambergischen auch wieder auf. Hiemit seid Gott dem Allmächtigen mit Philippo [Melanchthon] mit seinem Weibe und Kinde und allen Menschen befohlen. Unser Pfarrer zu St. Andreas ist uns entkommen; haben 3 gewahr, Euch,

D. Kaspar [Güttel], Mgr. Eißleben [Johann Agricola[12]]. Aber der Satan thut noch grotze Hinderung; Gott gebe seine Gnade. Datum Sonntag Vocem Iucunditatis[13]) 1525.

Johann Rhul.

Derselbe an Luther, 26. Mai 1525.

Gnade und Frieden in Christo, lieber Herr Schwager und günstiger Freund. Ich habe Eure Widerschrift[14]) von Herzen gelesen und je mehr und länger die gewesen mit christlichem Trost, jemehr ich darinnen getröstet und erfreuet worden. Schicke euch hiermit Thomas Münzers Bekenntnis, so er zu Heldrungen getan, dazu Kopie der Schrift aus seinem Gefängnis an die von Mühlhausen, und wie wohl dieselbige von den Widerwärtigen als eine Widerrufsschrift gedeutet, ist sie doch im Grunde bei mir eine Stärkung seines Fürhabens, will allein den Bauern zumessen, daß sie aus dem, daß sie ihren eigenen Nutz zu sehr gesucht, der Unfall und Straf troffen. Ich besorge, man sage, was man wolle, es sei ein desperat Mensch. Mühlhausen hat sich am Mittwoch [24. Mai] ergeben, aber Pfeiffer[15]) fast mit 600 Mann, haben ein Thor geöffnet, sind davon kommen, man eilet ihnen aber nach, hofft, sie zu bekommen. Münzer ist gestern Donnerstags [25. Mai] gegen Mühlhausen geführt, und wollt Euch gern Eurem Begehr nach eigentlich, wie Münzer gefunden, gefangen und sich gehalten, schreiben. So ist die Sage so mancherlei. Habe derohalben meinem gnädigen Herrn Graf Albrechten geschrieben, daß S. Gnaden wollten Rudolfen von Watzdorf solches mir alles verzeichnen lassen und zuschicken; versehe mich, es werde geschehen. Sobald ichs bekomme, soll es euch unverhalten bleiben. Ich habe aber heute zween Berggesellen bei mir gehabt, die im Lager gewest und von meinem gnädigen Herrn Graf Albrechten erledigt worden sein. Sagen eigentlich: Als die Herren, erstlich Herzog Heinrich von Braunschweig und der Landgraf, auf der Seite nach Mühlhausen waren fürkommen, habe er das Volk ermahnt, festzustehen; da kamen ihnen die von Mühlhausen zu Hülfe. Dergleichen auf der andern [Seite], da kamen die von Nordhausen. Ist im Lager immer umhergeritten, heftig

geschrieen, sie sollten gedenken an die Kraft Gottes, das wären die, die ihnen zu Hülfe kämen; sollen sich die Kraft Gottes bewegen lassen, und hievon allewege getröst; wenn sie vor Heldrungen kämen, würde kein Stein auf dem andern bleiben, würden alle, die darinnen wären, auch die Steine, vor ihnen weichen. Als aber der erste Schuß angangen, der ist zu kurz gewesen, hat er geschrieen: ich hab euch vor gesagt, kein Geschütz würde euch schaden. Aber die andern Schüsse haben durchgedrungen; da habe, wer konnte, gelaufen, nach der Stadt zu. Münzer hat sich verborgen. Ist nahe am Thor in ein Haus kommen, hat den Rock von sich getan gehabt, sich in ein Bett gelegt. In das Haus solle ohngefährlich ein Edelmann, ein Sachse, Otto von Noppe[17]), kommen sein, Herberge darinnen genommen. Ungefährlich habe seiner Knechte einer auf den Boden gangen, den im Bett gesehen, seinem Junker gerufen und herzugangen: was liegt allda, wer bist du? Hat er gesagt: ei, ich bin ein krank, arm Mann. Da hat er einen Weizschker [Tasche] gefunden (wie der Leute Art ist zu suchen), darinnen die Briefe, so Graf Albrecht ins Lager geschrieben, gefunden, gesagt: wo kommt dir der Brief her? du sollst wohl der Pfaffe sein! Erstlich geleugnet, hernach bekannt, und ihn also mitgenommen, Herzog Georgen zubracht, da hat man ihn auf eine Bank gesetzt, ist der Herzog neben ihm gesessen und mit ihm gesprachet; gefragt, was Ursache ihn bewegt, daß er die viere am vergangenen Sonnabend habe köpfen lassen[18]), davon ich euch denn geschrieben. Hat er gesagt: Lieber Bruder, ich sage Euer Liebden, daß ich solches nicht getan, sondern das göttliche Recht. Hat Herzog Heinrich von Braunschweig angefangen: Höre, bist du auch Fürstengenosse? Fürwahr, hat er gesagt, du bist ein schöner Fürstengenosse, hast dein Regiment wohl angehoben. Wie kommst du darauf, daß ein Fürst nicht mehr denn 8 Pferde, ein Graf 4 Pferde haben sollen?[19]) Was nun allenthalben allda mit ihm gehandelt, weiß ich eigentlich nicht zu schreiben. Ich höre aber, daß der Landgraf sich des Evangeliums nicht geschämet, sich mit Münzern in einen heftigen Streit damit begeben. Mün=

zer hat das Alte Testament gebraucht, der Landgraf aber des Neuen gehalten, sein Neues Testament auch bei sich gel und daraus die Sprüche wie der Münzer gelesen. Hoffe a will allenthalben den Grund alles Gesprächs erfahren. Handel ist aber also, wie mir von denen, so dabei gewe angezeigt, ergangen. Was ich nun weiter von meinem g digen Herrn, Graf Albrechten, bekomme, soll Euch auch wissen werden. Es sei, wie ihm wolle, so ist es doch vi Euren Günstigen seltsam, daß von Euch das Würgen o Barmherzigkeit den Tyrannen, und daß sie daraus Märt werden können, zugelassen[20]); und wird öffentlich zu Lei gesagt, dieweil der Kurfürst gestorben, Ihr fürchtet der H und heuchelt Herzog Georgen, mit dem, daß Ihr sein F nehmen billigt, Ihr fürchtet der Haut. Ich will aber sol nicht richten, sondern Euerm Geist befohlen sein lassen, d ich weiß den Spruch: qui accipit gladium, gladio peri und danach, daß die Obrigkeit trägt das Schwert als Räche Will not sein, das mit der Zeit wohl auszustreichen, und Euch entschuldigt werde; denn die Unschuldigen sollen je verdammt bleiben. Ich meine es gut, tue mich hiermi Euer Gebet befehlen. Grüße mir Philippum und Jon Eilend Freitag nach unseres Herrn Himmelfahrt 1525.

Johann Rhül.

Meinem lieben Bruder in Christo,
Herrn und Schwager Martino Luther,
zu eignen Händen.

---

2. Eine Wette über Luthers Doktorat.

Im Jahre 1538 entschlossen sich die Fürsten des Sch kaldischen Bundes, an Heinrich VIII. eine Gesandtscha senden aus Anlaß der von ihm ergangenen Aufforderun einer Verständigung zwischen ihm und den deutschen Protest in Bezug auf die Lehre, sowie in Bezug auf ihr Verl

dem in Aussicht gestellten Konzil gegenüber. Man beschloß zunächst, eine Art Vorgesandtschaft nach England hinüber zu schicken, um die Verhältnisse zu sondieren, und zu diesem Zwecke wurden zwei weltliche Räte, der sächsische Vizekanzler Franz Burkard und der hessische Rat Georg von Boyneburg und als ihr theologischer Gefährte Friedrich Myconius aus Gotha hinübergesandt. Am Ende der mehrere Monate währenden Tätigkeit der Gesandten kam es zwischen den beiden Räten im Gespräch zu einer Meinungsverschiedenheit über die Frage, wann Luther eigentlich Doktor der Theologie geworden sei. Der Hesse meinte bestimmt zu wissen, daß Luther bei seinem Auftreten gegen Tetzel und dessen Ablaßtreiben noch nicht den theologischen Doktorhut besessen habe, während der Sachse das Gegenteil behauptete. Der Streit führte zu einer Wette, die noch in London von ihnen abgeredet wurde und die auf ihrer Rückreise am 20. Oktober 1538 in Celle, wo sich wohl ihre Wege trennten, durch Myconius schriftlich formuliert wurde. Ein Handschriftenband der Gothaer Bibliothek bewahrt noch die von Myconius eigenhändig geschriebenen Bedingungen der Wette auf. Danach verpflichtete sich Burkard, wenn er nicht beweisen könnte, daß Luther schon 1517 bei der Veröffent-lichung seiner Thesen gegen den Ablaß rite promovierter Doktor gewesen wäre, die hohe Summe von 122 Goldgulden und außerdem noch einen Papagei, den er als Rarität aus England mitgebracht hatte, Boyneburg zu übersenden „auf guten Treu und Glauben". Umgekehrt verpflichtete sich Boyneburg, falls Burkard den Nachweis führen könne, 112 Goldgulden, darunter der „ein alter überwichtiger" sein müsse, diesem zuzustellen, gleichfalls auf „guten Treu und Glauben". Nach seiner Heimkehr nach Thüringen, wendete sich Friedrich Myconius an die Wittenberger Universität und bat um eine amtliche Bescheinigung über Luthers Doktorat. Und es erfolgte eine feierliche Bescheinigung von „Rektor, Magistern und Doktoren der Wittenberger Schule", beginnend: „Es haben einige durch Gelehrsamkeit und Stellung hervorragende Herren von uns begehrt, daß wir durch dies unser öffentliches Schreiben bezeugten,

worüber sie aus gewissen Ursachen notwendig eine genaue Kun
bedürfen; nämlich zu welcher Zeit der ehrwürdige Herr Dr. M
Luther den Titel eines Doktors der Theologie empfangen hal
Da wir nun wünschen, solchen Männern auf jede Weise z
Diensten zu sein und uns ihnen gefällig zu erweisen, sind w
gern bereit ihnen das Zeugnis, das sie begehren, auszustelle
Wir haben daher den Band, der die Statuten der theologische
Fakultät enthält, in welchem der Reihe nach die Namen alle
aufgezeichnet stehen, die in dieser Universität theologische Grad
und Titel erhalten haben, eingesehen und geben aus ihm di
wörtliche Abschrift dessen, was in diesem Buche über die Doktor
promotion Dr. Martin Luthers zu lesen ist". Es folgt dann
in wörtlicher Abschrift der Abschnitt aus dem theologischen
Dekanatsbuche der unter dem 17., 18. und 19. Oktober 151
die näheren Angaben über Luthers Doktorpromotion enthäl
Darunter war das Siegel der Universität gesetzt, und schließli
setzte noch Luther selber die Worte darunter: „Ich, Marti
Luther, habe eigenhändig unterschrieben". (Rektor war dama
der Theologe und Freund Luthers Kaspar Cruciger.) A
Grund dieses Dokumentes wird sich Boyneburg davon hab
überzeugen müssen, daß er die Wette verloren, und Burka
wird „auf guten Treu und Glauben" die 112 Goldguld
darunter den „alten überwichtigen", ausgezahlt bekommen hab

Diese amüsante Wette findet sich neuerdings erwähnt
der jüngsterschienenen Biographie des Myconius von P
Scherffig, Leipzig 1909, S. 118, der freilich das Dat
(Sonntags nach Galli 1538, d. i. 20. Oktober) nicht rich
hat lesen können. Den vollständigen Abdruck der beiden
die Wette bezüglichen Schriftstücke bringt der 12. Band
Endersschen Briefwechsels Luthers S. 18 ff., den ich in
nächsten Wochen zum Abschluß zu bringen hoffe.

D. Kawerau.

---

5. Sarpi und das „Perpetuum mobile".

Man hat es in früheren Jahrhunderten für möglich gehalten und viel Scharfsinn und Mühe darauf verwendet, eine Vorrichtung herzustellen, welche durch die eigene Schwerkraft oder sonstwie in dauernder Bewegung erhalten bliebe. Der große holländische Mathematiker Huyghens soll der erste gewesen sein, welcher die Unmöglichkeit solcher Herstellung wissenschaftlich nachgewiesen habe. Da ist es beachtenswert, daß — wie sich dies aus einem der neuerdings bekannt gegebenen Briefe Paolo Sarpis, der nicht blos ein hervorragender Theolog und Geschichtsschreiber, sondern auch ein tüchtiger Mathematiker war, ergibt — schon lange vor dem 1629 geborenen holländischen Gelehrten der obige Beweis geliefert worden ist.

Sarpi hatte im Juli 1609 von dem auf einer Reise in England befindlichen Grafen Christoph von Dohna einen Brief erhalten mit der Beschreibung eines angeblichen „Perpetuum mobile", bei welchem die Sonnenwärme den Motor bildete. Vielleicht hat der Briefschreiber ihn um sein Urteil gefragt, jedenfalls aber das ihm zu Gesicht gekommene Instrument als ein wunderbares beschrieben. Darauf äußert sich nun Sarpi in folgender Weise: „Das durch Sonnenwärme getriebene Instrument scheint sehr kunstvoll hergestellt zu sein. Aber an ein „Perpetuum mobile" zu glauben, fällt mir sehr schwer — nicht als ob ich dem entgegentreten wollte, was Sie gesehen haben, da ich im Gegenteil weiß, daß sich so das Wasser eine Zeitlang in Bewegung bringen läßt, wie denn schon Hero von Alexandrien ein dazu geeignetes Instrument beschrieben hat und man ein solches viel vollkommener und für längere Dauer herstellen kann. Aber daß es sich um ein „Perpetuum" handlen könne, bezweifle ich sehr . . . Um ein solches herzustellen, müßte das nämliche abwechselnd bewegend und bewegt sein. Nun ist aber das Bewegende stärker als das Bewegte — somit müßte das nämliche einerseits größere Kraft besitzen und andrerseits solche wieder ablegen. Das letztere ließe sich hervorbringen durch Ortsveränderung — aber doch auch nur, wenn

größere Kraft bei dem Bewegenden vorliegt. So müßte da nämliche stärker sein, sofern es Bewegendes ist, als sofern e bewegt wird. Da liegt der Gegengrund, der mir nicht e laubt, beizustimmen".

Zweifellos hat Sarpi damit den Beweis gegen die Mö lichkeit eines „Perpetuum mobile" geliefert. Er will freili mit Dohna nicht streiten, da er das von diesem beschriebene J strument nicht gesehen hat, und meinte, daß die Praxis do mancherlei gelöst habe, was unlösbar erschienen sei[21]).

K. Benrath.

Anmerkungen.

1. Die „Schwägerschaft" beider bestand wahrscheinlich darin, daß Rühels Frau eine Schwester der Schwägerin Luthers, nämlich der Frau seines Bruders Jakob in Mansfeld war.

2. Der Kanzler des Grafen Albrecht in Mansfeld; der Brief fehlt.

3. Beide Briefe, vom 12. Mai, gedruckt z. B. bei Krumhaar, rafschaft Mansfeld. 1855, S. 155 f.

4. Joh. Thür, der Gemeinen Herrschaft zu Mansfeld Kanzler. Auch eser Brief fehlt. Einen gemeinsamen Brief an die drei Rühel, Thür ıd C. Müller schrieb Luther am 15. Juni, 1525.

5. Das Wort ist undeutlich geschrieben, die Lesung daher zweifelhaft.

6. Dieser sein Widerruf vom 16. Mai wurde sofort durch eine ugschrift bekannt gemacht. Titel bei Enders V, 177.

7. Stadt mit festem Schloß im Besitz des streng katholischen Grafen rnst von Mansfeld.

8. Vgl. hierzu Seidemann, Th. Münzer, S. 86.

9. Damit kann nicht Luthers Brief vom 4. Mai (de Wette II, 652) meint sein, sondern es scheint ein — verlorener — späterer Brief hier genommen werden zu müssen.

10. Der Kurfürst starb am 5. Mai, als der Aufruhr in Thüringen en ausgebrochen war. Am 23. Mai gab Luther den erbetenen Bericht Rühel.

11. Am 2. Juni ließ Luther das hierdurch veranlaßte, freilich ver- bliche Schreiben an Kurfürst Albrecht ausgehen.

12. Kaspar Güttel, der frühere Prior des Eislebener Augustiner- sters, hielt evangelische Predigten in St. Andreas, uud Joh. Agriola rde als Rektor der Latein-Schule und als Prediger an St. Nicolai rthin berufen; die Pfarre an St. Andreas blieb aber noch katholisch, die katholischen Grafen sie zu besetzen hatten.

13. Der Sonntag Rogate.

14. Vom 23. Mai, de Wette II, 666.

15. Beide Schriftstücke erschienen vereint in einer Flugschrift, ders V 177

16. Vgl. Seidemann, Th. Münzer, S. 90.

17. Andre Berichte nennen ihn Ebbe oder Eppen.

18. Vgl. Seidemann, Th. Münzer. S. 82.

19. Ebd. S. 153.

20. In der Schrift „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern", vgl. Köstlin, M. Luther, [5] I, 711; Luther antwortete Rühel persönlich am 30. Mai (de Wette II, 669) und vor der Öffentlichkeit in dem an C. Müller adressierten Sendbrief von dem „harten Büchlein wider die Bauern", Köstlin I, 715.

21. Der Brief an Dohna (28. Juli 1609) ist abgedruckt in den „Neuen Briefen von Paolo Sarpi", herausg. von Benrath, S. 40 ff. (Leipzig 1909).

Verzeichnis der noch vorhandenen Vereinsschriften.

Heft 1—99. 1883—1909.

1. Kolde, Th., Luther und der Reichstag zu Worms 1521. 1.20
2. Koldewey, Friedr., Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation. 1.20
3. Stähelin, Rudolf, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum vierhundertjährigen Geburtstage Zwinglis dargestellt. 1.20
4. Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von K. Benrath. 1.20

5/6. Bossert, Gust., Württemberg und Janssen. 2 Teile. 2.40

12. Iken, J. F., Heinrich von Zütphen. 1.20

20. Vogt, W., Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. 2.40

21. Roth, F., W. Pirkheimer. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation. 1.60

22. Hering, H., Doktor Pommeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 2.40

23. von Schubert, H., Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie. 2.40

24. Ziegler, H., Die Gegenreformation in Schlesien. 2.40

25. Wrede, Ad., Ernst der Bekenner, Herzog v. Braunschweig und Lüneburg. 2.40

26. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20

27. Baumgarten, Hermann, Karl V. und die deutsche Reformation. 1.20

28. Lechler, Gotth., Viktor Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. 1.20

29. Gurlitt, Cornelius, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Ein Bild aus dem Erzgebirge. 1.20

30. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20

31. Walther, Wilh., Luthers Beruf. (Luther im neuesten römischen Gericht, 3. Heft.) 1.20

32. Kawerau, Waldemar, Thomas Murner und die deutsche Reformation. 1.20

33. Tschackert, Paul, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. 1.20

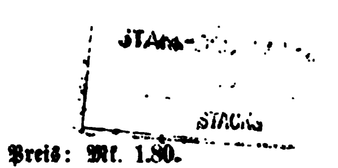
34. Konrad, P., Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter. 1.20

35. Walther, Wilh., Luthers Glaubensgewißheit. 1.20

36. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft I: Reformation und Gegenreformation bis zum Tode des Kurfürsten Daniel von Mainz (21. März 1582). 1.20
37. Uhlhorn, G., Antonius Corvinus, Ein Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am Mittwoch nach Ostern, 20. April 1892. 1.20
38. Drews, Paul, Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit. 1.20
39. Kawerau, Waldemar, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. 1.20
40. Preger, Konrad, Pankarez von Freyberg auf Hohenaschau, ein bayerischer Edelmann aus der Reformationszeit. 1.20
41. Ulmann, Heinr., Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit. 2.40
42. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft II: Die Vollendung der Gegenreformation und die Behandlung der Evangelischen seit der Beendigung des dreißigjährigen Krieges. 1.20
43/44. Schott, Theodor, Die Kirche der Wüste. 1715—1789. Das Wiederaufleben des franz. Protestantismus im 18. Jahrhundert. 2.40
45. Tschackert, Paul, Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit. 1.20
46/47. Bossert, Gustav, Das Interim in Württemberg 2.40
48. Sperl, August, Pfalzgraf Philipp von Neuburg, sein Sohn Wolfgang Wilhelm und die Jesuiten. Ein Bild aus dem Zeitalter der Gegenreformation. 1.20
49. Lenz, Max, Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation. —.50
50. Götzinger, Ernst, Joachim Vadian, der Reformator und Geschichtsschreiber von St. Gallen. 1.20
51/52. Jakobi, Franz, das Thorner Blutgericht. 1724. 2.40
53. Jakobs, Ed., Heinrich Winkel und die Reformation im südlichen Niedersachsen. 1.20
54. von Wiese, Hugo, Der Kampf um Glatz. Aus der Geschichte der Gegenreformation der Grafschaft Glatz. 1.20
55. Cohrs, Ferdinand, Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897. 1.20
56. Sell, Karl, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. 1.20
57. Vogler, Wilhelm, Hartmuth von Kronberg. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit. Mit Bildnis. 1.20

8. Vorberg, Axel, Die Einführun gder Reformation in Rostock. 1.20
9. Kalkoff, Paul, Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521. 1.20
0. Roth, Friedrich, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das gleichzeitige Erziehungs- und Schulwesen bis in die ersten Jahrzehnte nach Melanchthons Tod. 1.20
1. Kawerau, Gustav, Hieronymus Emser. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte. 1.20
2. Vahlow, F., Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlaß seines 400jährigen Geburtstages dargestellt. 1.20
53. Kolde, Th., Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation. 1.20
4. Schreiber, Heinr., Johann Albrecht I., Herzog v. Mecklenburg. 1.20
5. Benrath, Karl, Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien. 2.40
6. Roth, F., Leonhard Kaiser, ein evang. Märtyrer aus d. Innviertel. 1.20
7. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Erste Hälfte. 1.20
8. Egelhaaf, Gottlob, Gust. Adolf in Deutschland, 1630—1632. 1.20
9. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zweite Hälfte. 1.20
0. Brandenburg, Erich und Eberlein, Gerhard, Vorträge, gehalten auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau. 1.20
1. Beck, Herm., Kaspar Klee von Gerolzhofen. Das Lebensbild eines elsässischen ev. Pfarrers um die Wende d. 16. z. 17. Jahrh. 1.20
2. Schnell, Heinrich, Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg. 1503—1552. 1.20
3. Kawerau, Gustav, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen. 1.20
4. Schreiber, Heinrich, Die Reformation Lübecks. 1.20
5. Herold, Reinhold, Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen. 1522—1569. 1.20
6. Steinmüller, Paul, Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II. 1.20
7. Rosenberg, Walter, Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1527—1538. 1.20
8. Schäfer, Ernst, Sevilla und Valladolid. 1.20
9. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Erster Teil. 1.20

80. Jahn, W., Die Altmark im dreißigjährigen Kriege. 1.20
81. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Zweiter Teil. 1.20
82. Schultheß-Rechberg, Gustav von, Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis. 1.20
83. Egelhaaf, Dr. Gottlob, und Diehl, Lic. Dr. Wilhelm, Vorträge, gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 7. April 1904 in Kassel. 1.20
84. Mulot, R., John Knox, 1505—1572. Ein Erinnerungsblatt zur vierten Zentenarfeier. 1.20
85. Korte, Aug., Die Konzilspolitik Karls V. i. d. J. 1538—1543. 1.20
86. Schnöring, Dr. Wilhelm, Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation. 1.20
87. Benrath, Karl, Luther im Kloster 1505—1520. Zum Verständnis und zur Abwehr. 1.20
88/89. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Erstes Heft: Der Reformationsversuch. 1.80
90. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Erstes Heft: Die kirchlichen und sittlichen Zustände. 1.20
91. Niemöller, Heinrich, Reformationsgeschichte von Lippstadt, der ersten evangelischen Stadt in Westfalen. 1.20
92. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Zweites Heft: Die wirtschaftlichen Verhältnisse. 1.20
93. Kawerau, Gustav, Paul Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt. 1.20
94. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Zweites Heft: Die Unterdrückung. 1.20
95. Westphal, F., Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt. Zum 400jährigen Geburtstage am 15. August 1907. 1.20
96/97. Müller, Nikolaus, Georg Schwartzerdt, der Bruder Melanchthons und Schultheiß in Bretten. Festschrift zur Feier des 25 jährigen Bestehens des Vereins für Reformationsgeschichte. 3.—
98. von Schubert, H., Bündnis und Bekenntnis 1529/1530, Hermelink, H., Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter, Vorträge, gehalten auf der VIII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 22. und 23. April 1908 in Bretten. 1.20
99. Lang, Aug., Johannes Calvin, Ein Lebensbild zu seinem 400jährigen Geburtstag, 10. Juli 1909. 2.40



Nr. 101/102. Preis: Mk. 1.80.

Schriften
des
Vereins für Reformationsgeschichte.
Achtundzwanzigster Jahrgang. Erstes und zweites Stück.

Johann Arndt,

der Verfasser des „Wahren Christentums“.

Ein christliches Lebensbild.

Von

Lic. Friedrich Julius Winter,

Pfarrer in Bockwa (Sachsen).

Leipzig 1911.
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Kiel,
Walter G. Mühlau, Buchhandlg.,
Pfleger für Schleswig-Holstein.

Stuttgart,
G. Pregizer,
Pfleger für Württemberg.

Verzeichnis der noch vorhandenen Vereinsschriften.

Heft 1—100. 1883—1910.

1. Kolde, Th., Luther und der Reichstag zu Worms 1521. 1.20
2. Koldewey, Friedr., Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation. 1.20
3. Stähelin, Rudolf, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum vierhundertjährigen Geburtstage Zwinglis dargestellt. 1.20
4. Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von K. Benrath. 1.20
5/6. Bossert, Gust., Württemberg und Janssen. 2 Teile. 2.40
12. Iken, J. F., Heinrich von Zütphen. 1.20
20. Vogt, W., Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. 2.40
21. Roth, F., W. Pirkheimer. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation. 1.60
22. Hering, H., Doktor Pommeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 2.40
23. von Schubert, H., Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie. 2.40
24. Ziegler, H., Die Gegenreformation in Schlesien. 2.40
25. Wrede, Ad., Ernst der Bekenner, Herzog v. Braunschweig und Lüneburg. 2.40
26. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20
27. Baumgarten, Hermann, Karl V. und die deutsche Reformation. 1.20
28. Lechler, Gotth., Viktor Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. 1.20
29. Gurlitt, Cornelius, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Ein Bild aus dem Erzgebirge. 1.20
30. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20
31. Walther, Wilh., Luthers Beruf. (Luther im neuesten römischen Gericht, 3. Heft.) 1.20
32. Kawerau, Waldemar, Thomas Murner und die deutsche Reformation. 1.20
33. Tschackert, Paul, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. 1.20
34. Konrad, P., Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter. 1.20
35. Walther, Wilh., Luthers Glaubensgewißheit. 1.20
36. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft I: Reformation und Gegenreformation bis zum Tode des Kurfürsten Daniel von Mainz (21. März 1582). 1.20
37. Uhlhorn, G., Antonius Corvinus, Ein Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am Mittwoch nach Ostern, 20. April 1892. 1.20
38. Drews, Paul, Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit. 1.20
39. Kawerau, Waldemar, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. 1.20
40. Preger, Konrad, Pankarez von Freyberg auf Hohenaschau, ein bayerischer Edelmann aus der Reformationszeit. 1.20
41. Ulmann, Heinr., Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit. 2.40

(Fortsetzung auf Seite 3 des Umschlags.)

Schriften

des

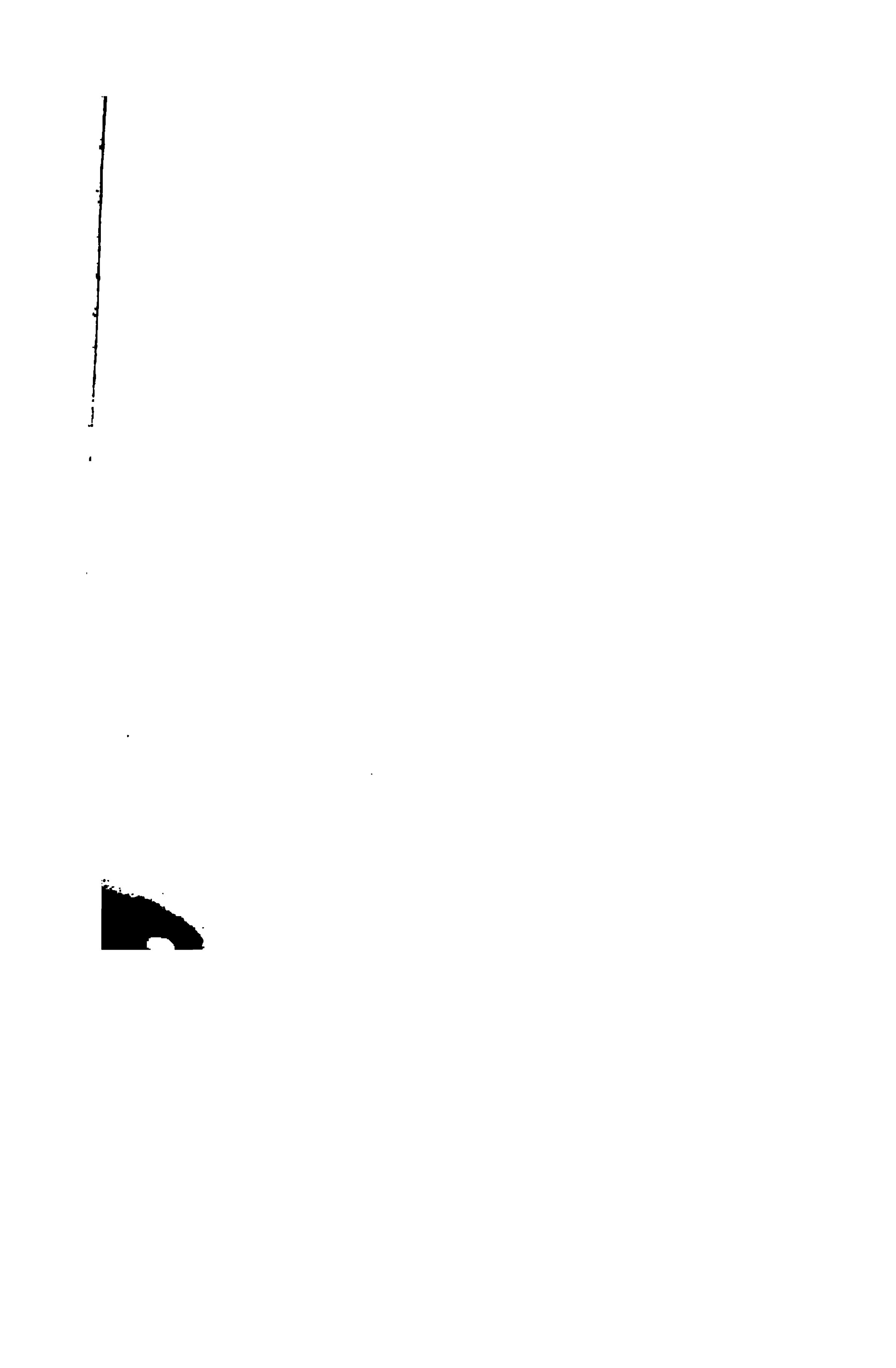
Vereins für Reformationsgeschichte.

XXVIII. Jahrgang.

Vereinsjahr 1910.

Leipzig
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Inhalt.



Johann Arndt,

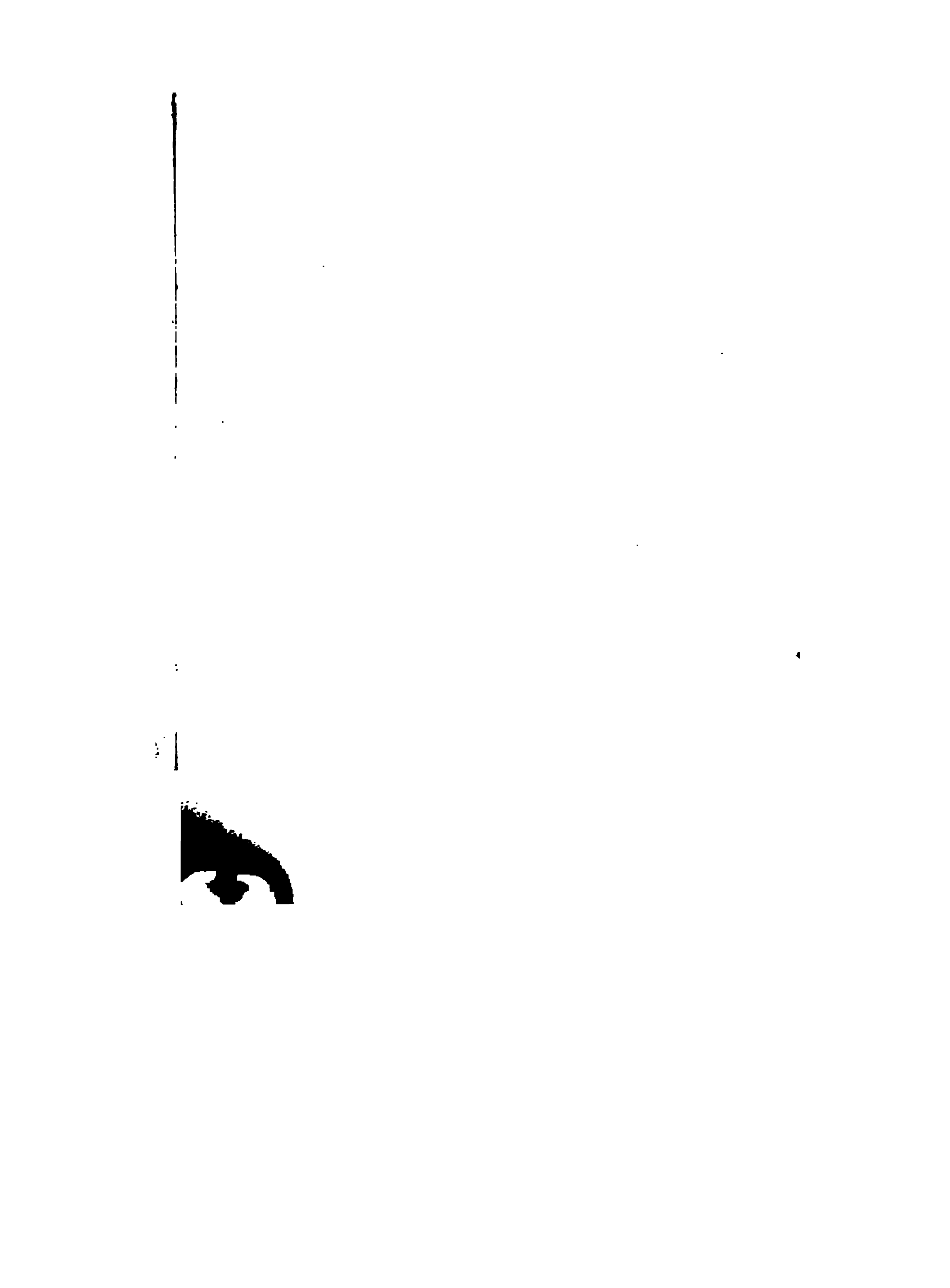
Verfasser des „Wahren Christentums".

Ein christliches Lebensbild.

Von

Lic. **Friedrich Julius Winter,**
Pfarrer in Bockwa (Sachsen).

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1911.



Vorrede.

Johann Arndt steht zwischen Luther und Spener zwischen
te: er will nichts anderes sein als ein Bekenner des Luther-
ns und hat um seines Bekenntnisses willen auch das Mar-
ium nicht gescheut; aber er gibt dem lutherischen Glauben
e Wendung, die auf Spener und die von ihm ausgehende
wegung hinweist. Indes seine Bedeutung für die Kirche des
ıen Evangeliums geht in dieser geschichtlichen Stellung nicht
, er ist der erste Erbauungsschriftsteller unseres evangelischen
lks und ist der gesegnetsten einer. Sein Buch vom wahren
ristentum gehört darum in die innere Geschichte unseres Volks-
ens. Gegenwärtig fehlt es aber an einer Biographie Arndts.
: ausführlichste ist noch immer die von Friedrich Arndt aus
ı Jahre 1838, die auch antiquarisch nur schwer zu haben
So sollte denn hier eine Lücke auszufüllen versucht werden.
ist die gesamte Literatur, soweit sie irgend zugänglich war,
chgesehen worden, wenn auch nicht alles erwähnt werden
te. Doch wird nichts Wichtigeres übergangen worden sein.
enso sind die noch vorhandenen Urkunden zu Rate gezogen
rden, wodurch manche unrichtige Angabe hat berichtigt wer-
können. Es drängt mich den Verwaltungen der von mir
Anspruch genommenen Bibliotheken für ihr Entgegenkommen
: auch öffentlich meinen Dank abzustatten. Ich nenne nur
Bibliotheken zu Dresden, Wolfenbüttel, Zittau, Zwickau.

Der Verfasser.

Inhalt.

Kapitel 1. Jugendzeit und Bildungsgang. (1555—83).

Johann Arndt[1]) ist im Jahre 1555 am 27. Dezember, dem ıge Johannis des Evangelisten geboren. Sein Geburtsort das Dorf Edderitz im Herzogtum Anhalt, wo sein Vater s Pfarramt bekleidete. Dieser, Jakob Arndt, aus Cöthen mmend, war vorher Schulmeister zu Könnern gewesen, war n da in dieses Pfarramt berufen und dazu am 15. Juni 1553 n Bugenhagen in der Stadtkirche zu Wittenberg ordiniert rden. Seine Gattin, also die Mutter unseres Arndt, war ına geb. Söchtings[2]). Er wird in der Pfarrchronik von derits der erste evangelische Pfarrer des Orts genannt. Er in diesem Amte bis gegen Ende des Jahres 1557 geblie- ı, um ım folgenden Jahre nach Ballenstedt überzusiedeln d das Pfarramt zu St. Nikolai daselbst zu übernehmen. ıch jetzt wird dort ein Haus, Poststraße 6, als das einstige ohnhaus der Familie bezeichnet[3]). Um das Geburtshaus h. Arndts, wie es gewöhnlich genannt wird, kann es sich bei jedoch nicht handeln, sondern nur um dasjenige, welches Vater Jakob Arndt innegehabt oder in welchem dessen itwe nach seinem Tode mit ihren Kindern gewohnt, in lchem also unser Arndt seine Kindheit verlebt hat, ja das später vielleicht auch selbst bewohnt hat, als er in Ballen- dt angestellt war. Ob es ferner dasjenige ist, über welches altes Ballenstedter Zinsregister die Angabe enthält: „Jacob ndt Haus und Hoff zinset 2 Hunen", steht dahin. Johann ır nicht das einzige Kind seiner Eltern, es werden außer m noch zwei jüngere Geschwister genannt, ein Knabe Mat- ias und ein Mädchen Elisabeth. Die Familie sollte sich des esitzes ihres Oberhauptes nicht lange erfreuen; denn bereits n Jahre 1565 am 24. November schied Jakob Arndt aus dem

Leben, als sein ältester Sohn Johann das zehnte Lebensjahr noch nicht vollendet hatte. Und so lag nun die Sorge um die Erziehung und Versorgung ihrer drei Kinder allein auf der hinterlassenen Witwe. Wohl aber suchte fürstliche Huld ihr diese Sorge zu erleichtern, wie ein noch vorhandener Lehnbrief des Fürsten Joachim Ernst vom Jahre 1568 bezeugt, durch den dieser der Witwe und ihren drei Kindern eine halbe Hufe Landes als Erbzinsgut verschreibt[4]).

Es sind nur wenige Nachrichten äußerlicher Art über das Elternhaus und die erste Jugend Arndts urkundlich auf uns gekommen. Auch er selbst äußert sich nirgends über etwa im Vaterhause erfahrene Einflüsse oder über sonstige Eindrücke seiner Kindheit. Wie weit der am Hofe unter der Regierung der Fürsten Wolfgang und Joachim Ernst herrschende christliche und landesväterliche Sinn auf das Land und insbesondere auf die Diener der Kirche von Einfluß gewesen, läßt sich für den einzelnen Fall nicht bestimmen[5]). Aber es wird berichtet, daß Arndt schon als Kind begonnen habe sein Herz mit allem Ernste Gott zuzuwenden, was auch ganz seiner natürlichen Gemüts- und Geistesart entspricht, in der mit dem nach innen gerichteten Sinn zugleich der Zug nach dem Göttlichen stark vorschlug. Daß der Eindruck von dem frühzeitigen Tod des Vaters und daß die daraus erwachsende schwere Frage um die weitere Versorgung der Familie das ernst und tief angelegte Gemüt des Knaben in der gleichen Richtung beeinflußt habe, läßt sich wohl annehmen. Eine wichtige und drückende Sorge war nun natürlich auch die um seine eigene Ausbildung. Sie wurde durch das Eingreifen mehrerer Wohltäter gelöst, die es ihm durch ihre Unterstützung ermöglichten die Schulen zu Aschersleben, Halberstadt und Magdeburg zu besuchen. Ihn zog vor allem andern die Natur- und Arzeneiwissenschaft an: er glaubte in ihr seinen Lebensberuf finden zu sollen. Da verfiel er in eine lebensgefährliche Krankheit, und hierbei im Angesicht des Todes gelobte er Gott, wenn er ihm die Gesundheit wieder schenken würde, sich dem Dienst an seinem Worte zu widmen. Da er wieder genas, so war über sein weiteres Leben entschieden.

Wie er nun nach der Sitte der Zeit seine Vorbildung an mehreren Gelehrtenschulen gesucht hatte, so bezog er auch verschiedene Universitäten. Er begann das theologische Studium in Helmstedt, wohin Herzog Julius von Braunschweig im J. 1574 das bis dahin in Gandersheim bestandene Paedagogium illustre verlegt hatte, um es zu einer Universität umzugestalten. Ihre feierliche Eröffnung fand jedoch erst am 15. Oktober 1576 statt, aber Arndt gehörte ihr schon vorher an: er war am 20. April 1575 gratis immatrikuliert worden[6]). Bei der Einrichtung der neuen Hochschule hatten Männer wie Chemnitz, Chyträus, Andreae ihren Rat erteilt, und für sie war u. a. ein so bedeutender Theolog und eifriger Lutheraner wie Tim. Kirchner gewonnen worden. In gleichem Sinn und Geist wirkten Daniel Hofmann und Basil. Sattler, wie denn „den Theologen vornehmlich die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre, welche der Zweck der ganzen Universität sein sollte, empfohlen worden war". Diese also waren Arndts erste theologische Lehrer. Und wenn er sich während seines ganzen späteren Lebens, in seinem amtlichen wie in seinem schriftstellerischen Wirken mit einer solchen Plerophorie der Überzeugung zu der Lehre seiner Kirche bekannt, auf diese Übereinstimmung allen Wert gelegt und sich mit allen seinen Anschauungen und Ausführungen unter ihr Richtmaß gestellt hat, so mögen wohl die hier empfangenen Einflüsse nachgewirkt haben. — Zwei Jahre blieb er in Helmstedt, um dann nach Wittenberg überzusiedeln, wohin gerade jetzt Polyk. Leyser aus Württemberg berufen worden war[7]). Hier in Kursachsen war nämlich eben die kryptocalvinistische Partei gestürzt und ihre Vertreter des Amts entsetzt worden. In P. Leyser wollte man einen Vertreter des echten Luthertums gewinnen, und so erhielt und übernahm er denn auch den Auftrag, der lutherischen Lehre an der Universität wie sonst im Lande zum vollen Siege zu verhelfen und sie von neuem zu befestigen. Da das alles Arndt nicht unbekannt sein konnte, so darf man vielleicht schließen, daß es eben die Vorliebe für die reine lutherische Lehre war, die ihn nach Wittenberg führte, daß es ihm ein Herzensanliegen war, sie an

ihrer klassischen Stätte kennen zu lernen. Auch scheint er sich an P. Leyser besonders angeschlossen zu haben, bestand doch später noch zwischen beiden Männern ein sehr freundschaftliches Verhältnis, das durch einen vertrauten Briefwechsel unterhalten wurde. — Schließlich bezog er noch die beiden Universitäten Basel und Straßburg[8]). An dem erstgenannten Orte lehrte damals ein berühnter Mediziner, Theod. Zwinger, dessen Vorlesungen Arndt hörte; denn seiner Vorliebe für die Naturwissenschaften blieb er treu; sie begleitete ihn auch nicht nur durch die Zeit seines akademischen Studiums, sondern auch während seines späteren Lebens, wie davon sein viertes Buch vom wahren Christentum ein lebendiger Beweis ist. Was er freilich bei Zwinger getrieben, in welcher Weise er von ihm angeregt worden ist und ob er zu ihm in ein näheres Verhältnis getreten, darüber ist nichts berichtet. Aber Zwinger war ein durch menschenfreundliche Gesinnung hervorragender Mann und vertrat auch das Lehrfach der Ethik. Unter den theologischen Lehrern war wohl der Antistes der Baseler Kirche, Sim. Sulzer, der bedeutendste, und der dachte und lehrte nicht weniger lutherisch als Arndts seitherige Lehrer. Hier in Basel sollte er übrigens eine abermalige Errettung aus drohender Lebensgefahr erleben. Er war bei einem Gang am Ufer des Rheins ausgeglitten, in den Fluß gestürzt und wäre in den Fluten ertrunken, wenn nicht sein Begleiter, ein polnischer Freiherr, der seiner Aufsicht und Anleitung übergeben war, ihm nachgesprungen wäre und ihn herausgezogen hätte. — In Straßburg, wohin er sich schließlich noch wandte, hatte durch Joh. Marbach und Joh. Pappus die lutherische Richtung ebenfalls die Oberhand gewonnen. Daß Arndt diesen beiden näher getreten ist, ist nicht unwahrscheinlich; denn sie standen beide in naher Beziehung zu P. Leyser, der ihn vielleicht an sie empfohlen hat. Eine ganz hervorragende Wirksamkeit aber entfaltete der berühmte Rektor Joh. Sturm, und es darf wohl angenommen werden, daß er bei ihm seine klassische Bildung erweitert und vertieft hat. So setzten sich auch während seines weiteren Studiums die in Helmstedt erfahrenen Einflüsse fort. Es war die Zeit, wo das Luthertum

n der Konkordienformel sich seinen konfessionellen Abschluß gab und sich allenthalben in der Kirchenleitung wie auf den Universitäten durchsetzte.

Wie tief die Wissenschaft Arndts Interesse gefesselt hatte und wie weit er sich darin gefördert sah, geht daraus hervor, daß er in Basel Vorlesungen übernehmen konnte: er las über Rhetorik, Ethik, Physik, sowie über den Römerbrief. Aber seinen Lebensberuf konnte er darin nicht finden. Daher befaßte er sich weder mit gelehrten Arbeiten, noch erwarb er einen akademischen Grad. Dagegen hat er seine Meinung über den Charakter der theologischen Wissenschaft und über die rechte Art und Weise des theologischen Studiums des öfteren sehr nachdrücklich ausgesprochen. So namentlich in einem Briefe, den er im Jahre 1603 von Braunschweig aus an seinen jugendlichen Freund Joh. Gerhard gerichtet hat. welcher damals in Jena studierte. Zwar wird die Echtheit desselben angezweifelt; allein Joh. Gerhard selbst berichtet in der Vorrede zu Arndts Evangelienpostille, daß ihm dieser eine Anleitung für das theologische Studium gegeben habe; seine Worte lauten: „Weil ich unnmehr über 16 Jahre ihn als meinen geistlichen Vater ehre nd halte, sintemal er anfangs zum studio theologico mir geaten und Anleitung gegeben". Der Inhalt aber stimmt ganz ohl mit den Gedanken zusammen, die Arndt sonst darüber geußert hat. Er weist den Studenten auf solche Schriften, die n innerlich anfassen, und hebt dabei Bernhard, Thomas von empen, Makarius hervor, ebenso den Philosophen Seneca, r ex spiritu geschrieben habe, und er empfiehlt anstatt der lehrten Kommentare die eigene Meditation über die Schrift[9]. r erkannte aber überhaupt in dem damaligen Betrieb des theogischen Studiums starke Mängel: die Theologie schien ihm r bloßen Wort- und Disputierkunst herabgesunken, bei der an nur seine Eitelkeit fröhne, währeud sie doch gar nicht bloß ne menschliche Wissenschaft sei, und es bei ihr nicht auf das oße äußere Wissen und Erkennen ankomme. Sie ist ihm vielehr „eine wirkliche, lebendige, kräftige Gabe und Erleuchtung ottes und Bewegung des Herzens durch den heiligen Geist"

und beruht darum auf lebendiger Erfahrung und Übung. „Wie man in allen Künsten nnd Disziplinen auf die Praxis und den Nutzen wohl zu sehen hat, also soll dieses vornehmlich bei der Theologie oder dem theologischen Studio geschehen. Die Praxis aber der Theologie ist eine Ausübung des Glaubens und christlichen Lebens oder ungeheuchelter Gottesfurcht“ [10]). Diese Äußerungen stammen freilich alle aus viel späterer Zeit und waren von den schlimmen Erfahrungen beeinflußt, die ihm damals noch vorbehalten waren; aber daß, abgesehen davon, seine Betonung des innerlichen, lebensvollen Faktors in der Theologie seiner Zeit gegenüber überhaupt im vollen Rechte war, ist allgemein anerkannt. Und es darf auch angenommen werden, daß ihm diese Auffassung der Sache nicht erst in seinem späteren Leben gekommen ist, daß sie ihn schon während seines Studiums bewegt hat. Seine innerliche, auf Erneuerung und Heiligung des Lebens gerichtete Denkweise mag sie ihm angesichts des damaligen Betriebs der Theologie nahe genug gelegt haben.

Kapitel 2. Die Anfänge amtlichen Wirkens. (1583—90).

Im Jahre 1583 kehrte Arndt in seine Heimat zurück und wurde hier von seinem Landesherrn, dem Fürsten Joachim Ernst, ins geistliche Amt berufen: er wurde Diakonus an der Kirche zu St. Nikolai in Ballenstedt, an derselben, an welcher sein Vater in den Jahren 1557—65 Pfarrer gewesen war, und erhielt am 30. Oktober in Bernburg die Ordination [11]). In demselben Jahre 1583 hat er sich auch verehelicht: seine Gattin Anna war die Tochter Christian Wageners, Amtmanns und Richters in dem nahe bei Ballenstedt gelegenen Ermsleben [12]). Seines Bleibens war in diesem ersten Amte nicht lange. Bereits nach einem Jahre erhielt er die Pfarrstelle in dem Dorfe Badeborn; am 27. Oktober 1584 wurde er investiert und bestätigt. Bis in die Gegenwart soll sich in der Gemeinde eine dankbare Erinnerung daran erhalten haben, daß Arndt einst

r Seelsorger gewesen; allein von der Art und Weise seiner
mtsführung wird uns nichts berichtet. Nur sollte sich später
igen, daß er in seiner Gemeinde viel Boden gewonnen und
iese es erkannt hatte, was sie in ihm besaß. — Dagegen ent=
ilt das kürzlich wieder aufgefundene alte Kirchenbuch von
ladeborn eigenhändige Eintragungen Arndts über die Über=
ahme des Pfarrinventars und über den Vergleich mit seinem
mtsvorgänger, die insofern bedeutsam sind, als sie uns zeigen,
elche umsichtige Fürsorge er auch der Verwaltung der Pfründe
wendete. Ebenso enthalten die Kirchenregister seine eigen=
ändigen Einträge über die von ihm vollzogenen Amtshand=
ngen vom September 1585 an[13]).

Joachim Ernst hatte sich trotz vielfacher Verhandlungen
arüber nicht entschließen können, für die Kirche seines Landes
ie Konkordienformel anzunehmen, was zu dem Verdacht und
em Vorwurf geführt hatte, als ob sich Anhalt von dem ge=
einsamen Glauben der Evangelischen trennen und dem luthe=
schen Glauben untreu werden wolle. Das war nun nicht
tfernt des Fürsten Meinung; die Konkordienformel erschien
m nur zu einseitig gelehrt und theologisch abgefaßt zu sein.
Wenn er da nicht allenthalben zustimmen konnte, so war ihm
ch die Treue gegen das lutherische Bekenntnis ernsteste Her=
ns= und Gewissenssache. Und da der lutherische Glaube in
r Lehre vom heiligen Abendmahl seinen Charakter am schärfsten
rvorkehrt und da ferner für ihn einer der Hauptanstöße an
r Konkordienformel gerade in der Fassung dieser Lehre lag,
ordnete er im Jahre 1585 die Aufstellung eines besonderen
kenntnisses vom Abendmahl an, auf welches die Geistlichen
d Lehrer des Landes unterschriftlich verpflichtet wurden. Es
lte durch diesen Akt aufs klarste und unzweideutigste bezeugt
rden, daß Anhalt noch auf dem Boden des alten von den
rfahren ererbten Glaubens stehe. Und dieses Bekenntnis,
s Ergebnis eingehendster Erwägungen und Verhandlungen,
richt, wie es des Fürsten Wille war, „klar, deutlich und
htig" die lutherische Lehre aus und vermeidet bei seiner bün=
gen Kürze doch alles eigentlich Theologische. Als es den Geist=

lichen vorgelegt wurde, haben sie es „sämtlich mit Danksagung
angenommen" und „mit Herzen, Mund und Händen unterschrie-
ben und zugesagt, bis an ihr Ende dabei mit Gottes Hilfe zu
beharren". So völlig entsprach es ihrer eigenen Uberzeugung
Unter denen, die ihre Unterschrift gaben, war auch Arndt; si
ist noch im Original im Anhalter Staatsarchiv vorhanden un
lautet: Johannes Arnt, ecclesiae Padebornensis ministe
indignus hanc piam et orthodoxam confessionem approba
illique manu et corde subscripsit: Worte, denen man di
freudige innere Zustimmung abfühlt[14]). Allein wenn der Ern
und die Treue seiner Überzeugung sich hier mit der obrigkeitliche
Anordnung und mit den Brüdern im Amte in so voller Überein-
stimmung fühlen konnte, so sollte sie einige Jahre später ein
um so härtere Probe bestehen.

Nach dem Tode des Fürsten Joachim Ernst im Jahre 158
hatte sein Sohn Johann Georg die Regierung des Landes über
nommen, und auf dessen Befehl war im Jahre 1589 in de
Kirchen zu Dessau und zu Bernburg der Exorzismus bei de
Taufe abgeschafft worden. Die Maßregel stieß zwar bei de
Ritterschaft auf Widerspruch, die auf dem Ausschußtage zu
Nienburg bat, man möge sie bei ihren alten Zeremonien be
lassen, jedoch ließ der Fürst sich dadurch nicht irre machen
ordnete vielmehr an, daß die Abschaffung im ganzen Lande er
folgen solle. Um der Durchführung dieser Anordnung den nö
tigen Nachdruck zu geben, ließ er ein Taufbüchlein drucken, i
welchem die Ursachen auseinandergesetzt waren, die der Maßrege
zu Grunde lagen. Dasselbe sollte an die Geistlichen des Lande
ausgeteilt und diese durch die Superintendenten des weitere
verständigt und verpflichtet werden, die Zuhörer daraus zu unter
weisen und darnach den Exorzismus fallen zu lassen. Würd
jedoch einer oder der andere dagegen Bedenken erheben, de
sollte ins Hoflager des Fürsten beschieden werden, um hi
weiter vernommen zu werden[15]). Hatte nun schon die Ritte
schaft des Landes gegen die Maßregel Verwahrung eingeleg
so fehlte es natürlich auch unter den Geistlichen nicht an solche
die damit nicht einverstanden sein konnten; ja es entstand d

rüber im Laufe der nächsten Jahre eine ziemliche Streitliteratur, in welcher u. a. auch Männer wie P. Leyser, Joh. Olearius, Dan. Hofmann das Wort ergriffen [16]. U. a. erhob der Pfarrer Seb. Sellius zu Ballenstedt eine Anzahl Bedenken in einer Eingabe an die Regierung, die er wohl zugleich im Namen der übrigen Geistlichen des Amtes Ballenstedt eingereicht hatte [17]. Wenigstens wurde daraufhin eine fürstliche Kommission entsendet, die am 5. September 1590 in der Klosterkirche zu Ballenstedt mit den Pfarrern und den Untertanen über die Sache verhandelte. Dieser gelang es denn auch, wenn auch nicht ohne einige Maßregelung, die Widerstrebenden zum Nachgeben und zum Gehorsam zu bewegen. Nur einer, der Pfarrer von Badeborn Joh. Arndt, verharrte bei seinem Widerspruch. Über ihn lautet der Bericht der Kommission: „Der Pfarrherr zu Badeborn hat nicht allein nicht in die Abrogation des Exorzismus wollen verwilligen, sondern angezeiget, daß das Taufbüchlein voller Errorum, wie ehr es wolle darthun unnd beweißen, denn es confundirte libertatem Christianam imputatam et inchoatam cum perfecta. Es benehme der tauffe die krafft der wiedergebuhrt, verkleinerte die potestatem ministerii, denn da der Minister macht hette, die Sünden zu vergeben, so hette ehr auch macht dem Teuffel zu gebiethen. Es beraubete auch der heiligenn Tauffe der Heydenn Kinder unnd obwohl der Exorzismus in Gottes Wort expresse nicht gegründet, so könne ehr doch bona consequentia drauß bewiesen werden, denn er hette zum fundament peccatum originis mit seinen Früchten unnd wirkungen, unnd potestatem ministerii unnd werden discrimen miraculorum et sacramentorum die potestatem ministerii nicht aufhebenn. So könne auch ex discrimine Verbi et traditionum humanarum nicht erwießenn werdenn, das Exorzismus schlecht eine traditio humana. Endlich so wolle er beweißenn (am Rande „hic homo furit"!) inn öffentlicher Versamblung in E. F. G. Gegenwart, das die Ursachen wegen Abschaffung des Exorcismi nicht derer wichtigkeit warenn, das man den Exorzismus sollte fallen lassen". Daraufhin wurde Arndt von der Kommission angewiesen, bei dem Fürsten eine

schriftliche Erklärung einzureichen, die im Original, von Arndt eigenhändig geschrieben, noch jetzt im Herzogl. Staatsarchiv zu Zerbst vorliegt und deren Wortlaut folgender ist: „Endliche Erklärung Johannis Arndts pfarrer zu Badeborn die abschaffung des Exorcismi belangendt. Weil mein gewissen hirin gefangen das die orthodoxi patres vor dreizehnhundert Jharen den Exorcismum zur heiligen tauffe geordnet und dadurch ein universalis ceremonia worden totius orthodoxae ecclesiae, welchen sie auch de mente et vero sensu scripturae genommen, auch mit nichten eine Ceremonia impia ist, Auch ich der kirche Gottes und herzlieben jungen fürstlichen Herrschafft nichts vergeben kann. Auch keine ursach unter allen mein gewissen befriedigen kann, so bitte ich unterthänig und demütiglich, Mein gnädiger fürst und Herr wolle mich in Gnaden nicht verdenken, daß ich hierin nicht kan willigen, und stelle demnach meinem gnedigen fürsten und Herrn unterthenig anheim, nach gnedigem gefallen mitt mir zu handeln. Johannes Arndt Anhaltinus manu propria 10. Septemb. 1590".

Infolge dieser Erklärung wurde er auf den 19. Septbr. auf die fürstliche Kanzlei nach Dessau beschieden, wo ihm „seines Vngehorsams vnd vnchristlichen widersetzigkeit halben" seine Amtsentsetzung und Verweisung aus dem Lande eröffnet wurde, nachdem ihm schon vier Wochen vorher das Betreten der Kanzel untersagt worden war [18]). Dieser Ausgang der Sache war für beide, für ihn selbst wie für seine Gemeinde, ein harter Schlag. Noch nach vielen Jahren kann er nicht ohne ein bitteres Gefühl daran zurückdenken. Die Gemeinde aber konnte sich gar nicht darein finden; sie verwendete sich zweimal in dringenden Gesuchen um seine Belassung im Amte, wurde jedoch beide Male abschläglich beschieden. Wie wenig sie ihn aber entbehren und vergessen mochte, geht daraus hervor, daß, wie er berichtet [19]), nach seiner Anstellung in Quedlinburg seine ehemaligen Gemeindeglieder den zwei bis drei Stunden weiten Weg dahin nicht scheuten, sondern häufig zu ihm kamen, um ihn predigen zu hören und sich wohl auch sonst von ihm beraten zu lassen. Sein Abzug mußte auch sofort erfolgen — die alten Biographen

sagen: „bei Sonnenschein" — so daß er nicht daran denken konnte, die ihm von den Pfarräckern noch zukommenden Früchte einzuernten, daher er diese seinem Amtsnachfolger verkaufen mußte, während er die eher eingeernteten Vorräte in seine neue Pfarre nach Quedlinburg bringen ließ.

Worin ihm Grund und Recht des Exorzismus zu liegen schien und warum er sich der Anordnung seines Landesherrn nicht fügen zu dürfen meinte, ist in seinen oben angeführten Erklärungen ausgesprochen. Und ebenso sahen die übrigen Geistlichen die Sache an, wenn sie die neue Weise ablehnten, wie das erwähnte Schreiben des Pfarrers Sellius beweist. Aber während diese ihre Bedenken wohl damit beschwichtigten, daß es sich nur um eine äußere Zeremonie handele, war Arndts Gewissen ganz anders gefangen und gebunden. Ein so altehrwürdiges Stück der kirchlichen Überlieferung, in welchem die Lehre vom sündigen Verderben der menschlichen Natur und von der dem Amte des Worts gegebenen Vollmacht so stark und klar zum Ausdruck kamen, durfte nicht preisgegeben werden. Auch mochte er mit seinen Gesinnungsgenossen fürchten, daß die Maßregel nur der Anfang zu weiteren tiefer greifenden Neuerungen sei, welche noch ganz anders den lutherischen Charakter der Landeskirche in Frage stellen würden [20]). Und diese Befürchtung sollte sich nur zu bald erfüllen. Im Jahre 1596 wurde durch fürstliche Verordnung eine sogenannte zweite Reformation eingeführt, die zwar nur für die äußere Seite des Gottesdienstes neue Anordnungen traf, aber diesem doch den reformierten Typus aufprägte. Und darüber wurde eine ziemliche Anzahl von Geistlichen, die hierzu die Hand nicht bieten wollten, ihres Amtes entsetzt und des Landes verwiesen. So erkannte denn auch Arndt in seiner Maßregelung ein ihm von der Calvinistischen Partei bereitetes Martyrium, wie ihm diese auch sonst mancherlei Nachstellungen bereitet habe. In diesem Sinne äußert er sich in einem Sendschreiben an Piscator — nach der deutschen Übersetzung bei Rambach S. 604. — „Ich diene der Gemeine Christi schon 24 Jahre her, bin von Jugend auf in der wahren Religion erzogen, habe viel Elend erfahren, viel betrübte Verfolgung von den Widrigge-

sinnten erduldet, bin aus meinem Vaterlande, dem Fürstentum Anhalt verstoßen worden, als die gegenseitige Partei überhand nahm, da ich 7 Jahr unter mancherlei Nachstellung in meinem Vaterland gelehret und wider die Bilderstürmer geschrieben hatte" [21]).

Kapitel 3. **Quedlinburg (1590—99).**

Als Arndt infolge seiner plötzlichen Ausweisung sich vor die Frage gestellt sah: wohin nun? gelangten an ihn zugleich zwei Berufungen, die eine nach Quedlinburg, die andere nach Mansfeld [22]). Die Sorge um seine weitere Zukunft war ihm also kaum mit ihrem vollen Ernst nahegetreten, als sie auch schon gelöst war. So wenig wir von seinem früheren Wirken wissen, er muß doch schon damals in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein. Er entschied sich für das nahegelegene Quedlinburg, wo er, wie sein eigenhändiger Eintrag im Kirchenbuch besagt, anno 1590 zu Michaelis ankam. Er war an die St. Nikolaikirche berufen worden als Substitut des erkrankten Pfarrers M. Scultetus, dem er nach zwei Jahren, als dieser mit Tode abgegangen war, im Amte nachfolgte. Quedlinburg war ein reichsunmittelbares Stift, dem auch die kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten der Stadt unterstanden. So hatte die Äbtissin, damals Gräfin Anna zu Stolberg-Wernigerode, denn auch Arndt in sein Amt berufen. Nun war das zwar auf ausdrückliches Ansuchen der Gemeinde geschehen, doch waren die Verhältnisse, in die er eintrat, für ihn sonst ungünstig genug. Er hat sich darüber in dem Schreiben ausgesprochen, daß er bei seinem Abschied aus der Stadt an die Äbtissin zu richten veranlaßt war, wo es u. a. heißt: „In meinem Anzuge habe ich 2 ganzer Jahre warten müssen, ehe ich etwas eingeerntet, habe in 3 oder 4 Jahren die Äcker nicht genießen können, so waren sie verderbet, habe meinen mit hergebrachten Vorrath hineingewendet; und da ein ander mit lediger Hand diese Pfarre bedienen sollen, wäre er in große Schulden gerathen, habe auch kaum drei Mal bi

ganze vollständige Besoldung recht bekommen; wer nun kommt, wird zu meiner Erndte kommen" [23]). Ebenso stieß er auf Schwierigkeiten, als sich an seinem Pfarrhause einige bauliche Herstellungen nötig machten. Die Kastenvorsteher wollten die hierzu nötigen Kosten nicht verwilligen, obwohl die Gemeinde darauf den vollen Rechtsanspruch hatte. Arndt protestierte mit den Vorstehern der Gemeinde unter dem 4. April 1594 scharf gegen die Vorenthaltung dieses Rechts. Indessen wurde der Streit damit nicht geschlichtet, auch nicht durch eine darauf erfolgende Anordnung der Äbtissin; er spann sich vielmehr bis lange nach Arndts Weggang aus Quedlinburg fort [24]). Auch scheint es Arndt nicht an persönlichen Widersachern gefehlt zu haben; es werden zwei namentlich angeführt, wider deren „Schmähungen und Lästerungen" er sich verteidigen mußte: der Bürgermeister Paschasius Luder und Valentin Helmbold. Was ihm solche Ungunst zugezogen hat, scheint allerdings der ungewöhnliche Ernst seiner Predigt gewesen zu sein, das furchtlose Dringen auf Abstellung vorhandener Unsitten und auf tatsächliche Lebensheiligung. Aber er war auch ein Prediger und Seelsorger, der alle seine Kräfte für die Sache Gottes und für die ihm anbefohlene Gemeinde einsetzte. Er predigte allsonntäglich und an jedem Festtage zweimal, an hohen Festen fünfmal. Als aber im Jahre 1598 über die Stadt die Pest hereinbrach und die stärksten Verheerungen anrichtete, so daß in einem Jahre gegen 3000 Menschen dahinstarben, da ging er in der Arbeit und Fürsorge für die so schwer Heimgesuchten gänzlich auf. Und dazu lag die doppelte Arbeitslast auf ihm, da sein Amtsgenosse an St. Nikolai, Diakonus Abel, der Seuche zum Opfer fiel. Er berichtet selbst darüber: „In der nächsten Pest habe ich gethan, so viel menschlich und möglich gewesen, habe niemanden abgeschlagen zu besuchen, der mich darum gebeten, habe ihm Rath und That gegeben und dem Vornehmsten meiner Verkläger geschrieben, wie er sich in seiner Krankheit sollte verhalten, und da er es begehrte, wollte ich zu ihm kommen . . . . Und ist sonderlich in den kleinen Häuserlein so ein übler Gestank gewesen, daß die Einwohner selbst dafür kaum bleiben mögen,

haben selbst bekennen müssen, weil ich den ganzen Tag in der großen Hitze auf der Gasse in alle Winckel kriechen und die Todten hohlen und darauf predigen müssen, es sei mir unmöglich, alle Kranken zu besuchen, habe ihnen derowegen ein Gebetlein gestellet, täglich nach der Predigt rezitiret, ihnen kurtze Trostsprüchlein eingebildet, die sie in ihren Letzten bethen sollten, habe sie täglich in allen Leichpredigten getröstet, und sie auf einen gewissen Spruch gewiesen, mit welchem sie einschlaffen solten, habe von Trinitatis bis nach Michaelis alle Tage geprediget, NB. und den gantzen Psalter durch und durch kurtz erkläret, habe sie alle besten Vermögens in der Beichte getröstet, was ich da alleine für Mühe und für einen übelen Geruch ausgestanden von denen, die die Pest am Halse gehabt, weiß Gott"[25]. Eine anschauliche Schilderung von Arndts unermüdlicher, aufreibender Tätigkeit in der durchseuchten Stadt. Daß er sie hat durchführen können, ohne zusammenzubrechen, ist ein Beweis von seiner ungewöhnlichen geistigen und leiblichen Widerstands- und Spannkraft.

Einem so hingebenden und aufopfernden Wirken hätte die Anerkennung nicht fehlen dürfen; allein hier war doch viel zu vermissen. Wohl blieb der Erfolg nicht gänzlich aus: Arndt selbst berichtet von einem „Obersten", der erst aus seinen Predigten gelernt habe, was beten sei, wovon er vorher noch nichts gewußt, und daß er von „den groben mores in der Kirche" manches abgestellt habe. Auch durfte er einem Jüngling in schwerster äußerer und innerer Bedrängnis die gesegnetsten Dienste tun, die ihm dieser durch lebenslängliche innige Freundschaft vergolten hat: es ist Johann Gerhard, der große Dogmatiker, der in Arndt immer „seinen geistlichen Vater, seinen Vater in Christo" verehrt hat (vgl. o. S. 5). Er war im Jahre 1582 in Quedlinburg geboren und war hier in seinem 15. Lebensjahre „in schwere Anfechtung und große Krankheit verfallen", so daß er dem Leben wie abgestorben war und nur immer weinen und beten konnte. Da stand ihm denn Arndt ermutigend und tröstend zur Seite und riet ihm dabei auch im Fall der Wiedergenesung sich dem theologischen Studium zu widmen. Wie er ihn hierin

späterhin weiter angeleitet hat, wurde schon oben (S. 5) erwähnt[26]). Allein solchen vereinzelten Erfahrungen ermutigender Art standen doch sehr viele trübe und widrige gegenüber. Man deutete seine ernsten eindringenden Predigten aufs übelste aus, erregte selbst während des Gottesdienstes Unruhe, tat so, als ob man ihm förmlich das Gnadenbrot gäbe und verleumdete ihn auf alle Weise. Und doch tat er ja in seinem Amte, was er nur konnte, und das völlig uneigennützig, und verzichtete z. B. während der Pestzeit freiwillig auf die ihm zufallenden Accidentialgebühren. Kein Wunder, daß er oft recht müde und verzagt werden wollte und schließlich meinte, „er würde allhier nicht viel mehr bauen können". Als daher vom Rate zu Braunschweig die Berufung zu einer dort erledigten Pfarrstelle an ihn gelangte, glaubte er darin einen Wink Gottes sehen zu sollen. Ehe jedoch von seinem Abschied aus Quedlinburg berichtet werden kann, haben wir noch einen Blick auf seine bisherige literarische Tätigkeit zu werfen.

Hier in Quedlinburg hat er nämlich, soviel wir wissen, mit dieser den Anfang gemacht. Wir besitzen aus dieser Zeit von ihm eine Schrift, die gewöhnlich für seine erste Veröffentlichung erklärt wird, die das jedoch nicht ist, der vielmehr andere vorausgegangen sind. Jene vermeintliche Erstlingsschrift führt den Titel, der sogleich einen Einblick in ihren Inhalt gibt: „Ikonographia. Gründlicher vnd Christlicher Bericht von Bildern, ihrem Uhrsprung, rechtem Gebrauch un mißbrauch im alten vnd newen Testament: Ob der mißbrauch die Bilder gar aufhebe: Was dieselbe für ein gezeugnuß in der Natur haben, in Geistlichen und Weltlichen Sachen: Von Ceremonia oder Zeichen des Creutzes: Auch von der eusserlichen Reverentz vnd Ehrerbietung gegen dem hochgelobten Namen Jesu Christi, unseres einigen Erlösers vnd Ehren-Königs. Durch Johannem Arndten, Pfarrern der Kirchen St. Nicolay zu Quedlinburgk beschrieben. Liß mich recht, dann prüff mich recht. Gedruckt zu Halberstadt, bey Georg Koten". Unter der Vorrede das Datum: „Signatum Quedelburg, den vierten Sonntag des Advents, ist der 19. Monats Tag Decembris dieses abgelaufenen 1596.

Jars" 27). Die Schrift ist der Äbtissin, Propstin und Dechanin des Stifts Quedlinburg gewidmet „zum Zeichen meines dankbaren Gemüths, weil dieselbe sämmtlich der reinen seligmachenden Lehre des heil. Evangelii besondere Liebhaberin, Beförderin vnd Patronin seyn vnd in ihrem löbl. Stifft Quedelburg das lautere vnd reine Wort Gottes sammt dem rechten heilsamen Gebrauch der hochwürdigen Sacramenten durch Gottes Gnade in Kirchen vnd Schulen schützen, fortpflanzen vnd erhalten vnd meines vnwürdigen Dienstes auch hierinnen brauchen, mich auch gnädig in meinem Exilio aufgenommen haben." So klein nun und von so kasuellem Charakter die Schrift sein mag, sie ist doch in mehrfacher Hinsicht bedeutsam genug. Daß sie eine Gelegenheitsschrift ist, veranlaßt durch die im Fürstentum Anhalt eingeführten Neuerungen, von denen oben (S. 11) die Rede war, ist zweifellos, obwohl darauf an keiner Stelle ausdrücklich Bezug genommen wird. Aber die ganze Behandlung der Sache weist vielfach stillschweigend auf so manches hin, was dort angeordnet worden war, wie die im „Beschluß" gegebene Auseinandersetzung über die Zählung der Gebote, die Zurückweisung des Vorwurfs papistischen Greuels 28). Ja, das Schriftchen macht in seiner Entschiedenheit und Frische den Eindruck, als ob es Arndt im Blick auf das, was jetzt in seinem Vaterlande vorging, in einem Zuge niedergeschrieben hätte. Um so anerkennenswerter aber ist die ruhige Sachlichkeit der Behandlung, bei der ohne jede persönliche Gereiztheit, jede herausfordernde Polemik nur der Sache selbst das Wort geredet und die entscheidenden Punkte zutreffend und glücklich herausgehoben werden. Ganz charakteristisch aber ist es für den späteren Verfasser des „wahren Christentums", wie er sich über die ganze Streitfrage im „Beschluß an den Leser" äußert. Hier heißt es u. a. (Ramb. S. 532): „Es ist zumahl ein verdrießlicher und unnützer Handel, daß man wider eusserliche Dinge so hart disputiert, als wenn der gantzen Christenheit daran alles gelegen wäre. Wäre es nicht besser, den Leuten Busse predigen, denn Altäre umreissen? Besser ist es, Christum lieb haben, denn von ihm viel hohe Dinge disputieren. Gedencket an die Worte St. Pauli: Wenn

alle Erkänntniß hätte und hätte der Liebe nicht, so wäre nichts. Gott wird an jenem Tage nicht fragen, wie gelehrt t du gewesen, sondern wie fromm du gewesen bist. Es ist es Ding vergeblich ohne Gott lieb haben; sich selbst hassen d verleugnen ist besser denn Bilder zustören." Und weiter:)ie Schulen in der Christenheit sollten Tugendschulen seyn, ht allein Kunstschulen. Wenn die Studenten aus der Schulen nmen vnd die Kirchenämter mit ihnen bestellet werden, so iben sie, was sie gelernt haben, Tugend haben sie entweder ht gelernet oder wenig; darum können sie nichts denn Latein d disputieren." Das ist dieselbe Sprache, die wir in Arndts iteren Schriften und besonders in seinem „wahren Christen-n" wiederfinden; was er hier andeutet, hat er dort weiter s- und durchgeführt.

Die Ikonographia gilt, wie bemerkt, gewöhnlich für die te Schrift Arndts; allein es wurde schon (S. 12) eine Be-rkung von ihm mitgeteilt, die auf eine frühere Schrift hin-)euten scheint. Und wenn ihn hierbei vielleicht sein Gedächt-; getäuscht haben könnte, so führt er doch in der Ikonographia h andere von ihm früher veröffentlichte Schriften an. Im Kapitel erwähnt er sein „Büchlein de antiqua philosophia" d den „Traktat de magis ex oriente" und deutet auch en Inhalt an; im Beschluß aber nennt er noch sein „Büch-ı de origine Sectarum" [29]) und das „Büchlein von den n ägyptischen Plagen". Außerdem stellt er ebenda ein „Büch-ı de constituendis scholis" in Aussicht. Die beiden Schriften magis und de origine S. sind seither noch nicht wieder gefunden und müssen auch früher unbekannt geblieben sein, n sie werden in älteren Verzeichnissen seiner Schriften nicht geführt. Unter dem Titel de antiqua philosophia gibt es en kleinen Aufsatz von Arndt, den Rambach in deutscher erſetzung in den dritten Teil seiner Ausgabe S. 591 f. auf-nommen hat. Ein „Büchlein" aber ist er nicht und auch der nhalt paßt nicht zu dem, was Arndt hier und sonst („Wahres hristentum" B. I, Kap. 36, 15) darüber sagt. Von dem in ussicht gestellten „Büchlein de constituendis scholis" meint

Schubart (Neue kirchl. Zeitschr. 9. Jahrg. 1898 S. 471), es könne mit dem, allerdings viel später erschienenen „Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden, wie dieselbigen durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen" in Zusammenhang stehen, wie ja die Gebete, die in Quedlinburg in Anlaß der großen Pest entstanden seien, in das „Paradiesgärtlein" Aufnahme gefunden hätten. Indes unterstützen der Zusammenhang und der Sinn, in dem Arndt von dem Büchlein spricht, die Vermutung nicht. Dagegen ist das „Büchlein von den zehen egyptischen Plagen" bekannt: es sind die bei Rambach III S. 479ff. abgedruckten „Zehen Lehr- und Geistreichen Predigten: von den zehen grausamen und schröcklichen Egyptischen Plagen, welche der Mann GOttes Moses für den verstockten Könige Pharao in Egypten, kurz vor dem Außzug der Kinder Israel, durch Gottes Wirckung hat gethan: Was massen all solche Plagen geistlicher Weise vor dem Ende der Welt widerkommen, vnd über das Menschliche Geschlecht, insonderheit über die jetzt verstockte böse Christenheit, ergehen und verhänget werden sollen". Die älteste bekannte Ausgabe ist die 1657 zu Frankfurt a. M. erschienene, welche auch dem Rambachschen Abdruck zu Grunde liegt, und von welcher der Herausgeber, der Buchhändler Christoff le Blon in der Vorrede erklärt: „Dieweil mir diese gegenwärtigen Predigten zu Handen kommen, die meines Wissens, noch nie der Welt in Truck bekannt worden, hab ich dieses Kleynod nicht länger vorenthalten wollen". Hiermit stimmt nun freilich die Aussage des Verfassers nicht, nach welcher er selbst das Buch in Druck gegeben hat, ohne daß jedoch die Originalausgabe seither hat aufgefunden werden können. Aber auch abgesehen von der Erwähnung in der Ikonographie, datieren diese Predigten sich selbst. Arndt spricht nämlich darin u. a. (Ramb. S. 498) von „dem neulichsten Erdbeben An. 1590", verweist ferner (S. 493) auf die im Jahre 1592 in Quedlinburg geschehene Offenbarung eines Mordes, auf „das schreckliche Exempel der Besessenen zu Spandau An. 1595" (S. 492 u. ö.) und bricht bei der Auslegung der Froschplage in die Worte

aus (S. 487): „O HErr GOtt, wenn dieß Zeichen nicht wiederkäme! Es hat sich allbereit dieß Jahr eräuget. Denn das ist gewiß, daß etliche tausendt Tartarn mit Gewalt durch die Donau geschwommen seyen und haben ihre Säbel im Maul gehabt usw." Der ganze Absatz bezieht sich offenbar auf den im Jahre 1596 ausgebrochenen Türkenkrieg. Daher wird „dieß Jahr" kein anderes sein als das, in welchem die Türkengefahr wieder einmal so nahe gekommen war und sich darüber der Gemüther Angst und Schrecken bemächtigt hatte. Die Predigten sind demnach im Laufe des Jahres 1596 gehalten und in demselben Jahre noch vor der Ikonographie veröffentlicht worden, sind also die älteste uns erhaltene Schrift unseres Arndt. Und sie sind auch darum so bedeutsam, weil wir hier die Art und Weise seiner Predigt in Quedlinburg kennen lernen. Daß diese von einem auf aufrichtige Buße und auf Heiligung des Lebens dringenden Ernst getragen war, beweist schon die Wahl des Gegenstandes. Arndt aber straft auch die Sünde nicht nur im allgemeinen, er redet ganz bestimmt und überführt die Zuhörer von ihren wirklichen Sünden und Lastern. Namentlich führt er die Sache der Armen und Unterdrückten gegen die Reichen und Vornehmen und straft deren Ungerechtigkeit, Geiz, Hoffart. Die Anwendung auf die Gegenwart wird durch die allegorische Ausdeutung der Plagen gefunden und dabei auf die Gerichtsheimsuchungen der Zeit hingewiesen, insbesondere auf die Türkennot, aber auch darauf, wie das Wohl und Wehe der Natur und des Menschen aufs engste mit einander verknüpft sind; denn der Mensch stehe als Mikrokosmos in der Mitte der Welt. Und darum „eilt die Natur so zum Ende; denn die Bosheit der Menschen zerbricht sie"; „die große Bosheit der Menschen verunreinigt und vergiftet die Natur und Kreaturen Gottes" — Gedanken, wie sie später bei Arndt oft wiederkehren, wie z. B. im vierten Buch des „wahren Christentums". Und so sind diese Predigten ebenso lebensvoll und frisch wie ernst und streng und mögen uns daher wohl manches von der Ungunst erklären, unter der Arndt in Quedlinburg vielfach zu leiden hatte.

Endlich stammt aus dieser Zeit noch eine weitere Ver öffentlichung, nämlich die Herausgabe der „deutschen Theologie im Jahre 1597[30]). Was er damit bezweckte, legte er in eine ausführlicher gehaltenen Vorrede dar, die denselben Gedanke zug zeigt, der uns schon in der Ikonographie begegnete ur aus dem das „wahre Christentum" hervorgegangen ist. E beklagt die kein Ende nehmenden Lehrstreitigkeiten und Leh schriften, worüber die Sorge um das christliche Leben, um da Leben in Buße, Glauben und Heiligung ganz vernachlässi werde. Wer aber Christo nicht im Leben folge, könne auch d Wahrheit nicht erkennen; daher müsse jetzt der lebendige Glau und das edle Leben Christi den Leuten ins Herz gepflan werden, wie das in dem vorliegenden Büchlein geschehe; den hier finde man das rechte wahre lebendige Christentum: lehre ja die Lehre Christi ins Leben verwandeln oder n Christus in uns leben und der Mensch mit Gott vereini werden solle, welches des Menschen Vollkommenheit und fi totius theologiae sei. Die Vorrede ist sehr warm und ei dringlich geschrieben, ein Beweis, wie tief Arndt die Gedank bewegten. In den Büchern vom wahren Christentum hab sie ihre Ausführung gefunden, wie schon der häufige Hinwe auf wahres Christentum, wahre Buße, wahren Glauben, wah Nachfolge Christi ein Anklang daran ist. Auch wird wohl je bereits die Vorarbeit dazu geschehen sein; wenigstens deu darauf die Äußerung hin: „Ich habe eine kurtze Erkläru über dis Büchlein angefangen, mich selbst darin zu üben, v wo es nütz vnd noht sein wirdt, will ichs gern mitteiler In der Tat verleugnet das „wahre Christentum" und zw sogleich das erste Buch seinen nahen Zusammenhang mit d „deutschen Theologie" nicht[31]). Arndt hat das Büchlein a noch später wiederholt herausgegeben, zugleich mit einer Üb setzung „der Nachfolgung Christi": 1605, 1606, 1617, 162 und so zu einen Band vereinigt und mit seiner Vorrede l gleitet, sind die beiden Schriften auch nach seinem Tode wied holt aufgelegt worden. Die Vorrede ist in diesen späte Ausgaben etwas verkürzt und schließt mit dem ausdrückli

Hinweis auf das „wahre Christentum" und das „Paradies-
gärtlein", worin man gute und nützliche Auslegung der „deutschen Theologie" finden werde. Wenn Arndt jedoch in der ersten Vorrede meint, die „deutsche Theologie" sei seit dem Jahre 1534 nicht mehr aufgelegt worden, sondern beinahe untergegangen, so ist das bekanntlich ein Irrtum. Die Übersetzung aber der „Nachfolge Christi" gibt den Geist und Sinn des Buches aufs trefflichste wieder und ist für die evangelische Kirche eine Art Normalübersetzung, die wohl noch immer am weitesten verbreitet ist.

Zweimal bereits war an Arndt eine Berufung in ein auswärtiges Amt ergangen, im Jahre 1594 nach Nordhausen und 1597 in die Superintendentur zu Schwarzburg, ohne daß er sich hätte entschließen können ihnen Folge zu leisten. Als aber im Jahre 1599 in Braunschweig eine Pfarrstelle an der Kirche zu St. Martin erledigt war und der Rat ihn für den 12. April zu einer Probepredigt eingeladen hatte, war er dem Rufe gefolgt. Er wurde für die Stelle gewählt und bat um eine Entlassung. Da aber erhob sich wider ihn ein großer Unwille. Man warf ihm vor, daß er eigenwillig nach einem anderen Amte gelaufen und eine Berufung angenommen habe, ohne die Gemeinde vorher darum zu befragen und daß er auf diese Weise seiner Obrigkeit förmlich den Stuhl vor die Tür gesetzt habe; man zieh ihn schnöden Undanks, da er doch als Verbannter in Quedlinburg Zuflucht und Aufnahme gefunden habe, und wollte ihm weder ein Zeugnis ausstellen noch die ihm ukommenden Beträge an Geld und Naturalien ausliefern, ja man drohte ihm, wenn er die Abschiedspredigt halten wolle, werde man ihm die Kirchentür vor der Nase zuschließen lassen. r berechnete den ihm dadurch drohenden materiellen Schaden f 600 Taler, seine „gantze Substantz", die er nach seinem ode seiner Witwe hinterlassen könne. Er muß deswegen unter m 26. Juni 1599 den Rat von Braunschweig, mit dem er hon über seine Abholung übereingekommen war, bitten, ihm r friedlichen Ordnung seiner Angelegenheiten noch eine Frist gewähren. Unter dem 6. Juli wendet er sich in dem wieder-

holt angezogenen ausführlichen Schreiben an die Äbtissin,
der er verklagt worden war, die aber schon vorher in die
nahme der Berufung gewilligt hatte, und legt ihr darin
ganzen Verlauf der Angelegenheit und was ihn zur Ann
der Berufung bewogen, offen dar. Er versichert, daß e
der Berufung selbst nichts getan habe, sondern darin nur
Willen Gottes sehen könne; wenn er etwas versehen h
sollte, so haben ihm „darzu etliche seiner Pfarrkinder U
gegeben, die ihm nicht allein die Thore, sondern die Ma
öffnen wollen zu seinem Abzuge“ und äußert weiter: „Ich
nichts ohne Ursache geredet, sie haben mich freilich offte
Predigens müde gemacht mit ihren groben moribus, in
Kirche habe offt um Gottes willen gebeten stille zu seyn
bin des Predigens müde, so es Gottes Wille wäre, nicht
hie, sondern auch anderswo.“ Er erinnert dann daran,
er sich für sein Amt und seine Gemeinde aufgeopfert habe,
schließlich „mit so großer Schmach und Lästerung“ belohn
werden, bittet um eine wohlwollende Entlassung und sch
mit den Worten: „Gott weiß, wie ich sie gewarnt und für
Bekehrung gesorget, gebeten und geeiffert; des wird mir
gerechte Richter Jesus an jenem Tage Zeugniß geben,
einem jedweden von Gott Lob widerfahren wird.“ Desgle
bittet er am folgenden Tage das geistliche Ministerium um
„redliches Zeugniß“ über seine Amtsführung, habe „er sich
um diese Kirche wohl verdient gemacht“.

Die Gemüter scheinen sich schließlich doch beruhigt zu h
so daß er im Frieden ziehen konnte. Unter dem 13. Juli
ihm das Ministerium ein von allen unterschriebenes Ze
aus, in dem seinem Wirken, insbesondere auch während
Pestzeit die ungeteilteste, freudigste Anerkennung gezollt wi

---

Kapitel 4. **Braunschweig** (1599—1608).

Am 16. August 1599 wurde Arndt in Braunschweig
den Kooperator M. Kaufmann in das „Kolloquium“, wie

das dortige geistliche Ministerium nannte, eingeführt, unterschrieb hierbei die von M. Chemnitz im Jahre 1571 entworfenen Artikel und fügte seiner Unterschrift die Worte bei: Veritatem et pacem diligite. Zach. VIII. Wenn er mit diesen letzteren Worten zugleich seiner Sehnsucht nach Frieden Ausdruck geben wollte, wie das nach den mancherlei Schwierigkeiten und harten Anfechtungen seiner Quedlinburger Amtszeit nur zu begreiflich ist, so sollte er gerade hier eine Zeit erleben, wo der Streit ihn von allen Seiten umtobte, so daß er wohl hätte mit dem Apostel bekennen mögen (2. Kor. 7, 5): „Allenthalben haben wir Trübsal, auswendig Streit, inwendig Furcht."

Die durch ihren Handel reich und mächtig gewordene, der deutschen Hansa angehörige Stadt galt zwar als die Hauptstadt des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg und leistete den Herzögen den Huldigungseid, in Wirklichkeit aber war sie oder fühlte sie sich doch von den Landesfürsten völlig unabhängig. Und da diese alles daran setzten, die Stadt unter ihre Gewalt zu bringen, so bestand zwischen beiden Teilen ein fortwährender Kriegszustand, der mitunter in offene Feindseligkeiten ausbrechen mußte. So war es auch um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts. Damals regierte Fürst Heinrich Julius, der mächtigste Fürst Norddeutschlands, von kriegerischem Geiste beseelt, aber nicht weniger gelehrt und schriftstellerisch gewandt und schlagfertig. Seinen Versuchen, „seiner Erb- und Landstadt," wie er Braunschweig nannte, seine Herrschermacht fühlbar zu machen, hatte diese wiederholt entschiedenen Widerstand entgegengesetzt. Daher ließ er im Jahre 1600 die Zugangsstraße zur Stadt mit Soldaten belegen und so alle Zufuhr zu ihr abschneiden, verbot auch seinen Untertanen bei schwerer Strafe, mit den Einwohnern der Stadt in irgendwelche geschäftliche Verbindung zu treten. Die Stadt suchte sich zwar dieser Maßregeln mit Waffengewalt zu erwehren, erlitt jedoch an ihrem Handel und Gewerbe großen Schaden. Daher rief der Stadtrat die Vermittelung des Kaisers an, und mit dessen Hilfe wurde der Streit beigelegt. Kaum war indessen der äußere Friede hergestellt, als um so häßlichere Wirren im Innern ausbrachen. Das

große Regiment der Stadt, wie man es nannte, wurde aus den drei Ständen gebildet: diese waren der Rat nebst den Ratsverwandten, die Gildemeister und die Bürgerhauptleute, eine Verfassung, die zugleich aristokratisch und demokratisch war, wie sie sich denn aus verschiedenen inneren Revolutionen herausgebildet hatte. Der Rat bestand zum großen, oft größten Teil aus solchen Leuten, die zum Stadtadel, zu den Geschlechtern gehörten, und aus seiner Mitte wurden die Bürgermeister und Kämmerer gewählt. Nun war schon seit geraumer Zeit unter der Bürgerschaft die Klage laut, „daß sich die Geschlechter des Regiments und Ratstuhls und der vornehmsten Ämter gemeiner Stadt dermaßen bemächtigt hätten, daß sie gleichsam als Erbherren der Stadt angesehen werden könnten". Man warf ihnen weiter vor, „daß sie aufgeblasen vor Hoffart und Verachtung andere gute ehrliche Biederleute verhöhnten und spöttisch auslachten und daß sie ferner keine Demokratiam dulden, sondern allein eine Oligarchiam oder Aristokratiam gelten lassen wollten." Diese Sprache führten die Bürgerhauptleute und vor allen anderen deren Wortführer Henning Brabant, ein Rechtsgelehrter von hervorragenden Geistesgaben. Wenn nun auch an jenen Klagen manches übertrieben sein mochte, so hatte doch die die ganze Stadt erfüllende Beunruhigung die Wirkung, daß, als zu Anfang des Jahres 1602 eine neue Wahl der Regimentspersonen bevorstand, die bisherigen Mitglieder des Rats ihre Stellen freiwillig niederlegten, und daß durch diese Wahl das Stadtregiment in demokratischem Sinne erneuert wurde. Allein die Demokratie sollte sich nicht lange dieses Sieges freuen. Denn die Feindseligkeiten mit dem Landesfürsten brachen von neuem aus und brachten die Bürgerschaft in arge Bedrängnis. Und während Brabant ihn mit der Stadt zu versöhnen suchte, kam er selbst in den Verdacht, ein heimlicher Anhänger des Herzogs zu sein. Dazu wurde der Geistlichkeit das demokratische Regiment, dem sie früher das Wort geredet hatte, bald unbequem; sie begann sich auf die Seite der Zurückgedrängten zu stellen. Ja sie ging im weiteren Verlauf der Sache aus Anlaß eines besonderen Falles so weit, über die Bürgerhaupt-

ute den Kirchenbann zu verhängen, was für diese allerdings
nen sehr harten Schlag bedeutete. Und dazu kam wider
. Brabant auf einmal der Verdacht auf, er stehe mit dem
ufel im Bunde. Man wollte nämlich gesehen haben, wie er
n einem Raben verfolgt worden sei. - Der Verdacht nahm
überhand, daß sich Brabant genötigt sah, ihn in einer Druck=
rift zurückzuweisen, ja daß einer seiner Freunde für ihn zu
nselben Mittel griff. Allein aller Widerspruch fruchtete nichts:
war und blieb ein Verschworener des Teufels. Dazu wurde
ı einer anrüchigen Person mittelst Anwendung der Tortur
Aussage erpreßt, Brabant plane mit einigen Genossen einen
schlag gegen die Stadt. Daraufhin wurde seine Gefangen=
hme beschlossen, der er sich zwar durch die Flucht zu ent=
hen suchte; aber der Versuch mißlang. Die Folter nötigte
ı sodann das Zugeständnis aller wider ihn erhobenen An=
gen ab, worauf am 19. September 1604 seine Hinrichtung
h der grausamen Sitte der Zeit erfolgte. Noch auf dem
utgerüst beteuerte er seine Unschuld und erklärte: „Das muß
dulden, weil ich für meine Mitbürger sprach". Die übrigen
ngeklagten wurden darnach ebenfalls hingerichtet. Vergebens
tte sowohl der Herzog wie seine Räte gegen das ganze über=
te und gewalttätige Verfahren feierlich Verwahrung eingelegt[38]).
e Folge aber war eine tiefgehende Einschüchterung der ge=
nten Bürgerschaft. Als daher am 7. Januar des folgenden
hres 1605 eine neue Wahl der Ratspersonen stattfand, fiel
s Stadtregiment wieder in die Hände des Adels.

Diese äußeren und inneren Wirren bewegten die Stadt
hrend der ersten Jahre von Arndts Wirken in Braunschweig.
böte ein hohes Interesse, zu erfahren, welche persönliche
ellung er zu diesen Vorgängen eingenommen und wie er
beurteilt hat. Allein er ist nirgends ausdrücklich hervor=
reten, wie das von anderen Geistlichen berichtet wird; er
icht sich nur in einer einzelnen sehr allgemein gehaltenen
ßerung darüber aus. In dem Brief an Prof. Pisca=
: vom 14. Januar 1607 heißt es: „Ich kam hierher, wo
Aufruhr war und täglich sehr zunahm, da denn des

Magistrats Ansehen ganz darniederlag. Ich habe mich höchlich verwundert über die beweinenswürdige Verwirrung des gemeinen Wesens, denn es schien, als wollte alles zu Grund und Boden gehen. Da ich in die Stadt kam, hub ich an von der Würde der Obrigkeit nach meinem Vermögen öffentlich zu lehren, darnach von den Strafen der Aufrührer; endlich bewies ich mit den bewährtesten Gründen, daß alles Unternehmen des Pöbels wider den Rat — man möchte es gleich beschönigen wie man wollte — nichts als lauter Aufruhr sei. Ob nun gleich viele auf einen anderen Weg gebracht sind, so daß die Anzahl der Aufrührerischen allmählig weniger ward, so habe ich doch entsetzlichen Haß sowohl bei den offenbaren als heimlichen Feinden des Magistrats, deren eine große Menge war, mir zugezogen"[34]. Die übrige Geistlichkeit hatte jedoch nicht nur in dem hier ausgesprochenen Sinne in den Verlauf der Bewegung eingegriffen, sie war, wie bemerkt, teilweise mit ihrer Macht und ihrem Einfluß in den politischen Kampf eingetreten, hatte für und wider Partei genommen und dazu auch die Kanzel mißbraucht. Wie es ja damals leider fast zur Gepflogenheit geworden war, daß die Prediger rein persönliche und weltliche Angelegenheiten auf die Kanzel brachten und in sehr parteiischer und gehässiger Weise behandelten[35], wovon Rehtmeyer (Kirchenhistorie IV, S. 264) mehrere Beispiele aus Braunschweig berichtet und wovon Arndt selbst noch die kränkendsten Erfahrungen machen sollte. Seine eigene Predigtweise war dagegen im besten Sinne erbaulich: was er trieb, „waren die Lehren von wahrer gründlicher Reinigung des Herzens, vom neuen Leben in Christo, ungeheuchelter Liebe Gottes und des Nächsten und von anderen wichtigen Materien ohne vieles Schelten und Schmähen". (Rehtmeyer a. a. O. S. 319). Es ist die Weise, die auch seine gedruckten Quedlinburger Predigten durchklingt und die der Grundton seiner Bücher vom wahren Christentum ist. So fand denn sein Wirken auch vielfache Anerkennung, ließen doch nach Rehtmeyers Bericht „etliche seiner Liebhaber einen ganzen Jahrgang seiner Predigten sauber abschreiben, so noch wirklich hierselbst vorhanden, deren Inhalt zwar etlicher Maßen in seiner

hönen gedruckten Postill begriffen, hierin aber ganz anders ıgerichtet und etwa so, wie sie hier gehalten, zu lesen sind". n weiterer Beweis für diese Wertschätzung war es, daß er, gleich der jüngere Prediger an der St. Martinskirche, doch fgefordert wurde für die erste Ehefrau des Bürgermeisters heppenstedt die Leichenpredigt zu halten. Die Predigt wurde ruckt und ist noch vorhanden: es liegt ihr der Text Psalm 73, f. zu Grunde[36]). Indes scheint gerade diese Anerkennung ı die Mißgunst seiner Amtsgenossen zugezogen zu haben. denfalls fehlte es ihm hier in Braunschweig ebensowenig wie her an trüben Erfahrungen und mancherlei Anfechtungen; hatte auch hier noch den Boden nicht gefunden, in dem er wurzeln konnte. Und so mochte er es nur freudig begrüßen, ; eine Berufung an ihn erging, die ihm einen anderen Wir-ıgskreis eröffnete. Es war im Jahre 1605, als an der artinikirche zu Halberstadt die beiden geistlichen Stellen sich edigten: der Oberprediger M. Daniel Sachse verstarb, der eite Geistliche mußte „aus Schwachheit und Unvermögen" f sein Amt verzichten. Da richtete denn der Stadtrat für Besetzung der ersten Stelle sein Augenmerk auf Arndt; ser jedoch schlug zunächst das Anerbieten aus und gab den ıt, man möge das Amt dem Prof. Piscator in Jena an-ıgen, man bedürfe jetzt einer besonderen Kraft, weil sich die suiten und Reformierten in die Stadt einzudrängen versuchten, nen mit allem Nachdruck gewehrt werden müsse. Indes dieser ınte gleichfalls ab, und so kam der Rat nochmals auf Arndt rück: er sandte in den ersten Tagen des September zwei tende Boten an ihn und bat ihn in einem beweglichen Schrei-ı, nunmehr die Stelle anzunehmen. Jetzt meinte dieser sich ht länger weigern zu sollen und sagte zu, vorausgesetzt daß ıe Obrigkeit einwillige. Hocherfreut darüber lud ihn der t für den Michaelistag zur Übernahme des ihm zugedachten ıts nach Halberstadt ein, wobei er eine „Trostpredigt" halten ze, um damit „vnser gemeine betrübte gemüter hinwieder erigieren vnd zu ergetzen". Als Arndt daraufhin an den ihm gestellten Vorbehalt erinnerte, wollte man dort nichts

davon wissen, sondern bestand auf seiner Zusage. Da leg dieser — es war am 14. September — die Sache dem Ra zu Braunschweig vor in der bestimmten Erwartung, seine Ent lassung zu erhalten; aber darin hatte er sich getäuscht. De Rat vermerkte es vielmehr sehr übel, daß er in dieser Ange legenheit seither ganz umgangen worden war, und war durch aus nicht gesonnen, Arndt ziehen zu lassen; er wisse nicht, „wi sollches gegen vnnsere ehrliche Burgerschaft, zumahl die Pfarr kinder, welche nebenst vnns S. Erw. vor anderen Herrn Eine Ehrwürdigen Ministerij jederzeit höchlich veneriret, geehr und hertzlich geliebet, mit bestandt, ehrene vnnd guetem ge wißen verandtworten könten, Müsten auch in högster warhei in nicht geringen sorgen sitzen, daß nicht allein bey den einge pfarreten, sondern auch der gantzen löblichen Burgerschaft in alle funff Weichbilden, welche vff seine Erw. ein sonder gunst- vnnd lieb reiches Auge hatt, vnns deßwegen allerhand verdacht vnn vngelegenheit zuwachßen würde". Er sprach das in einen Schreiben an den Rat zu Halberstadt aus. Als dieses hie am 17. September ankam, richtete der Rat sofort ein dringen des Bittschreiben nach Braunschweig, „seiner Erw. gunstig vnnd guetliche dimission wiederfahren zu lassen" und am fo genden Tage eine nochmalige Aufforderung an Arndt, unte allen Umständen als ein Mann von Wort seine gegebene Zu sage zu halten und, sei es mit, sei es ohne Zustimmung sein Dienstbehörde, seinen Abzug von Braunschweig zu bewirken, w er ihm dazu auch die nötigen Geschirre zur Verfügung stellt Diese kamen auch richtig an, sie mußten jedoch leer heimfahre denn der Rat blieb bei seiner Weigerung stehen, ließ Arn über den Verlauf der Angelegenheit vernehmen und faßte da raufhin ein streng und entschieden gehaltenes Schreiben an de Halberstädter Rat ab, worin er seine Abweisung begründe und diesem das Unrichtige seines Verfahrens vorhielt. Da Schreiben wurde vor der Absendung Arndt zur Durchsicht vo gelegt; dieser bat nur um Weglassung einiger besonders schroff Ausdrücke, hatte er doch selbst die Hoffnung auf eine für Halbe stadt günstige Erledigung der Angelegenheit genährt und b

stärkt. Die Bitte wurde denn auch erfüllt. Dieser Abschluß der Verhandlungen war gewiß für ihn eine peinliche Enttäuschung: es mochte ihm nicht leicht werden seine Absage nach Halberstadt zu senden und sich von neuem in die vielfach drückenden Verhältnisse einzuleben, die er in Gedanken schon hinter sich gelassen hatte. Und dabei konnte er noch nicht ahnen, welch harte Zeit innerer und äußerer Bedrängnis und Anfechtung ihm eben jetzt bevorstand. Aber das Verhalten und die Erklärungen des Braunschweiger Rats mußten ihm doch beweisen und beweisen auch uns noch immer, wie hoch in seiner Gemeinde nicht nur, sondern in der ganzen Stadt sein Wirken geschätzt wurde, wie viel Boden er gewonnen hatte und wie wenig man daher ihn entbehren mochte. Auch ließ es der Rat nicht an einer äußeren Anerkennung fehlen, indem er sein Gehalt aufbesserte.

In dem nun folgenden Winter von 1605 zu 1606 sollte die Stadt eine Zeit äußerster Drangsal erleben. Am 16. Oktober nachmittags 3 Uhr führte nämlich Herzog Heinrich Julius gegen sie einen Handstreich aus, um so ihrer Widersetzlichkeit und ihrem Selbstherrlichkeitsgelüste mit einem Male ein Ende zu bereiten. Er ließ sie vom Ägidientore aus überfallen, nahm den Wall ein und hätte sie in seine Gewalt bekommen, wenn nicht die Bürger dem unvermuteten Angriff verzweifelten Widerstand geleistet hätten, dem ein plötzlich einfallender Regen sehr zu Hilfe kam. Aber nun eröffnete der Herzog eine regelrechte Belagerung, die 21 Wochen lang dauerte: er schnitt der Stadt alle Zufuhr und allen Verkehr ab, beschoß sie von mehreren Seiten und, um die Not aufs äußerste zu steigern, ließ er am 25. November die Ocker durch einen Damm unterhalb der Stadt zurückstauen. Allein der Widerstand der Stadt wurde dadurch nicht gebrochen; wohl aber legte sich der Kaiser mit den Reichsständen ins Mittel, und sie bewogen den Herzog Mitte Januar 1606 die Belagerung aufzuheben. Jedoch durch das Verhalten der Bürgerschaft aufs neue gereizt und erzürnt, nahm er sie am 13. März wieder auf und ließ die Wasser der Ocker durch einen aufgeworfenen Damm von neuem in die

Stadt zurückdrängen. Und da plötzlich starkes Tauwetter und Regen eintrat, so stieg die Flut in wenigen Stunden zu einer Höhe, daß sie die offenen Plätze bedeckte, in die Häuser und die Kirchen eindrang und vieles verdarb. Der Notstand war schwer, die Gemüter von Angst und Schrecken erfüllt, und die Wehklagen wurden immer beweglicher und dringender. Schon bei der erstmaligen Belagerung waren, nachdem sie einen Monat gewährt, in den Kirchen besondere Betstunden und Predigtgottesdienste eingerichtet, auch in den gewöhnlichen Sonntagspredigten eine Zeitlang unter Hintansetzung der herkömmlichen Texte besondere Schriftabschnitte behandelt worden, die zur Buße rufen und Ermutigung und Trost bieten sollten. Und nach der Aufhebung der Belagerung wurde noch mehrere Jahre hindurch am 17. Oktober ein förmliches Dankfest gefeiert. So tief war der Eindruck der erlittenen Drangsal gewesen. Endlich mußte sich die Stadt doch herbeilassen den Herzog um Frieden zu bitten, wobei sie ihm versprach, man wolle von nun an alle gebührende Treue und allen pflichtmäßigen Gehorsam leisten.

Aber diese Jahre äußerer und innerer Unruhe und Bedrängnis sind es, in denen die Bücher entstanden, mit denen Arndt sein gesegnetstes Lebenswerk getan und der evangelischen Christenheit den besten und teuersten Dienst geleistet hat, um derenwillen er zu ihren großen Glaubenszeugen gehört, deren Namen nicht vergessen werden können, die „Bücher vom wahren Christentum". Er schreibt selbst darüber an Professor Piscator in Jena unter dem 14. Januar 1607: „Als ich nun meine Dimission gar nicht erlangen konnte und der Rat meinte, es könnte die Gemeinde in diesen Troublen meines geringen Dienstes nicht ohne Schaden entbehren, so bin ich wider Willen gezwungen worden, nach Halberstadt mein Weigerungsschreiben einzusenden, aber nicht ohne meinen großen Schaden. Denn alsbald ging die elende Belagerung an, die uns alle Tage den Tod dräuete, und wollte Gott, daß wir sie nicht von neuem zu besorgen hätten! Bei dieser Kriegsunruhe ist alle Zucht und Ehrbarkeit aufgehoben und aller Gottlosigkeit und Bosheit Tür und Tor auf-

worden. Die wahre Buße ist in einen leeren Schein
Heuchelei verstellet, Haß, Neid, Mord hat die Oberhand
r,' daß ich beginne meines Lebens müde zu werden. Die
iche Liebe ist gar verloschen, und wo diese nicht ist, da ist
Gott nicht, der die Liebe selbst ist. Durch diesen Verfall
wahren Christentums bin ich bewogen worden, von der
zu schreiben, bei welcher Gelegenheit ich auf solche Ge-
n geraten bin, woraus diese meine Bücher erwachsen sind" [38].
er meint, sind eben seine „vier Bücher vom wahren Christen-
Wenn es aber darnach scheint, als ob ihre Abfassung
Veröffentlichung erst während und nach der Belagerung
Stadt erfolgt wäre, so steht dem eine andere Äußerung
s aus dem Jahre 1605 entgegen. In diesem Jahre
ch ließ er wieder eine neue Ausgabe von der „deutschen
ogie" zugleich mit der neuen von ihm besorgten Über-
z der „Nachfolge Christi" erscheinen, und da heißt es in
orrede Bl. XXIII Zeile 12ff. [39]): „Ob dir nun das erste
ein dunkel vnd vnuerständlich wird fürkommen, wird dies
das andere erklern. Wirst auch in meinem Büchlein vom
n Christentum hierüber gute und nützliche Außlegung finden.
t Ich dich so lang wil gewiesen haben, biß ein mehreres
et. Vnterdessen nimb hiermit vorlieb, vnnd bitte Gott
ich." Demnach kann das „wahre Christentum" nicht erst
hre 1606 erschienen sein, sondern wenigstens schon 1605 [40]).
Exemplar dieser ersten Ausgabe ist zwar seither noch nicht
: gefunden worden, dagegen besitzt die Herzogliche Bi-
ek zu Wolfenbüttel ein Exemplar einer Ausgabe vom Jahre
die sich auf dem Titel als „aufs newe obersehen vnd
ert" ankündigt, ohne daß jedoch sonst auf eine frühere Aus-
Bezug genommen würde. Es fragt sich nun freilich, wie diese
Äußerungen zu vereinigen sind. Der Brief an Piscator ist
ar unter tiefer innerer Erregung geschrieben, wobei auf
genaue chronologische Angabe nicht besonders geachtet zu
n pflegt. So findet sich darin auch die Mitteilung, er
nerzeit aus seinem Vaterlande Anhalt vertrieben worden,
em er gegen die dortige Ikonomachia geschrieben habe [41]).

Hiermit meint er unzweifelhaft seine oben erwähnte Ikonographie betitelte Schrift, die er aber erst im Jahre 1596 verfaßt und veröffentlicht hat, 6 Jahre nachdem er aus Anhalt verwiesen worden, als er Pfarrer in Quedlinburg war. Er hat sich also auch in der Datierung dieser Schrift geirrt. Ferner findet jene Äußerung in der Vorrede zur „deutschen Theologie" eine Art Bestätigung durch die oben S. 20 angeführten Worte. Wie dort angedeutet wurde, werden also in Quedlinburg über der Beschäftigung mit jenem edeln Erzeugnis der deutschen Mystik Arndt die ersten Gedanken zu seinem „wahren Christentum" aufgegangen, werden die ersten Vorarbeiten vorgenommen worden sein. „Der Verfall des wahren Christentums" aber, von dem er in Braunschweig vor und während der Belagerung Zeuge sein mußte, wird ihn bewogen haben die in Quedlinburg gefaßten Gedanken auszuführen, wie denn Rehtmeyer berichtet, das „wahre Christentum" sei aus Wochenpredigten entstanden, denen die über den einzelnen Kapiteln stehenden Schriftstellen als Texte zugrunde gelegen hätten: er habe die Predigten, nachdem er sie gehalten, nochmals vorgenommen, habe sie hier verkürzt, dort erweitert und so dem Ganzen die Fassung gegeben, wie es gedruckt wurde. In diesem allgemeinen Sinne wird die Stelle im Briefe an Piscator verstanden werden können und müssen. Arndt ließ zunächst das erste Buch allein erscheinen. Ein Exemplar dieser ersten Ausgabe ist, wie bebemerkt, seither noch nicht wieder aufgefunden worden, ein solches gibt es vielleicht überhaupt nicht mehr. Der Titel der erwähnten jetzt vorhandenen ältesten Ausgabe vom Jahre 1606 lautet: Vier Bücher. / Von wahrem Christenthumb. / Heilsamer Buß/se: Hertzlicher Reve vnnd / Leid vber die Sünde, warem Glau/ben, heiligem Leben und Wandel/ der rechten wahren /Christen./ Derer Inhalt nach dem Titull zu finden./ Das Erste Buch/ Aufs newe vbersehen, vnd gebessert./ Durch / Johannem Arndt Dienern der Kir/chen zu S. Martin in Braunschweig./ Matth. 7/ Die Pforte ist enge, der Weg ist schmal, der zum / Leben führet, vnd wenig sind jr die jn finden. / Bernh. / Christum sequendo citius apprehendes quam / legendo. / Gedruckt

zu Braunschweigk, bey / Andreas Dunckern. / M. DC. VI. / — Die Rückseite des Titels enthält die Inhaltsangabe der vier Bücher, nur wenig verschieden von dem Wortlaut in den späteren Ausgaben. Ebenso hat die Vorrede: „An den christlichen Leser" im wesentlichen denselben Inhalt wie später, aber teilweise in etwas anderer Ausführung. Auch ist die Zahl der Kapitel dieselbe, und die einzelnen Kapitelüberschriften lauten wesentlich gleich. Beachtenswert ist, daß Arndt dieses erste Buch sogleich unter dem Gesamttitel der vier Bücher erscheinen ließ, wie er auch am Schluß der Vorrede die weiteren Bücher förmlich einführt und sich dabei auch ausdrücklich auf das zweite Buch bezieht. Auffallend ist es ferner, daß er mit keinem Worte die Angriffe erwähnt, die doch dem ersten Erscheinen des Buches sofort folgten. Die erste Auflage erschien in 600 Exemplaren, wovon 450 nach Magdeburg an den Buchführer Joh. Francke zum Vertrieb gesendet wurden; den Rest verkaufte Arndt selbst an seine Freunde, das Exemplar kostete 3 Groschen[41]).

Was ihm zur Abfassung des Buches die nächste Veranlassung gegeben hatte, das haben wir oben von ihm gehört. Allein in den ihn umgebenden Zuständen konnte er nur wieder ein Symptom des verhängnisvollen tiefen Schadens erblicken, den er immer schmerzlich beklagt hatte; und darüber gewannen in ihm die Gedanken von neuem Macht und Nachdruck, die er in der Vorrede zur „deutschen Theologie" ausgesprochen hatte: über der Lehre und dem Lehrstreit ist das Leben im Sinne des Evangeliums vernachlässigt worden; hierin aber, in der Buße, im lebendigen Glauben, in der neuen Geburt und in dem neuen Leben der Liebe besteht doch das ganze Christentum. Arndt spricht das sogleich in der sehr beweglich und andringend geschriebenen Vorrede aus, die ganz in demselben Sinne wie jene gehalten ist. „Zu diesem Büchlein hat mir Vrsach geben der grosse vnnd schendliche Mißbrauch des lieben Evangelij, die grosse Vnbußfertigkeit vnnd Sicherheit der Leuthe, die sich Christi vnd seines heiligen Evangelij mit vollem Munde rühmen, vnd doch mit jhren Wercken wider dz Evangelium thun vnd handeln, gleich als hetten sie dem Evangelio abgesagt. Dann ist das

nicht ein grosser mißbrauch, ja eine gleißnerisch pharisceische Heucheley, das man das Evangelium mit Worten auffs hefftigste vertheidiget und verfichtet, mit der That aber vnd gottlosem Leben aufs schendlichste verlestert, verachtet vnd vntertrücket? . . . Sind demnach diese Büchlein dahin gerichtet, wie vnser Leben vnseren heiligen Glauben müsse ehnlich und gleich werden, wie wir darumb nach Christi Namen genennet sein, das wir nicht allein an Christum glauben, sondern auch in Christo leben sollen". Dieser Grund- und Zweckgedanke des Buches wurde auch von vielen sofort erfaßt und verstanden; er erschien ihnen wie eine Art neues Evangelium, auf das sie förmlich gehofft und ausgeschaut hatten. Daher war mancherorts wie in Leipzig die Nachfrage darnach so lebhaft, daß Arndt schon im folgenden Jahre 1606 die oben erwähnte neue Auflage erscheinen und dieser in demselben Jahre noch einen weiteren Abdruck folgen ließ. Allein bei einem Teile seiner Amtsgenossen war der Eindruck geradezu entgegengesetzt; das Buch war für sie ein wahrer Stein des Anstoßes; sie traten dagegen wie gegen seinen Verfasser mit offenen Anklagen hervor, wobei sein nächster Amtsgenosse an der Martinikirche, M. Herm. Denecke, ein Mann, dem Neid und Geiz keine Ruhe ließen, eine Hauptrolle spielte. Freilich hatte Arndts Wirken schon vor dem Erscheinen seines Buches die Eifersucht seiner Amtsgenossen erweckt: aber nun meinten sie zu ihren Angriffen wider ihn einen willkommenen Rechtsgrund in den Händen zu haben. Man klagte ihn des Synergismus an: seine Lehrweise tue der rechtfertigenden und allwirksamen Gnade Gottes Abbruch und messe dem menschlichen Wollen und Tun zu viel zu. Ferner bediene er sich einer fremdartigen und mißverständlichen Redeweise, die er aus den Schriften der vorreformatorischen Mystiker entlehnt habe, und behaupte, daß die Gläubigen schon hier auf Erden zur Vollkommenheit hindurchdringen müßten. M. Denecke aber erklärte sich nicht nur im Einzelgespräch gegen Arndts angeblich falsche Lehre, auch die Kanzel und der Beichtstuhl mußten ihm hierzu Gelegenheit geben, so daß Arndt sich genötigt sah am zweiten Pfingsttage 1606 sich über die Reinheit und Richtigkeit seine

Lehrweise zu erklären. Eine gleiche Erklärung gab er vor dem Ministerium ab mit dem Versprechen bei einem künftigen Neudruck seines Buches die unangemessenen und mißverständlichen Ausdrücke und Redewendungen teils wegzulassen teils richtig zu stellen. Obwohl nun daraufhin beschlossen worden war, die Sache nicht wieder vor die Gemeinde zu bringen, konnte sich Denecke doch nicht enthalten auch noch weiterhin Arndt anzugreifen, so daß diesem nichts anderes übrig blieb als die Vermittlung der Behörde anzurufen. Er tat es in einem sehr beweglichen Schreiben an den Bürgermeister Statius Kale vom 13. Juni 1606, worin er diesen bat, seinem Gegner über diese Angelegenheit fürderhin Stillschweigen zu gebieten. Das Schreiben, mitgeteilt bei Rambach III, S. 602f., gibt einen so lebendigen Eindruck von seiner damaligen Stimmung, daß es hier seinen Platz finden mag. „Weil mir gestern zu wissen worden, welchergestalt mein Herr Collega mich hart verfolget wegen meiner Entschuldigung, so den andern Pfingsttag auf der Cantzel geschehen, hab ich nicht unterlassen können, hinwieder meine Nothdurfft bey E. E. einzuwenden, und mag E. E. nicht bergen, daß nach übergebener meiner Apologie meines Büchleins halber die Herren Fratres selbst bekennen müssen, daß ich in Fundamento mit ihnen einig, auch sich verglichen diese Sache von der Cantzel zu lassen, fürs andere könnte der Sachen leicht geholffen werden, wenn ich die Phrases, so ich aus den alten Lehrern eingeführet, die etwa ein uneben Ansehen hätten, entweder erklärete oder corrigirte oder gar ausließe im folgenden Druck. Dagegen aber mein Collega contra decretum collegii die Sache auf die Cantzel bracht, mich für einen Schwärmer ausgeruffen und in etlichen Predigten mich dermassen angegriffen, daß, wo mich Gott und mein gutes Gewissen nicht getröstet, entweder des Todes gewest, oder in schwere Krankheit gerathen. Hätte aber solches auch dem Gericht Gottes befehlen können, wenn er nicht in so vieler Leute Häuser gelauffen und stracks ex abrupto von den Händeln angefangen zu reden: Ich hätte nun meine Irrthümer revociret. Ja auf daß ich nur recht viel geplagt würde, hat man Plonien Teufels

eingebleuet, mich bei jedermann zu calumniren, wer nur dahin kommen ist. Weil ich nun solches täglich mehr und mehr mit Schmertzen erfahre, und nicht gedacht, daß ich bey so viel hundert Leuten solte in solchen Verdacht kommen, hat ja meine in dieser Kirchen äußerste Noth erfordern wollen mich mit zwey oder drey Worten zu entschuldigen, damit die Leute mich nicht hören als einen Schwärmer, sondern als einen getreuen Lehrer, der ich nie keinem Schwarm bin zugethan gewest, dessen wird mir der HErr aller Hertzen Kündiger an jenem Tage Zeugniß geben. Ich lehre und weise die Leute allein auf Christum, nemlich auf sein Verdienst und auf das Exempel seines heil. Lebens, darüber ich nicht allein Spott, Schmach und Verjagung, sondern den Tod nach Gottes Willen leiden will und soll. Bitte demnach mit meinem Collegen dahin zu reden, daß er diese meine nothwendige, aber viel zu geringe Entschuldigung gegen seine große schwere Beschuldigung unangefochten lasse, denn es hat es unserer Kirchen Nothdurfft erfordert. daß ich nicht predige als ein Schwärmer, es gehört auch mehr dazu, einen zum Ketzer machen, als der gute Mann sich träumen läßt, ich erbitte mich auch der Sachen hinführo nicht mehr zu gedenken, sondern Gott zu befehlen. Hab E. E. solches nicht verhalten können und befehle mich E. E. günstigem Schutz, uns alle aber dem getreuen Gott". Arndt wollte jedoch den Streit nicht äußerlich nur geschlichtet sehen und wendete sich deswegen an seinen Freund Joh. Gerhard, um durch dessen Vermittlung über sein Buch ein Gutachten der theologischen Fakultäten zu Jena und zu Gießen zu erlangen, wie er auch den ihm befreundeten Prof. Piscator dringend um eine private Beurteilung bat, dies zugleich zu dem Zwecke, um für eine künftige Ausgabe einzelnes besser zurechtstellen zu können. In dem an diesen gerichteten umfänglichen Schreiben gibt er zwar zu, einige unbedachtsame Redensarten gebraucht zu haben, weist aber den ihm gemachten Vorwurf des Synergismus zurück. Zugleich scheint er damals entschlossen gewesen zu sein die bereits bei der Ausgabe des ersten Buches angekündigten übrigen Bücher drucken zu lassen; schon waren die ersten Blätter fertiggestellt. Er meint aber, es würde

für die Sache förderlich sein, wenn das zweite Buch auf der Akademie zu Jena gedruckt werden könnte, und unterbreitet es zu dem Zwecke dem Urteile Piscators, erklärt sich auch bereit die Kosten für den Druck der ersten Blätter zu verschmerzen, falls ihm dieser die Erfüllung seines Wunsches verbürgen könne. Piskator schrieb ihm daraufhin in freundlich eingehender Weise und hatte offenbar nur weniges auszusetzen gefunden. Und da sich auch die Fakultät dafür erklärt hatte, so konnte Arndt das erste Buch unter deren Zensur und Gutachten im Jahre 1607 nochmals in Jena auflegen lassen. Er hatte daran alles geändert, was „nur einen Schein widriger Meinung, geschweige irriger Lehre haben" mochte, und erklärte in der Vorrede ausdrücklich, er wolle die früheren Drucke „nach dieser korrigierten Jenischen Edition verstanden und beurteilt wissen". Der weitere Druck der anderen Bücher jedoch unterblieb; was Arndt veranlaßte das Unternehmen wieder aufzugeben, waren die fortgesetzten Angriffe seiner Amtsgenossen gegen ihn. Er fühlte sich dadurch sehr niedergedrückt, wie er sich gegen J. Gerhard darüber bitter beklagt. „Die Ausfertigung meiner übrigen Bücher, so schreibt er an ihn unter dem 3. August 1607[48]), verhindern meine Kollegen, bedienen sich einer gar zu bitteren Censur und verachten meine Schreibart. Nach Herausgebung meines ersten Buchs vom wahren Christentum bin ich genug gedrückt und habe viele Verfolgungen und Verleumdungen erlitten. Unangesehen daß ich es der Einhelligkeit der Lehre wegen unter der Theolog. Facultät zu Jena Censur und Gutachten daselbst wieder auflegen lassen, alles auch geändert habe, was nur einen. Schein widriger Meinung, geschweige irriger Lehre haben möchte" Überhaupt konnte er in Braunschweig die volle Freudigkeit nicht wieder gewinnen, wohl schon deswegen, weil die Feindseligkeiten zwischen dem Herzog und der Bürgerschaft noch immer kein Ende nehmen wollten, so daß nach mehreren von den Bürgern verübten Gewalttaten der Herzog es im Jahre 1607 durchzusetzen wußte, daß die Stadt in die Reichsacht erklärt wurde. Diese Zustände sowie die Erfahrungen, die er für sich machen mußte, das Mißtrauen, das ihm infolge der wider ihn erhobenen

Anklagen begegnen mochte, und der Gedanke, für die Meh
seiner Amtsgenossen und auch für viele in der Gemeinde
ein Stein des Anstoßes zu sein: das alles entmutigte ih
daß er den dringenden Wunsch hegte, aus seiner jetzigen
befreit zu werden. Seine Briefe geben dieser Stimmung
druck, sie sind von heftigen Klagen erfüllt. So schreibt er
dem 5. Juli 1606 an Joh. Gerhard[44]): „Der Zustand
Stadt ist also beschaffen, daß ich endlich eine Abscheu d
habe und Gelegenheit suche daraus zu kommen, so es
einen Beruff nicht geschehen mag, so will ich ein Privat
anfangen und meinem Christo und der Wissenschaft gött
Dinge obliegen und leben". In einem späteren Schreiben
3. August 1607 heißt es[45]): „Die Welt wird gar zu he
Ich hätte es nimmer gemeint, daß unter den Theologe
giftige, böse Leute wären".

Nicht für alle Amtsgenossen gilt freilich dieser Vor
wie z. B. nicht für den Pfarrer an der Katharinen
M. Wagner. Dieser war im Jahre 1606 nach siebenjäh
Erledigung des Ephorenamtes vom Stadtrat für dasselb
wählt worden. Braunschweig hatte so berühmte Theologen
M. Chemnitz und Pol. Leyser zu Superintendenten gehabt,
durch das Amt einen großen Namen erlangt hatte. D
hatte es auch der Rat zunächst verschiedenen namhaften
wärtigen Theologen angetragen, hatte jedoch stets eine ableh
Antwort erhalten. Daraufhin beabsichtigte er nun, eine gee
Persönlichkeit aus der Mitte des einheimischen Ministerium
dem Amte zu betrauen, stieß jedoch hier bei der Mehrzah
Geistlichen auf Widerspruch. Nur zwei, Arndt und Ma
erklärten, daß sie dem Gewählten ihr Vertrauen zuwenden wü
Die Wahl fiel auf den Genannten, der denn auch Arndts
trauen in keiner Weise täuschte, sondern ihm alle Gerecht
widerfahren ließ, wovon uns ein Beweis vorliegt in dem
höchster Anerkennung erfüllten Zeugnis, das er Arndt bei
Übersiedelung nach Eisleben ausgestellt hat.

Während aber Arndt in seinem nächsten Wirkungs
unter so vielen entgegenstehenden Hemmnissen und Schw

keiten und unter der Erfahrung so vielen Übelwollens und Mißtrauens zu leiden hätte, sammelte, wie oben (S. 34) bemerkt, sein Buch in der Nähe und Ferne eine Gemeinde um sich, die an ihm für die Erbauung und Förderung ihres inneren Lebens einen wahren Schatz gewonnen hatte, und das auch auf das dankbarste anerkannte. Denn von dem Buche wendete sich die Aufmerksamkeit seinem Verfasser zu. Es wird berichtet, wie einzelne Verehrer, die Mühen und Beschwerden einer langen Reise nicht achtend, aus weiter Entfernung zu ihm geeilt seien, um ihn persönlich kennen zu lernen und sich mit ihm auszusprechen. Noch sind uns ferner vier Schreiben erhalten, gewiß aus einer großen Anzahl solcher nur zufällig auf uns gekommen, eins aus Mühlhausen, zwei aus Straßburg, eins aus Breslau, denen man es abfühlt, wie das Herz der Briefschreiber von Dank und Anerkennung für Arndt erfüllt war, was sie ihm aber zugleich im Namen vieler anderer aussprechen wollten[46]). Denn, wie es in dem einen Schreiben heißt, „mit was hertzlichem Sehnen und Verlangen E. Ehrw. ausgegangenes erstes Büchlein vom wahren Christenthum bey vielen vornehmen statlichen und in göttlichen Schrifften eyfferigen Leuten dieser Band aufgenommen, gelesen und die übrigen erwartet werden, ist nicht auszusprechen". Zugleich wird Arndt dringend gebeten, die in Aussicht gestellten übrigen Bücher nachfolgen zu lassen, andernfalls möge er dem Briefschreiber eine Abschrift gewähren, „um zu täglicher Übung dieselbe zu gebrauchen." In gleichem Sinne drang auch sein Freund Joh. Gerhard ernst und herzlich in ihn: nicht er allein warte auf das Erscheinen der übrigen Bücher, sondern mit ihm zugleich noch viele andere, denen er die Erfüllung ihres Verlangens nicht versagen könne; er möge sich durch die Scheu vor der Kritik nicht abhalten lassen, solle ihm vielmehr das Manuskript der übrigen Bücher zusenden, wenn nicht zum Zwecke der Veröffentlichung, so für seinen eigenen Gebrauch[47]).

Solchem Verlangen und Bitten vermochte Arndt doch nicht ganz zu widerstehen. Zwar sein Manuskript in den Druck zu geben, dazu konnte er sich noch nicht entschließen, indes übersendete er es unter dem 29. Juni 1608 seinem Freunde zu

dessen persönlichem Gebrauch, er machte es ihm unter dieser B
dingung förmlich zum Geschenk. Der Sendung fügte er ein au
führliches Schreiben bei, worin er sich nochmals über die Absich
die ihn bei der Abfassung geleitet, aussprach[48]). Auch einem
wohlwollenden Freunde gegenüber hielt er eine solche Verstän
digung für nötig, ein Beweis, welchen Eindruck die Angrif
der Gegner auf ihn gemacht hatten. Freilich war Gerhard nic
gesonnen, das Ganze der Welt vorzuenthalten; er hielt dafü
daß dem vielseitigen dringenden Verlangen Genüge geschehe
müsse, und wußte hierzu auch die Genehmigung Arndts zu e
langen. Ob dieser selbst die Herausgabe besorgt, oder di
seinem Freunde überlassen hat, steht dahin. Das Werk erschi
vollständig im Jahre 1610 unter demselben Titel wie die Au
gabe vom Jahre 1606 zu Magdeburg (gedruckt durch Joachi
Böel, in Verlegung Johan Francken) in 3 Bänden, die beid
ersten Bücher in je einem und das dritte und vierte in eine
Man hat von jeher vielfach angenommen, es müsse bereits i
Jahre 1609 eine vollständige Ausgabe erschienen sein, alle
es ist nirgends bezeugt, daß jemand ein Exemplar dieser Au
gabe gesehen oder gekannt habe, vielmehr muß schon Ramba
a. a. O. III S. 4 berichten, daß „auch solche, die sich viel Mü
deswegen gegeben, sie nicht haben auftreiben können," währe
Exemplare der Ausgabe von 1610 noch jetzt vorhanden sind[4
Man vermutet eine dieser vorausgehende Ausgabe nur deswege
weil allerdings nichts davon erwähnt wird, daß hier nun da
Werk vollständig vorliege. Allein, wenn das auch befremd
mag, jene frühere Ausgabe bleibt doch eben eine bloße Ve
mutung. Es kommt hinzu, daß wir auch bei der ersten Au
gabe des „Paradiesgärtleins" eine ähnliche Bemerkung erwarte
die ebenfalls wegbleibt, und daß in der Ausgabe des „wahr
Christentums" vom Jahre 1610 wohl der erste Band als „au
newe vbersehen vnd gebessert" bezeichnet wird, bei den beid
andern Bände aber eine solche Bemerkung völlig fehlt[50]).

Inzwischen aber war in den äußeren Verhältnissen Arnd
eine eingreifende Änderung eingetreten. Die Grafen von Man
feld, die an ihn schon im Jahre 1590 einen Ruf hatten

gehen lassen, beriefen ihn nach Eisleben an die dortige Andreaskirche und als Assessor ihres Konsistoriums. Die Sache zog sich lange hin. Denn schon gegen Ende des Jahres 1607 war von dort eine Anfrage wegen Abhaltung einer Probepredigt an ihn ergangen, ohne daß es jedoch dazu kam[51]). Im Herbst aber des folgenden Jahres wurde die Aufforderung erneuert. Arndt war entschlossen dem Rufe zu folgen und richtete unter dem 1. November an den Bürgermeister Kale die Bitte, ihm die Erlaubnis zu vermitteln. Er begründete diese mit den widrigen Erfahrungen, die er in Braunschweig habe machen müssen; er gebe freundlich zu betrachten, „was das sei, einen öffentlich vor der gantzen Gemeine zu verketzern, zu verschwärmern, alle sein Thun und Predigen für Jökeley, für Hudeley zu schelten, einen nicht allein für den gröbsten ungelehrtesten Esel, als der die Theologiam nicht gelernet, auch nicht verstehet, zu beschreyen, sondern auch der Lehre halben verdächtig zu machen und die Leute für einen zu warnen, da ich doch die reine Lehre in öffentlichen Verfolgungen ungesparten Leibes und Gutes, ohne unziemlichen Ruhm bekandt und vertheidigt habe. Und muß für Gott und E. E. W. bekennen, daß mir niemals meine öffentliche harte Verfolgung und Verstoßung aus meinem lieben Vaterland, dem Fürstenthum Anhalt, so wehe gethan als diese. Und wenn mich nicht mein gut Gewissen und das Exempel meines Herrn Jesu Christi und seiner werthen Apostel getröstet, so wäre ich des Todes gewest. Habe auch damals meinen lieben Gott gebeten, mir ein ander Oertlein, es sei auch so geringe, als es wolle, zu zeigen; und hätte ich's damals gewußt, ich wäre auf Händen und Füßen hinausgekrochen.“ So sehe er denn in dieser Berufung die göttliche Erhörung seines Bittens und Seufzens. Die Worte zeigen, unter welchem Druck Arndt stand, wie ihm durch die erfahrenen Angriffe alle Freudigkeit genommen und sein amtliches Wirken förmlich verleidet war[52]). So waren denn auch alle Bemühungen, ihn in Braunschweig zu halten, umsonst; er ließ sich in seinem Entschluß nicht irre machen. Wenn auch ungern, willigte der Rat doch endlich in seine Entlassung ein: er konnte am 25. Sonntag

nach Trinitatis seine Abschiedspredigt halten, in welcher er, w Rehtmeyer berichtet, seiner Gemeinde bezeugte: er habe ihr bi her das reine Wort Gottes, in Gesetz und Evangelium ge offenbart, vorgehalten und gepredigt, und zwar habe er an meisten auf die reine Liebe Gottes gedrungen, welches er nich vergeblich zu sein verhoffte; er bedanke sich sowohl gegen di Herren E. E. Rats, die ihn so freigebig unterhalten und ihm so große Liebe und Ehre erzeigt hätten, dessen er sich ganz unwürdig halte, als auch gegen seine lieben Zuhörer, deren Wohltaten und Liebe er überflüssig genossen. Zuletzt ermahnte er sie, daß sie bei der reinen Lehre beständig bleiben und ihr Leben darnach einrichten sollten. Von dem geistlichen Ministe rium verabschiedete er sich durch seinen nächsten Amtsgenossen Denecke, indem er ihnen für allen brüderlichen Umgang dankte und sie bat, ihm etwa vorgekommene Schwachheiten zu verzeihen Da er jedoch diesem nicht ganz trauen mochte, beauftragte er außer dem noch seinen Freund P. Kepler an der Michaeliskirche mit einem Abschiedswort an das Ministerium. Superintendent Wagn stellte ihm auf sein Verlangen ein Zeugnis aus, worin er s wohl seinem persönlichen Leben und Auftreten wie seiner Amt führung die wärmste Anerkennung zollt. In dem gleichen Sin ist das für ihn vom Stadtrat ausgestellte Zeugnis gehalten[63] Ein Zeugnis für Arndt aber war es auch, daß nach seine Weggang der Bürgermeister Kale im Namen des Rats un der Kirchenvorsteher das Ministerium ermahnte, sie möchte künftighin mit einander in Frieden leben; denn wenn solche seither schon geschehen wäre, so würde Arndt nicht weggegange sein. Die Hochschätzung und Liebe der Gemeinde zu ihre Seelsorger erhielten sich auch nach seinem Abzuge. Ein B weis dafür ist, daß, als im Jahre 1613 die Gattin des Ober syndikus der Stadt Röhrhand verstorben war, und Arndt a ihn ein Trostschreiben gerichtet hatte, es dieser zugleich mit de Leichenpredigt abdrucken ließ: einen so hohen Wert maß ihm bei.

Kapitel 5. Eisleben[54]) (1608—11).

Am 20. November 1608 hielt Arndt in Eisleben in der rche zu St. Andreas seine Probepredigt, die mit allseitigem oßen Beifall aufgenommen wurde. Generalsuperintendent hleupner nennt sie in einem späteren Schreiben „eine an:thige, lehrhaffte vnd ganzen pfarrgemein beliebliche Predigt." : Vertreter der Gemeinde richteten daher einige Tage da:f an den Grafen Bruno das Ersuchen, „ihn auf das förder:ste pro pastore vociren, confirmiren vndt investiren zu lassen". des stellten sich in Eisleben dem weiteren Verfahren Schwie:keiten entgegen. Der bisherige Pfarrer M. Paulus Wolf r wegen vielfacher Unordnungen und Widersetzlichkeiten aus ı Amte entlassen worden, war aber nicht gesonnen zu weichen, :b vielmehr in der Amtswohnung und beschwerte sich bei iversitäten und Konsistorien sowie am sächsischen Hofe über ; ihm angeblich widerfahrene Unrecht, und nicht nur das, dern er suchte auch in der Gemeinde eine Partei für sich gewinnen, ja legte unmittelbar vor Arndts Probepredigt jegen Protest ein. Auch hatte er vor den angerufenen In:ızen seine Sache so zu führen verstanden, daß er nicht so:t hatte abgewiesen werden können. Indes betrieb gegen sich erhebenden Schwierigkeiten besonders Graf Bruno die gelegenheit. Und so konnte Arndt doch am 1. Januar 1609 dem Generalsuperintendent Dr. Schleupner in Gegenwart Grafen und ihrer Räte feierlich in das ihm zugedachte Amt der Kirche zu St. Andreas eingeführt werden, wobei er) das Konkordienbuch unterschrieb. Über die Entlassung lfs wurde später am 20. März in Dresden verhandelt, und er hierbei, wenn auch unter bestimmten Bedingungen, zum :zicht auf sein bisheriges Amt vermocht[55]). Arndts Ein:rung aber in das Konsistorium, zu dessen Beisitzer er er:nt worden war, verzögerte sich aus uns unbekannten Grün:, so daß die Grafen noch unter dem 30. April und dem 10. ii daran erinnern müssen. Schließlich wurde noch von Dres:aus wiederholt gefordert, daß Arndt sich einem Examen erziehe, bei dessen Verweigerung mit Entziehung des Ge:

halts gedroht wurde. Dagegen wehrte man sich jedoch: es sei dies eine völlig unnötige und für Arndt selbst verletzende Neuerung, ja eine „gesuchte Zunötigung". Man habe schon nichts unterlassen, was zur genugsamen Exploration eines antretenden Predigers nötig sei, Arndt aber habe „etliche mal an andern vns zu examine Vorgestellten personen doctis quaestionibus, objectionibus et informationibus dermaßen sich erwiesen, daß die Sämbtlichen Collegen unseres mittels Jhre lust daran gehört haben." Die darüber schriftlich und mündlich geführten Verhandlungen brachten es schließlich doch dahin, daß man in Dresden die Forderung fallen ließ. Eine weitere nicht geringe Schwierigkeit für Arndt lag darin, daß ihm sein Gehalt nicht verabfolgt wurde. Ein Teil des für ihn fälligen Stelleneinkommens mußte auf kurfürstlichen Befehl seinem Amtsvorgänger ausgezahlt werden. Nun sollte ihm zwar die Gemeinde den Ausfall ersetzen, allein diese wollte davon durchaus nichts wissen und wurde dagegen vorstellig. Arndt muß noch unter dem 8. Dezember 1609 an den Rat der Stadt berichten, daß er fast ein ganzes Jahr ohne Besoldung geblieben sei. Daraufhin wurde endlich die Angelegenheit so geordnet, daß er nachträglich alles, was ihm gebührte, aus dem Überschuß der geistlichen Kupfer erhielt und ihm auch die verlegten 70 Gulden an Umzugskosten zurückerstattet wurden.

Begegnete er so bei seinem Eintritt in das neue Amt mancherlei Unannehmlichkeiten, so fand er doch andererseits für sein Wirken ein vielseitiges wohltuendes Entgegenkommen. Man wußte es, was man an ihm hatte, freute sich dessen und gab das auch auf alle Weise kund. Mit Schleupner war er schon von früher her und blieb er ferner freundschaftlich verbunden, wie er ja durch dessen Empfehlung und Vermittlung nach Eisleben berufen worden war. Schleupner war ein Freund des bekannten Nürnberger Theologen Saubert und wird von J. V. Andreae hoch geschätzt. Wieviel Arndt ihm galt und war, geht aus jeder seiner Äußerungen hervor, wie sie in den Akten aufbewahrt sind; er freut sich seiner Gaben und seines Wirkens und urteilt über ihn immer in Ausdrücken, bei denen

ie eigene herzliche Anteilnahme nicht zu verkennen ist[56]. Auch e Grafen schätzten sein Wirken hoch, nahmen sich seiner treu h an und ließen ihm bei jeder Gelegenheit ihren Schutz an deihen. Graf Bruno ließ ihn zu Anfang des Jahres 1611 einer schweren Erkrankung wiederholt zu sich auf sein Schloß rnstedt bescheiden und sich von ihm seelsorgerlich bedienen. Wie r er selbst aber seinen Patronen ergeben war und blieb, da legt die Zueignung seines „Paradiesgärtleins" an sie noch te Zeugnis ab. Und so fand er auch in der ihm anbe lenen Gemeinde für sein Wirken einen dankbaren Boden. ch hier war es wieder der Ausbruch einer Pestkrankheit, s ihn in sonderlicher Weise zu seelsorgerlichem Eingreifen rief. Diese suchte in den beiden Jahren 1610 und 1611 die meinde stark heim: von 907, die im erstgenannten Jahre rhaupt starben, erlagen ihr 610 und von 962 im Jahre 1611)[57]. Da mochten es wohl wieder die in Quedlinburg auf chriebenen Sprüche und Gebete sein, die er zur Unterstützung ier seelsorgerlichen Zusprache verwendete: er betete sie wohl der wie dort den Kranken vor und teilte sie ihnen mit. Ihm ist trat unter den Eindrücken des großen Sterbens der Ge ke an den eigenen Tod nahe; daher setzte er unter dem April 1610 ein Testament auf, um, wenn seine Stunde e, „mit Frieden und mit unbekümmertem Gemüth des Zeit en halber wohl abscheiden" zu können[58]. Aber auch nach r anderen Seite hin wurde er für die Gemeinde in An uch genommen. Ein Wittenberger Professor Sam. Huber setzte in jenen Jahren mancherorts die Geister in Aufre g durch eine eigentümliche Lehre, nach welcher Christus nicht die allgültige Erlösung erfunden haben, sondern auch aus mslos alle Menschen, unangesehen ob sie glaubten oder nicht, Seligkeit erwählt und verordnet haben sollte, die dann frei der größere Teil der Menschen verachte und daher doch oren gehe. Auch in Eisleben fand sich ein Anhänger dieser re von der Erwählung aller, der sie mit allem Eifer ver t und dafür auch in der Gemeinde Anhang zu gewinnen te. Es war ein Jurist, Dr. Joh. Keck; er verfaßte dazu

eine Schrift: „Dr. Joh. Recks einfältige und aus Gottes Wort beständige Bekenntnis von Gottes Gnadenwahl oder Vorsehung und Verordnung in Christo Jesu zum ewigen Leben", und ließ sie in der Stadt verbreiten. Ja, er war von der Richtigkeit seiner Behauptung so durchdrungen, daß er sich darüber zu einem Kolloquium mit der mansfeldischen Geistlichkeit erbot, das ihm auch am 6. August 1610 gewährt wurde und an dem auch Arndt Anteil nahm. Freilich ihn zu widerlegen und eines andern zu überzeugen, gelang nicht: Reck blieb bei seiner Meinung, weswegen man ihn schließlich in den Bann tat und des Landes verwies. Sein Auftreten aber mochte doch einen ziemlichen Eindruck gemacht haben, so daß die Geistlichen sich zu nachdrücklichem Widerspruch aufgefordert sahen und Schleupner auf ihre Veranlassung eine ausdrückliche Widerlegung des Reckschen Buches herausgab [59].

Wieviel Hochschätzung und Liebe Arndt in seinem jetzigen Wirkungskreise genoß, das trat recht lebendig hervor, als es sich um seine Weiterberufung in ein anderes Amt handelte. Schon im August 1609 hatte der Stadtrat zu Weißenfels ihm das Pfarr- und Superintendentenamt daselbst antragen lassen und sich mit einer Bitte um seine Entlassung an die Grafen gewendet; doch wurde dem keine Folge gegeben. Anders war es, als zwei Jahre später, im Anfang des Jahres 1611 Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg für die erledigte Generalsuperintendentur in Celle sein Augenmerk auf ihn richtete. Das Amt war zunächst Joh. Gerhard, der damals Superintendent in Heldburg war, angetragen worden, dieser hatte abgelehnt und Superint. Schröder in Schweinfurt, Generalsuperint. Schleupner und Arndt für das Amt vorgeschlagen. Der Herzog entschied sich für Arndt und beauftragte seinen Kanzler Hildebrandt mit ihm darüber zu verhandeln. Arndt erklärte sich bereit, zu einer Besprechung zunächst nach Quedlinburg, dann auch nach Celle zu kommen; allein die oben erwähnte Krankheit des Grafen Bruno sowie die Häufung amtlicher Arbeiten hielten ihn in Eisleben fest, wo er jetzt unabkömmlich war, so daß er um Aufschub bis nach Ostern bitten mußte.

Unterdessen war freilich die ihm zugedachte Berufung in Eisleben ruchbar geworden und erweckte sowohl bei den Grafen wie in der Gemeinde nicht geringe Besorgnis um seinen Verlust. Graf Volrath machte ihm selbst in einem Schreiben vom 26. Februar darüber Vorstellungen und ermahnte ihn sein jetziges Amt nicht so eilig aufzugeben. Arndt kam dadurch in nicht geringe Verlegenheit, zumal da für die Woche nach Judika der Ankunft sämtlicher Grafen in Eisleben entgegengesehen wurde, wobei über verschiedene kirchliche Angelegenheiten verhandelt werden sollte und er zu erwarten hatte, daß man ihm Vorstellungen machen werde. Dazu kam das am 2. März erfolgte plötzliche Ableben des Herzogs Ernst, dem Arndt eine ible Vorbedeutuug für den Fortgang der Sache beilegte. Der kanzler Hildebrandt indes suchte ihn auf alle Weise darüber ı beruhigen und ermutigte ihn dazu die Reise nach Celle ach Ostern zu unternehmen, seien ja doch alle seither gepflo=enen Verhandlungen dem nunmehrigen Fürsten, Herzog Chri=ian, bekannt und in Übereinstimmung mit ihm geschehen, mit en Grafen aber auseinanderzukommen, würden sich schon gute nd bequeme Mittel finden. Zugleich stellte er ihm das An=bieten, er möge am Mittwoch nach Misericordiasdomini, den). April, für den verstorbenen Fürsten in der Pfarrkirche die eichenpredigt halten, der Hofprediger getraue sich solches vor ner so großen Gemeinde, wie dabei zu erwarten wäre, nicht, ıd die drei anderen Prediger der Stadt brauchten sich alle r sächsischen Sprache und seien der hochdeutschen Sprache cht gewohnt, in welcher doch bei solch stattlicher Versamm=ıng die Predigt gehalten werden müßte. Falls er die Predigt bernehme, möge er auch den Text dazu wählen und ihn an=igen, weil an diesem 10. April im ganzen Lande von allen redigern über denselben die Gedächtnispredigt für den ver=oigten Fürsten gehalten werden solle. Auch fragte Hildebrandt ei Arndt an, ob er nicht am Sonntag Misericordiasdomini lbst in der Pfarrkirche zu Celle die Predigt über das Evan=elium halten wolle, was männiglich sehr lieb und angenehm ein würde. Arndt übernahm beides, auch die Probepredigt

am Sonntag; aber nun setzte man in Eisleben alles daran, um Arndt festzuhalten. Schleupner bat und ermahnte ihn, sich ohne die Genehmigung der Grafen in keine Zusage einzulassen, und wendete sich an diese, sie möchten unter Anführung beweglicher Argumente den Herzog Christian bitten von der Vokation abzusehen, „er und das Ministerium und alle Zuhörer könnten die Predigten Arndts ohne Schmerz nicht entbehren". Die Grafen beauftragten ihn selbst das Schreiben abzufassen, das in der Tat auch sehr beweglich gehalten ist: die früher so stark beunruhigte Gemeinde sei insbesondere auch durch Arndts Wirken zur Ruhe gekommen, sein Weggang würde eine Gefahr für sie bedeuten, die die Grafen nicht verantworten könnten, auch habe und wisse man keinen entsprechenden Nachfolger für ihn. Unterdessen war Arndt in den ersten Tagen des April nach Celle abgereist, hatte dort am Sonntag Misericordiasdomini eine Probepredigt über das Evangelium vom guten Hirten und am 10. April die Leichenpredigt gehalten, für die er Psalm 85, 10—14 als Text gewählt hatte, und hatte damit allgemeinen Beifall gefunden[60]). Bei seiner Heimkehr mußte er jedoch erfahren, daß die Grafen mit seiner Reise nicht zufrieden und nicht gesonnen seien, ihm seine Entlassung zu geben. Er wurde angewiesen, ein Abdankungsschreiben an den Herzog Christian zu richten, an den Graf Bruno unter den 21. April auch selbst schrieb: es sei ihm durchaus nicht tunlich, Arndt zu entlassen, er bitte demnach aufs fleißigste, S. F. G. möchten von ihrem Begehren abstehen und gnädig entschuldigen, daß er und seine Vettern ihm hierin nicht willfahren könnten, wie sie sonst gern wollten. Unter diesen mißlichen Umständen, um in sich selbst zur Gewißheit und zur Ruhe zu kommen, erbat sich Arndt ein Gutachten von der Wittenberger theolog. Fakultät darüber aus, ob er der Berufung folgen dürfe. Dieses lautete dahin, daß er die Entscheidung lediglich den Verhandlungen zwischen dem Herzog und den Grafen überlassen und im übrigen die Sache Gott befehlen solle. Arndt hatte von Anfang an in der Angelegenheit nichts getan, sich nur zuwartend verhalten, war entschlossen gewesen ihren Austrag „Gott vnd beyderseits hoh

Obrigkeit demütig heimstellen zu wollen, die sich darüber vergleichen möchten", vox magistratus sei vox dei. Es mochte ihm auch gewiß nicht leicht werden, den auf ihn von allen Seiten eindringenden Vorstellungen und Bitten Stand zu halten, und dazu fühlte er sich den Grafen offenbar tief verpflichtet: allein der Gedanke an den neuen, so viel umfassenderen und bedeutenderen Wirkungskreis hatte doch für ihn von vornherein so viel Verlockendes gehabt und hatte ihn nach und nach so völlig eingenommen, daß er mit dem Wittenberger Gutachten sehr unzufrieden war, wie er unter dem 13. Mai an den Kanzler Hildebrandt schrieb. Er spricht sich hier ebenso eingehend wie offen und rückhaltlos über seine Stellung zu der Angelegenheit aus und meint: er habe den Grafen gegenüber keine Verpflichtung, eine gewisse Zeit in seinem jetzigen Amte zu bleiben, habe dagegen in dem ihm angetragenen Amte eine viel günstigere Gelegenheit die ihm verliehenen Gaben und Kräfte zu verwerten, während man ihn in Eisleben wohl ohne Schaden entbehren könne. Daher könne er in der Berufung nur ein Werk sonderlicher Providenz des allmächtigen Herrn sehen, wie solches von ihm erbeten worden sei.

Der Herzog hatte sogleich bei Arndts Rückkehr von Celle dessen Berufung für das ihm zugedachte Amt durch einen besonderen Boten mitgesendet und richtete nun unter dem 29. Mai noch ein ausführliches Schreiben an den Grafen Bruno, worin er auf das umständlichste nachwies, wie in dieser Berufung ein ausdrücklicher Wille Gottes vorliege, dem Arndt Gehorsam schuldig sei und dem sich auch die Grafen nicht entgegenstellen dürften. Er hob dabei besonders hervor, daß anfänglich kein Mensch am ganzen Hofe an Arndt gedacht und keiner ihn nur gekannt habe; als er jedoch von dritter Seite für das erledigte Amt vorgeschlagen worden sei, habe nicht nur der verstorbene Herzog Ernst, sondern auch das gesamte Ministerium in Celle sogleich einmütig, ohne Zweifel durch besondere Eingebung des Allmächtigen, Arndt gewählt, ungeachtet die beiden anderen Mitvorgeschlagenen schon Doktoren der Theologie und Superintendenten seien. Auf diese eindringliche Vorstellung hin erklärte sich endlich unter dem 6. Juni der Graf bereit, in den

Weggang Arndts zu willigen, da er nicht gemeint
gleichsam wider seinen Willen zu halten, zumal Graf
schon früher sich ebendahin entschieden hatte[61]. Sc
sowohl wie das Konsistorium stellte ihm zum Abschie
nisse aus, die seinem Wirken in Eisleben in sehr wa
herzlich gehaltenen Worten die höchste Anerkennung z
Und so nahm er nach kaum 2 1/2 Jahren gegen Joha
seinem bisherigen Wirkungskreise wieder Abschied, um
neues Amt und damit in das letzte Stadium seines
einzutreten.

Kapitel 6. Celle. (1611—21).

Als Arndt neben dem Pfarramt in Celle die ober
liche Leitung der Kirche des Fürstentums Lüneburg üb
war er auf dem Höhepunkt seiner Amtswirksamkeit an
auf dem ihm zur allseitigen vollen Entfaltung seiner Kr
Gaben Raum gegeben und der Weg geebnet war. N
Jahre lang war ihm hier zu wirken und zu schaffen v
wobei denn ganz neue Seiten seines Wesens und sei
gabung heraustreten, für deren Betätigung er seither n
Veranlassung gehabt hatte. Der Freund mystischer V
lichung, der Bekenner eines nach innen gewendeten C
tums, der treueifrige Seelsorger, der ganz im Dienst
einzeln Seelen aufgeht, der schlichte Prediger des Evan
tritt jetzt als der Mann praktischer Kirchenverwaltung und
hervor, der die äußeren und inneren Angelegenheiten eines
körpers mit ebensoviel Ernst und Nachdruck wie Ums
Weisheit zu ordnen und zu lenken weiß. Von hier
versteht man es, wie er sich durch sein immerhin eingesc
Amtswirken in Eisleben nicht völlig befriedigt wissen
wie ihn die höheren und umfassenderen Aufgaben in C
aller Macht anziehen mußten. Über welch unermüdliche
kraft und -freudigkeit, über welch ausdauernde geistige
kraft er aber verfügte, das erkennt man erst, wenn m

reiche schriftstellerische Tätigkeit hinzunimmt, die er neben der Erfüllung seiner hohen und schweren Amtsaufgaben hier entfaltete.

Das Lüneburger Land war und ist bis in die Gegenwart für geistliches Wirken ein günstiger Boden. In dem etwas abseits von den großen Verkehrsstraßen gelegenen Gegenden mit ihren spärlichen Bodenerträgnissen wohnt ein einfacher, kerniger, tief religiöser Menschenschlag, nicht leicht beweglich, aber für religiöse Einwirkung sehr empfänglich und fest und treu an dem haltend, was man einmal ergriffen hat[63]). Die Reformation hatte hier bald Wurzel geschlagen und war unter einem Fürsten wie Ernst dem Bekenner von Urbanus Rhegius durchgeführt worden. In dieser hervorragenden reformatorischen Persönlichkeit durfte Arndt seinen ersten Amtsvorgänger sehen. Und so verschieden die beiden sonst sein mögen, in dem offenen verständnisvollen Sinn für das schlichte einfache Evangelium, in dem Bestreben es ins wirkliche Leben einzuführen, waren sie eins. Das Symbolum des Rhegius: „Christus unsere einige Frommkeit" (nach Jerem. 20, 7) spricht auch Arndts Grundgesinnung aus.

In welch umfassenden Umkreis amtlicher Aufgaben und Befugnisse Arndt eintrat, das sagte ihm schon sein Bestallungsdekret, mit dem ihm die Oberaufsicht sowohl über die sämtlichen Kirchen des Fürstentums und beider dazu gehörigen Grafschaften wie über die Schulen übertragen wurde[64]). Herzog Christian aber war ein von ernster Gottesfurcht beseelter Regent, dem die kirchlichen Angelegenheiten seines Landes sehr am Herzen lagen, auf dessen einsichtsvolle und durchgreifende Unterstützung Arndt in allem rechnen konnte. Sein Wahlspruch war: „Mein Glück steht in Gottes Hand." Wie hoch Arndt das zu schätzen wußte, wie bald er sich infolgedessen in seiner neuen Stellung heimisch fühlte, das berichtet er in einem Schreiben an seinen Freund Joh. Gerhard vom 13. Juli 1612, wo er u. a. äußert, er genieße jetzt ein ruhiges Leben unter Gottes und seines Fürsten Hut, zu dessen gütiger Gesinnung er sich selbst beglückwünsche[65]). Er teilt ihm ferner mit, man rede jetzt von seiner Berufung nach Hamburg, die indessen an ihm vorübergegangen ist.

Was damals dem Amte eines Generalsuperintendenten einen besonderen Einfluß verlieh und sicherte, waren die in bestimmten Fristen zu haltende Generalvisitationen, durch welche die Zustände in den Gemeinden zur Kenntnis der Kirchenbehörde kamen und welche so Veranlassung zu etwa nötigen Anordnungen gaben. Im Lüneburgischen war im Jahre 1610 von Arndts Amtsvorgänger, M. Silbermann, in der Grafschaft Hoya und Diepholz der Anfang mit einer allgemeinen Visitation gemacht, sie war jedoch infolge von dessen Ableben abgebrochen worden. Im Jahre 1615 wurde sie auf den Befehl des Herzogs von Arndt wieder aufgenommen und durchgeführt, wobei diesem einige hervorragende Männer weltlichen Standes als Beiräte beigegeben waren. Der Herzog verfolgte den Fortgang des Werks mit eingehendstem Interesse, das so weit ging, daß er sich die über den Befund in den einzelnen Gemeinden aufgenommenen Protokolle selbst vorlegen ließ und durchging. Freilich stieß man an einzelnen Orten auf unerwartete Schwierigkeiten: denn verschiedene Privatpatrone sahen in dem Visitationsunternehmen geradezu einen Eingriff in ihre Rechte und widersetzten sich der Ausführung der getroffenen Anordnungen, wie sie nur immer konnten. So fanden in einer Ortschaft die Visitatoren die Kirche verschlossen; und da ihren Vorstellungen kein Gehör gegeben wurde, so blieb ihnen nichts übrig, als sie durch einen herbeigerufenen Schlosser selbst öffnen und dann zum Gottesdienst läuten zu lassen, ohne daß jedoch die Untertanen des Patrons sich einstellten. Allein der Herzog gab nicht nach: das Recht der Visitation gehörte einmal zu den bischöflichen Hoheitsrechten des Landesherrn. Arndt hob bei dem eben erwähnten Anlaß die auf dem Altar liegende Lüneburgsche Kirchenordnung empor und erklärte: „Wem es zustehe, die Kirchenordnung zu machen, dem gebühre auch die Visitation." Auch von Braunschweig aus scheinen dem neuen Generalsuperintendenten Schwierigkeiten bereitet worden zu sein; wenigstens klagt er in einem Brief an Gerhard vom 30. November 1614: „Ich habe an den Braunschweigern untreue, schmähende und mir sehr aufsässige Nachbarn, welche bei allen

Gelegenheit dieses Patrozinium lästern werden" [66]). Indes fiel das Urteil über die Geistlichen bei dieser Visitation fast durchweg befriedigend aus, weniger günstig das über die in den Gemeinden herrschenden Zustände [67]).

Die bei der Visitation gemachten Wahrnehmungen und Erfahrungen werden in dem Herzoge bei seiner lebendigen Sorge um das sittliche und religiöse Leben im Lande den Entschluß zur Reife gebracht haben, eine neue Kirchenordnung zu erlassen. Er beauftragte im Jahre 1618 mit ihrer Abfassung seinen Generalsuperintendenten, indem er ihm zugleich einige weltliche und geistliche Räte beiordnete. Für die zu treffenden Bestimmungen wurde auch von diesen der in den Visitationsprotokollen niedergelegte Befund über das kirchliche Leben fleißig zu Rate gezogen; und das gerade hat wohl der neuen Kirchenordnung ihren besonderen Charakter gegeben. Die bisherige Kirchenordnung war von den Herzögen Heinrich und Wilhelm d. j. im Jahre 1564 erlassen und im Jahre 1598 neu aufgelegt worden. Sie blieb natürlich die Grundlage der neuen und wurde teilweise wörtlich in sie aufgenommen; allein diese ist bei weitem umfänglicher und eingehender. Daß sie aber ganz in Arndts Geist gehalten ist und er an der ganzen Arbeit den wesentlichsten Anteil hat, bezeugt nicht nur seine ausdrückliche Erwähnung „als eines vornehmen Werkzeugs" in dem einleitenden „Fürstlichen Befehl"; dafür ist auch die Kirchenordnung selbst der sprechende Beweis. Sie ist vom Geiste eines seelsorgerlichen Ernstes durchzogen, dem alles an der Erweckung und Förderung lebendigen Christentums gelegen ist. Daher werden vor allem die Geistlichen zur rechten Ausrichtung ihres Amtes angehalten und werden dazu u. a. jährliche Konvente vor ihren Superintendenten und Visitationen durch dieselben in jedem dritten Jahre angeordnet, während der Generalsuperintendent wenigstens alle zehn Jahre einmal Generalvisitation halten soll. Worauf bei den Konventen und bei den Visitationen geachtet, worüber verhandelt werden soll, wird genau vorgeschrieben. Ebenso wird das Kirchenzuchtsverfahren geordnet: die Vorschriften sind streng, lassen jedoch die entgegenkommende

Milde nicht vermissen, wo diese irgend angezeigt erscheint. N
weniger umsichtig und fürsorglich wahrt die Kirchenordnung
äußeren Interessen des Kirchenwesens, wie denn z. B. den Pfarr
witwen eine wahrhaft wohltuende Fürsorge zugewendet ist. S
nach der seitherigen Kirchenordnung mußten nicht nur in
Städten und Flecken, sondern auch in größeren Dörfern Sch
gehalten werden und nicht nur für die Knaben, sondern
für die Mädchen, eine Anordnung, die von neuem eingesch
und weiter ausgeführt wurde. Und da neben den so sorg
und umsichtig ins einzelne eingehenden Vorschriften kirchenr
lichen Inhalts auch eine Agende angefügt ist, so bedeutet
Ganze eine sehr umfassende Arbeit. Sie wurde im Jahre 1
veröffentlicht[69]); sie sollte nicht nur vorübergehende Bedeu
haben, sondern für die Kirche des Landes einen bleibe
Wert behalten und sie durch die Jahrhunderte hindurch begle
ja in der Ausgabe von 1643 ist sie noch immer in Geltun

Wie gewissenhaft und sorgfältig Arndt das Amt der L
aufsicht über die Geistlichkeit im Lande führte, wie ernst
väterlich zugleich er zu den Geistlichen zu reden verstand,
von legt ein Schreiben Zeugnis ab, das er im Jahre
an einen jüngeren Prediger F. Hermann, Hofprediger zu W
an der Luhe, richtete, der ihm das Manuskript eines Ba
Predigten, das er durch den Druck zu veröffentlichen geda
zur Begutachtung vorgelegt hatte. Er warnt ihn vor
fertigkeit im Schriftstellern, rät von der Drucklegung ab,
ihm aber für den Fall der Veröffentlichung ein Verzeichni
Stellen, die abgeändert werden müßten — ein Beweis,
gründlich er das Manuskript durchgesehen hatte[70]). Wie
aber die Beratung und Förderung des Einzelnen ernstest
wissenssache war, nicht weniger trug er das sittlich-reli
Leben des Landes im Ganzen auf fürsorgendem Herzen.
er darüber dachte, davon geben u. a. zwei vor den Vertr
des Landes gehaltene Predigten Zeugnis, die er zusammen
den Druck veröffentlicht hat, die am 16. September 161
Einbeck gehaltene Huldigungspredigt über Psalm 89 un
am 19. September darnach auf dem Landtage zu Osterode

Psalm 82, 1, 6, 8 gehaltene Landtagspredigt[71]). Er hat sie „den löblichen Landständen des Fürstenthumbs Grubenhagen zu Ehren publiciret und dediciret", als „in welchen eine kurtze Summarische Christliche Politica aus Gottes Wort zusammengefasset sei". So legt er denn in der Landtagspredigt den versammelten Ständen auch die Fürsorge für das Wohl des Landes dringend ans Herz und mit besonderem Nachdruck die Sorge für den sittlichen Wohlstand; denn „ein Christlich vnd ehrlich Leben ist eine schöne Zierde, ja eine starke Festung der Bürgerschaft." Ausdrücklich wird der Armen, Witwen und Waisen gedacht, aber es fehlt auch die bezeichnende Klage nicht: „Jetzt will's leider am Unterhalt der Diener göttlichen Worts mangeln, und ist den Heiligen der güldene Rock so gar außgezogen, daß sie kaum einen zerrissenen Kittel behalten haben. Der Prediger beste Besoldung ist Armuth vnd Verachtung. Diese letzten Zeiten korrespondiren nicht mehr denen, so für 80, 90, 100 Jahren gewest. Mit solchem Undank spottet man Gottes vnd seines Worts, gleich als wenn man einem reichen und milden Herrn für sein allerbestes Kleinod eine Handvoll Koths geben wollte." Ebenso wird ferner bittere Klage darüber geführt, daß „die Schulen wegen Mangelung des Unterhalts in Abgang kommen . . . . Es ist der Kirchen Gottes von den Tyrannen vnd Verfolgungen vnd Erwürgungen vieler tausend Märtyrer so großer Schade nicht geschehen als durch den Vntergang vnd tägliche Abnehmung der Schulen geschieht." Es wird dabei auf die Jesuiten hingewiesen, die „uns (mit ihren Schulen) unsere Waffen aus den Händen genommen und schlagen uns mit unserem eigenen Schwert. Wird die Obrigkeit hierher nicht die Augen wenden, so ist's mit den Kirchen vnd mit allen Regimentern geschehen. Leset Lutherum, wer lesen kann, von Auffrichtung der Schulen. Mägdlein Schulen haben sehr grossen Nutzen des heil. Ehestandes vnd Oeconomy halben."

Das Erste jedoch, was Arndt hier in Celle durch den Druck veröffentlichte, ist das Buch, das seinen weitreichenden und tiefgreifenden Segensgang in die Welt mit und neben den Büchern vom wahren Christentum getan hat und mit diesen

vielfach auch äußerlich verbunden ist. Es ist sein „Paradi Gärtlein voller christlicher Tugenden, wie dieselbige in die Seel zu pflantzen, durch Andächtige, lehrhaffte vnd tröstliche Gebet, zu ernewerung des Bildes Gottes, zur vbung des waren leben= digen Christenthumbs, zu erweckung des newen Geistlichen Le= bens, zur dancksagung für allerley Wohlthaten Gottes, zum Trost in Creutz und Trübsall, zur heiligung, lob vnd preiß des Namens Gottes usw. Gedruckt zu Magdeb. bey Peter Schmidt. In Verlag des Autoris 1612". Es ist also kur; nach Arndts Übersiedelung nach Celle erschienen, und er ha es den Grafen zu Mansfeld zugeeignet „auf das, wie er i der Widmung sagt, gegen dieselbe mein dankbares Gemüth fü empfangene Wolthaten bezeuge, welche ich nirgend anders mi denn mit meinem Gebet weiß zu Compensiren". Dem „Pa radiesgärtlein" aber war schon ein von ihm verfaßtes „Be büchlein" vorangegangen, von dem wir jedoch nur diesen Tit kennen und wissen, daß es einige Gebete enthalten hat, d dann auch im „Paradiesgärtlein" wieder ihre Stelle gefund haben. Im Schlußkapitel der Ausgabe des ersten Buches vo wahren Christentum vom Jahre 1606 finden sich nämlich d Worte: „wie du solches in meinem Betbüchlein sehen wirst und in der Vorrede zum dritten Buche in der Ausgabe vo Jahre 1610 die Worte: „vnd halte dafür, es sey das gan Christentumb, so das Betbüchlein dazu kompt, hierinn nach Not durft beschrieben". Das Betbüchlein muß also — denn n so lassen sich dem Zusammenhange nach die Worte verstehen - damals mit veröffentlicht worden sein. Auch stehen als A hang zu diesem dritten Buche „drey Gebet aus dem Betbü lein Johannis Arndt" nämlich „Umb die Ruhe der Seelen Christo". „Gebet vnd Dancksagung für die geistliche vermä lung Christi mit vnser Seelen". „Gebet um verschmehu der Welt", die sich alle drei im „Paradiesgärtlein" wiede finden. Nun fügt in einem der oben (S. 39) erwähnten Schr ben vom 28. Juni 1609 ein Notar Edling aus Straßbu seiner Bitte an Arndt um die Veröffentlichung der weiter Bücher vom wahren Christentum die andere hinzu, er mö

auch das in Aussicht gestellte „Betbüchlein“ in Druck geben, das also damals noch nicht erschienen war. Und so legt sich die Annahme nahe, daß es zugleich mit dem vollständigen „wahren Christentum“, also 1610 ausgegeben worden ist, und daß die oben genannten drei Gebete etwa ein ausdrücklicher Hinweis darauf haben sein sollen. Ein Exemplar davon ist freilich noch nicht wieder aufgefunden worden. Auch steht in der Ausgabe des „Paradiesgärtleins“ vom Jahre 1612 keine Andeutung darüber, in welchem Verhältnis beide Gebetbücher zu einander gestanden haben. Das „Paradiesgärtlein“ aber ist ein Gebetbuch mit ausgesprochen lehrhafter Absicht: es will durchs Gebet in die „Übung des wahren lebendigen Christentums“ einführen, wie das sogleich die Vorrede kundtut, die mit den Worten beginnt: „Gleich wie das gar ein verkehrter vnd vnwahrhaffter handel ist: Ein Christ seyn wollen vnnd doch kein Christlich Leben führen, den Glauben fürgeben vnnd doch keine Glaubensfrucht beweysen, welchen Irrthumb vnnd Blindheit zu straffen, ich meine Büchlein vom wahren Christenthumb geschrieben habe, Also ist das gar ein spöttisch vnnd strefflich Ding, Beten und erhöret seyn wollen, vnnd doch mit bösem Leben Gott widerstreben, mit Worten sich zu Gott nahen vnd mit der That ihn von sich stossen, mit dem Munde Gott ehren vnd mit dem Leben ihn lestern. Diesen Irrthumb vnd Blindheit zu eröffnen, damit doch Gott nit also verspottet werde, ab ich dieses Betbüchlein gestellet, damit die wahren Beter hen, daß Beten nit des alten, sondern des newen Menschen erk sey, dieweil die meisten Leuthe also beten, daß sie immer rt und fort die Gebetlein auff alle Tage sprechen vnnd lesen nd bleiben doch in ihrem alten Leben, nach dem altem Menhen, haben so eine lange zeit gebetet vnnd doch den geringsten ffecten nicht gebessert oder in einer Göttlichen Tugend zugemmen: Bedencken nicht, daß ein heylig Leben das beste vnd efftigste Gebet sey, ja das lebendige würckliche Gebet, da man cht mit Worten allein, sondern mit der That vnd Warheit tet vnnd zu Gott sich nahet“. Wie also das „wahre Christenm“ dem nur äußerlich angenommenen unlebendigen Glauben

den lebendigen, aus dem Geiste Gottes geborenen entgegenstellt, so das „Paradiesgärtlein" der äußerlichen Gebetsübung die den Menschen heiligende Herzenshingabe an Gott im Gebet. Wie jenes den Glauben verinnerlichen und so ins wirkliche Leben einführen will, so soll das „Paradiesgärtlein" eine Gebetsschule sein, die dem Gebet seine Wirkung fürs eigene Leben des Beters sichern, es für seine Gesinnung und Lebensführung fruchtbar machen möchte. Und dem entspricht sein Inhalt. Es enthält nämlich fünf Klassen von Gebeten: die erste sind die christlichen Tugend-Gebete nach den zehn Geboten, die zweite die Dankgebete für Gottes Wohltaten, wobei das Schema des apostol. Glaubensbekenntnisses zu Grunde gelegt ist, die dritte die Kreuz- und Trostgebete, wobei u. a. die Bitten des heil. Vaterunsers ausgelegt und ausgeführt werden, die vierte sind die Berufs- und Amtsgebete, die fünfte Lob- und Freudengebete, welche letzteren im wesentlichen aus Psalmenworten zusammengesetzt sind. Arndt spricht sich in der Vorrede auch über den Sinn und die Meinung dieser Anordnung aus. Das Gebet habe seine Stufen, von denen die erste sei, daß man Gott seine Sünde in Reue und Leid abbitte, die folgende, daß man „mit dem Leben" bete und die christlichen Tugenden sich erbitte und ins Herz empfange. So komme man dann auf die dritte Stufe, das Beten mit lauterem kräftigen Seufzen und mit heiße Tränen, die vierte sei das Beten mit großen Freuden un Frohlocken des Herzens und die fünfte das Beten aus groß feuriger Liebe. Daß die Beter so von Stufe zu Stufe au wärts steigen lernen, „dazu habe ich in diesem Büchlein A leitung geben wollen und solches in fünf Classen abgetheilet Es ist derselbe Stufengang des inneren Lebens, der den Büche vom wahren Christentum zugrunde liegt, der Stufengang a der Reinigung von der Sünde durch die Erleuchtung zur völlig Vereinigung mit Gott, wie die Mystik ihn verstehen lehrt Im weiteren wird aber noch ausdrücklich darauf hingewi sen, wie man ja keines der christlichen Tugendgebete f vergeblich und unnütz achten dürfe, denn man könne g leicht und schnell in alle möglichen Versuchungen fallen. E

sind denn auch die Gebete der ersten Klasse ganz lehrhaft gehalten und gehen sehr oft in den Ton der Betrachtung über. Insbesondere wird nach dem usus elenchthicus immer erst der Sünde gedacht, mit der wir Gott erzürnen, und dann nach dem usus didacticus um Kraft zur Erkenntnis und zur Erfüllung des Willen Gottes gebetet.

Allein so wenig es zu leugnen ist, daß das Gebet, wenn wir nur innerlich dabei beteiligt sind, eine heiligende Wirkung auf unser inneres und unser äußeres Leben übt, der Gesichtspunkt, unter dem Arndt sein „Paradiesgärtlein" angesehen wissen will, kann nicht unbeanstandet bleiben. Indessen weht doch auch in diesen Gebeten echter Gebetsgeist, der unserer Andacht zu dienen ganz geeignet ist, der uns vor das Angesicht Gottes stellt und uns zugleich vor ihm demütigt, wie in freudiger Zuversicht zu ihm erhebt. Und dieser Gebetsgeist bricht in den späteren Teilen immer mächtiger durch. Da vernimmt man die Sprache zuversichtlichster Freude an Gott und innigster Versenkung in die Tiefen seiner Liebe, und da ertönen ebenso die Seufzer aus der Tiefe einer mit äußerer und mit innerer Not ringenden Seele, dies letztere namentlich in den Gebeten der dritten Klasse, die auch „die Geistliche Seelen-Arzeney wider die abscheuliche Seuche der Pestilentz vnd andere Strafen" enthält, Gebete, die, wie oben (S. 14) berichtet wurde, in Quedlinburg entstanden waren. Wohl sind die Gebete mitunter wortreich und weitschweifig, verfallen auch manchmal ins Spielende und Überschwengliche, ebenso sind es der eingeflochtenen Schriftworte zu viel und können im letzten Teil geradezu ermüdend wirken. Aber bei dem allen ist und bleibt das „Paradiesgärtlein" ein wahrer Schatz der evangelischen Gemeinde, sie besitzt in ihm eins ihrer besten und kostbarsten Gebetbücher und Gebetschulen. Und durch die Hochschätzung, die sie dem Buche von jeher gewidmet, wie durch den Gebrauch, den sie davon gemacht, hat sie sich auch auf das freudigste und dankbarste zu ihm bekannt. Es gibt nicht viele Bücher, die zu allen Zeiten, in allen Kreisen, bei allen Schichten der Bevölkerung mit solchem Eifer und solcher Treue gebraucht worden sind; es ist von jeher ein wahrer Freund

unseres evangelischen Volkes gewesen und bis heute geblieben, einer seiner treuesten und gesegnetsten Begleiter durch alle seine guten und seine bösen Tage. Das Buch erschien im Jahre 1615 zum zweiten Male in Magdeburg bei Joh. Francke[72]). Es ist später meist mit den Büchern vom wahren Christentum vereinigt worden, hat mit ihnen immer aufs neue seinen Gang in die Welt getan und ist auch wie diese in viele fremde Sprachen übersetzt worden. Die Zahl der Ausgaben ist noch nie zusammengestellt worden, was sich auch kaum mit einiger Vollständigkeit ermöglichen lassen wird.

Mit dem kirchenregimentlichen Amte war, wie bemerkt, die Verwaltung des Pfarramts in Celle verbunden. Aus Arndts Berufswirken aber als Prediger sind die großen Predigtsammlungen hervorgegangen, die er während dieser Zeit erscheinen ließ: die Evangelien-Postille und seine Auslegung des Psalters. Die „POStTILLa: das ist: Außlegung vnd Erklärung der Evangelischen Text, so durchs gantze Jahr an den Sontagen vnd vornehmen Festen, auch der Apostel Tagen gepredigt werden" usw. erschien, von Joh. Gerhard mit einem empfehlenden Vorwort versehen, im Jahre 1616[73]). Arndt widmete sie den männlichen und weiblichen Gliedern seines Fürstenhauses und richtete an beide, an die Herzoge und die Herzoginnen ausführliche Zuschriften, aus denen wir erfahren, daß die Herrschaften an seinen Predigten „eine sondere Lust gewonnen" und ihn zur Herausgabe der Postille aufgefordert hatten. Dies bestätigt auch Joh. Gerhard in seinem Vorwort und bemerkt ferner, auch er selbst habe Arndt „zum öftern schriftlich erinnert, daß er der lieben Kirche zum Besten diese Mühewaltung auf sich nehmen vnd eine solche Postille verfertigen wolle". In seiner eigenen Vorrede rechtfertigt sich Arndt wegen der Veröffentlichung, indem er die Gesichtspunkte aufführt, unter denen er das Bibelwort ausgelegt habe. Er habe seine Auslegung immer streng an die Worte des jedesmaligen Textes angeschlossen, für alle Hauptlehren den Beweis erbracht, die wichtigsten und nötigsten Punkte der Theologie aufs fleißigste getrieben, die Übereinstimmung des alten und neuen Testaments aufgezeigt, ferner die eingeführten Lehr- und Trostpunkte auf eines jeden Menschen

vissen und sonderlich auf die innerliche Erfahrung gerichtet,) die zwischen den Konfessionen streitigen Lehrartikel wahr- sgemäß verantwortet, und so habe er seine Auslegungen Erklärungen auf die vornehmsten Fundamente gegründet, che in allen Erklärungen der Schrift in acht genommen den müßten; das aber seien die Wichtigkeit und Kraft der rte, der innere Zusammenhang der Gedanken, die Überein- mung der Schriftzeugnisse, die Anwendung auf die innere ahrung, Gottes Ehre und der Menschen Trost und Selig- Joh. Gerhard fügt in seinem Vorwort hinzu, Arndts rweise sei die mystische, „daß man nemlich insonderheit auf Erbauung des innerlichen Menschen siehet". Arndt gehört den klassischen Predigern unserer, ja der Gesamtkirche. Mit em Recht hat ihn Beste als bahnbrechenden Führer für die digt der lutherischen Kirche im siebzehnten Jahrhundert dar- ellt[74]). Die Predigten haben allerdings nicht nur der ge- nten Predigtweise der damaligen Zeit gegenüber, sondern) an sich selbst große Vorzüge, die ihnen ihre Wirkung durch Jahrhunderte hindurch gesichert haben, wie sie denn auch ner aufs neue herausgegeben worden sind[75]), zuletzt von Kapff 48, in dritter Aufl. 1865) u. neuestens von Bartels, Hermanns- g (1909). Sie sind kurz und einfach, praktisch und erbaulich alten ohne das abstoßende Beiwerk an gelehrtem Prunk, an gorischen und rhetorischen Spielereien und leidenschaftlicher lemik, wie es damals üblich war[76]). Der Text wird viel- ohne ein eigentliches Thema in verschiedene „Stücke" d. h. rpunkte zerlegt, und diese werden dann schlicht und erbau- ausgeführt und aufs Leben angewendet, wobei von biblischen spielen und Zitaten der reichste Gebrauch, mitunter bis zum rmaß gemacht wird, aber auch die Aussprüche der Väter, justin, Bernhard u. a. vielfache Verwendung finden. Sehr wird der Ausgang von etwas Alttestamentlichem genommen, so, wie es die Vorrede hervorhebt, den Zusammenklang schen beiden Testamenten vorzuführen. Auch an mystischen klängen und gelegentlichen Allegorien fehlt es nicht, doch n man den Predigten weder besonderen Tiefsinn in Er-

fassung des Schriftworts noch einen höheren Schwung der Gedanken und der Redeweise nachrühmen; vielmehr ergehen sie sich in ruhiger Gedankenentwicklung und können dabei wohl auch recht nüchtern und trocken werden, wissen aber mit ihrer Richtung auf die Erweisung des Christentums im Leben hier und da den Hörer und Leser doch mächtig anzufassen. Arndt bietet, was auch schon der Titel ankündigt („auf jedes Evangelium 2, 3, auch zu Zeiten 4 Predigten") über denselben Text immer mehrere Predigten, wie er in der Vorrede erklärt, „um mehrerer Erläuterung und Erklärung", sowie „um der Umwechselung willen, auf daß ein jeglicher nach seiner geistlichen Lust dieses geistlichen Himmelsbrods genißen könne".

In dem oben (S. 13f.) angezogenen Schreiben an die Äbtissin zu Quedlinburg berichtet Arndt u. a., er habe im Pestjahr von Trinitatis bis Michaelis alle Tage gepredigt und den ganzen Psalter durch und durch kurz erklärt. Das aber hat er nach Joh. Gerhards Bemerkung auch in seinen späteren Ämtern wiederholt. So ist seine „Auslegung des ganzen Psalters" entstanden, die er im Jahre 1617 herausgab[77]. Auch hierzu schrieb Joh. Gerhard eine empfehlende Vorrede, worin er Arndt, wie oben (S. 14) erwähnt, seinen „sonderbaren vielgeliebten Herrn und in Christo Vater" nennt und bemerkt, wie dieser „den Psalter in öffentlichen Versammlungen der Kirchen an unterschiedenen Orten nach den reichen Gaben des Geistes, so ihm Gott der Herr vor vielen anderen verliehen, herrlich vnd deutlich erklert" und „nun solche seine geistreiche Erklärung durch den öffentlichen Druck auf vielfältiges Anhalten vieler Christlicher, vnd zum Himmelreich gelärter Personen der Kirchen Gottes habe mitteilen wollen". Arndt hat das Werk den Bürgermeistern und Räten der Städte Lübeck, Bremen, Hamburg, Magdeburg, Braunschweig und Lüneburg zugeeignet und begründet dies in einer ausführlichen Vorrede damit: „weil die heilige Christliche Kirche im Psalter einer schönen herrlichen volckreichen wolerbauten festen weitberühmten Stadt verglichen wird, da Christus unser König seine Residenz hat". „Darum habe er ihnen mit dieser Dedication den höchsten

Ruhm, Ehre, Zierde, Schutz und Wolfart löblicher Städte aus den Psalmen wollen zu Gemüth führen mit hertzlicher Bitte zu Gott, seine göttliche Allmacht wolle alle diese Zierde vnnd Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems an ihren vnnd allen Christlichen Städten vnd Communen leiblich und geistlich, zeitlich vnd ewig erfüllen". Eine einleitende Predigt spricht sich, wie es schon die Vorrede getan, über den hohen Wert des Psalters aus: er ist „des heil. Geistes Meisterstück", „eine kleine kurtze Bibel, ja der Kern der heil. Schrift"; „darin haben wir den Geruch vnd Krafft der ganzen heil. Schrifft zusammengefasset", ein Gedanke, der des weiteren ausgeführt wird. Die Sammlung umfaßt im Weiteren 448 Predigten; denn die meisten Psalmen sind in mehreren Predigten ausgelegt, die hervorragendsten in ganzen Reihen, so der achtzehnte Psalm in 11, der zweiundzwanzigste und siebenundzwanzigste in je 7, der siebenunddreißigste, der fünfundvierzigste, der hundertsechste Psalm in je 9 und der hundertneunzehnte in 22 Predigten. Die Predigten sind freilich kurz, durchschnittlich kürzer als die Evangelienpredigten, dies wohl schon deswegen, weil sie als Wochenpredigten gehalten worden sind. Es sind doch mehr Bibelstunden als Predigten; als letztere erscheinen sie nur durch das angewendete Predigtschema. Daß in der Auslegung die Allegorie einen breiten Raum einnimmt, daß allenthalben Beziehungen auf das neutestamentliche Heil gefunden werden, braucht kaum bemerkt zu werden. Schon die Vorrede spricht das aus: sie stellt förmlich das Programm der Auslegung fest, wenn es heißt: „der Psalter ist anderes nichts als eine Beschreibung des Reiches Christi mit allen seinen Wohltaten vnd ein lebendig Contrafect der Kirchen Gottes vnd eine stetige Weissagung vom Zustand der streitenden Kirchen vnd ihrer Verfolgung unter dem Antichristischen Hauffen". Aber nicht weniger bezeichnend für Arndt ist, wie eingehend er bei der Erklärung mancher Psalmen wie des hundertvierten die naturwissenschaftliche Seite der Sache behandelt. Überall klingen da die Darlegungen des vierten Buches vom wahren Christentum an, die uns zeigen, wie sehr er sich in diesem Gebiet

zu Hause wußte. Wie die Evangelienpostille ist auch die Psalm auslegung späterhin wiederholt von neuem aufgelegt worden[78].

Wie fleißig Arndt predigte, das sagte uns schon sei eigener Bericht am Ende seiner Quedlinburger Amtsführung aber wir haben einen solchen auch aus seiner Eislebener Amts zeit. Unter dem 15. Februar 1611 schreibt er an den Kanzl Hildebrandt, daß ihn die täglichen Katechismuspredigten sow die allsonntäglichen und allfreitäglichen Passionspredigten nic an eine längere Abwesenheit denken ließen. Er hat denn au den Katechismus in seinen verschiedenen Ämtern wiederholt in Pr digten ausgelegt und diese Predigten schließlich durch den Dru veröffentlicht. Sie erschienen zuerst, gleichfalls mit einer empfehle den Vorrede Joh. Gerhards eingeleitet, als Anhang (V. Te zur Evangelienpostille im Jahre 1616 in Jena bei Tob. Stei mann unter dem Titel: „Der ganze CATECHISMUS, Er lich in sechzig Predigten außgelegt vnd erkleret, mit schön Exordijs gezieret, vnd in nöhtige vnd nützliche Fragen vı Antwort verfasset, darnach kürtzer in acht Predigten, zwey vnte schiedliche mal begriffen, vnd . . . zu Braunschweig in d Kirchen zu S. Martini gehalten und geprediget. Item die Hau taffel", usw. Es sind also drei Predigtreihen, eine längere vo sechzig, mit den zehn Predigten über die Haustafel von siebz und zwei kürzere von je acht Predigten, denen noch zehn ande beigegeben sind. Solche Katechismuspredigten waren dama eine allgemein eingeführte Einrichtung und waren zunächst fi Kinder berechnet, für die sie den katechetischen Unterricht ersetz sollten; sie wurden aber auch von Erwachsenen gehört. Arn scheint sich dabei eines besonderen Zuspruchs erfreut zu habe Die Worte des Katechismus bilden den Text, der nach ei facher Disposition behandelt wird, und eingelegte Fragen samme die Gedanken immer auf bestimmte Punkte. Arndt wird hi die Predigten zusammengestellt haben, wie er sie zu versch denen Zeiten gehalten hat. Sie sind von mäßiger Länge u bieten den herkömmlichen Lehrstoff, ohne sonst eine besonde Eigenart zu zeigen. Die Darstellung ist wie sonst klar, ei fach, faßlich, nur merklich lehrhafter und trockener noch als i

den anderen Predigtsammlungen, sowie mit einer überreichen Fülle biblischen Stoffs ausgestattet. Kinderpredigten wird man sie nicht nennen können; sie sind wohl auch von vorherein mehr für Erwachsene berechnet gewesen. Arndt konnte sie im Jahre 1620 noch ein zweites Mal ausgehen lassen; auch später sind sie wiederholt aufgelegt worden[79].

Die letzten Lebensjahre brachten für Arndt ebenso viele und herzliche Anerkennung wie neue und heftige Angriffe. Seine Schriften hatten und erfüllten offenbar einen Beruf für ihre Zeit, sie führten in der Tat viele erst zum rechten Verständnis des Christentums, lehrten sie es als die Macht eines neuen innerlichen Lebens erfassen und gaben so ihrem ganzen Leben eine neue Wendung, in der sie der heiligenden Segenskräfte des Evangeliums inne wurden. Wir haben eine Anzahl Schreiben an Arndt aus dieser Zeit, die davon Zeugnis ablegen: sie sind sämtlich von höchster und dankbarster Anerkennung für ihn erfüllt. So fertigte im Jahre 1615 der bekannte geistvolle Joh. Val. Andreae einen summarischen Auszug aus dem „wahren Christentum" und sendete ihm diesen mit einem Schreiben zu, in dem er seiner hohen Begeisterung für ihn Ausdruck gibt[80]. Wie geistesverwandt er sich dem Verfasser des „wahren Christentums" wußte, das bewies er auch später noch, als er ihm im Jahre 1619 seine großgedachte Schrift vom Christenstaat (Respublica Christianopolitana) widmete, wobei er erklärte, die hier gegebene Schilderung eines christlichen Musterstaats gehe auf Arndts Gedanken zurück. Von einem Pfarrer Knop in Reval haben wir zwei Schreiben, in denen er Arndt mit Ausdrücken innigsten Dankes berichtet, wie dieser durch seine Schriften nicht nur ihm den Weg des Heils gewiesen, sondern wie er denselben Dienst auch vielen anderen getan, die sich ihm nicht weniger dankbar verbunden wüßten; er nennt dabei den k. Statthalter von Liefland Gabriel Ochsenstirn und dessen Gattin, sowie dessen Nachfolger im Amt, den Grafen Jakob de la Garde, der sich auch auf seinen Reisen von Arndts Büchern begleiten lasse. Und in dem gleichen Sinn ist noch eine Anzahl anderer Schreiben gehalten, u. a. eins von dem

Herzog Georg Rudolf zu Liegnitz, der Arndt versichert, sein „wahres Christentum" sei neben dem göttlichen Wort sein höchster Schatz und Trost[81]).

Allein neben all der Anerkennung fehlte es ihm auch nicht an neuen Anfechtungen. Vom Jahre 1609 an erschienen näm- lich die vorher nur handschriftlich verbreiteten Schriften des mystisch gerichteten ehemaligen Zschopauer Pfarrers Valentin Weigel (gest. 1588) im Druck und brachten durch ihre unge- wohnte Lehrweise weit und breit eine große Erregung hervor die sich in einer wahren Flut von Streitschriften gegen ihn und seinen Anhang kundgab. Es wurden ihm nach der Kampfes weise jener Zeit alle nur möglichen Ketzereien schuldgegeben ja man ging soweit, daß Weigelianismus zum Sammelname für alle wirklichen und vermeintlichen Abweichungen von de legalen Kirchenlehre wurde. Am Ende verfielen alle auf ei innerliches und lebendiges Christentum gerichteten Bestrebunge diesem Verdacht. So klagt J. V. Andreae, „daß der Sata alle diejenigen mit der Benennung Weigelianer besudeln woll welche in der Gottseligkeit und Kirchenzucht einen Ernst er weisen, so daß es fast nicht mehr helfen wolle, man möge sein Unschuld und Orthodoxie auch noch so klärlich beweisen. We jetzt ein rechtschaffen Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ei Schwenkfelder, ein Wiedertäufer gescholten." Ganz ähnlic lautet eine Klage Joh. Gerhards[82]). So lebten denn auch di Anklagen gegen Arndt von neuem auf. Hatte man ihn frühe der Beeinträchtigung der alles wirkenden Gottesgnade bezichtig so wurde ihm jetzt enthusiastische Schwärmerei schuldgegeben Wie hart man ihn angriff, das beweisen seine brieflich aus gesprochenen Klagen, in denen er u. a. äußert, er habe gan Wagen voll Lästerungen erlitten und viele Ungewitter ausge standen[83]). Nun war freilich die Beschuldigung nicht ohn einen Schein des Rechts, hatte er doch den im 34. Kapitel de zweiten Buchs vom wahren Christentum enthaltenen „Unterrich vom Gebet" aus Weigels „Betbüchlein" teils wörtlich, teil mit einigen Veränderungen und Verkürzungen herübergenommen Ebenso folgt er in demselben Buch vom 13. bis 27. Kapite

lfach und teilweise wörtlich den Visiones et Instructiones einem mystischen Asketismus ergebenen mittelalterlichen nne Angela de Foligny (gest. 1309). Ferner beruft er sich keinen Gewährsmann so oft wie auf Tauler, den Schüler Meister Eckart, den berühmten mystischen Prediger, ja, er lärt im Anfang des dritten Buchs ausdrücklich: „er wolle Folgenden des geistreichen Johannis Tauleri Theologiam führen.“ Während nun im übrigen die Angriffe auf ihn mehr en privaten Charakter trugen, kam es darüber im Jahre 19 in einer Stadt, der er sonst ganz fern stand, förmlich einer öffentlichen Bewegung, und das war in Danzig[84].

In dieser Stadt machte ein gewisser Gaul, ein von großer igiöser Unruhe erfüllter Mann, der ursprünglich Lutheraner wesen, dann es bei andern Kirchen versucht hatte und schließ- ein Anhänger Weigels und des enthusiastischen Schwärmers eth[85]) geworden war, von sich reden. Er fand an den edigten der meisten Geistlichen der Stadt vieles auszusetzen d empfahl dagegen lebhaft Arndts Bücher vom wahren ristentum. Das wollten die Geistlichen nicht ruhig hin- hmen, und einer von ihnen, der Hauptprediger an der Marien- che, D. Johann Corvinus, ein Theologe von sehr heftigem, eitbarem Charakter, ging in seinem Eifer so weit, daß er die che auf die Kanzel brachte und nicht nur Gaul verketzerte, ndern auch Arndts „wahres Christentum“ angriff, als stände nicht auf dem Grund der heiligen Schrift, ja, gebe zu allerlei hwärmerei und Ketzerei Anlaß. So brauchte er u. a. in einer edigt am 5. Sonntag n. Trinitatis die Worte: „Durch des tans Trieb werden die Sekten der Schwenkfelder und iedertäufer in den Rosenkreuzern erneuert, wie sie in Teufels men wollen genannt sein.“ Er sprach dann weiter von giftigen ichern, die die Leute von der Wahrheit abführen, und nannte ter diesen diejenigen des Theophrast, Weigel, Schwenkfeld d auch die Bücher vom wahren Christentum des Joh. Arndt, welchen auch viel Böses enthalten und welche mit Lutheri nfession nicht übereinstimmen; „sie seien eine manuduction des Weigels Schriften“. Nun aber hatte Arndt unter den

Geistlichen der Stadt seine entschiedenen Anhänger, die sich jetz
berufen fühlten, für ihn einzutreten; es waren drei: Rathmann,
Dilger und Blanck. Und so kam es zunächst unter den Geist-
lichen zu Streitverhandlungen. Doch nicht nur unter ihnen
Arndts Schriften waren auch in der Gemeinde so verbreite
und geschätzt, daß auch hier die Angriffe des Corvinus ein
nicht geringe Beunruhigung hervorriefen. Daher fühlte sic
Dilger im Dezember 1619 veranlaßt, sich in drei Predigte
über das wahre Christentum auszusprechen, wobei er auf Arndt
Bücher empfehlend hinwies, wie er denn bei anderer Gelegen
heit auch sein „Paradiesgärtlein" zum Gebrauch empfahl. Cor
vinus wurde darüber in seinem Widerspruch gegen Arndt nu
immer heftiger und konnte einmal im Privatgespräch äußern
der Teufel würde dem Arndt den Lohn geben; er hätte in fün
Artikeln nicht recht gelehrt, nämlich von Gottes Wort, von de
Buße, von der Rechtfertigung, vom Ehestand und von de
Auferstehung des Fleisches. Als er aber aufgefordert wurd
dafür den Beweis zu liefern, versprach er das zwar, hielt jedoc
nicht Wort. Auch ein anderer Prediger, Walther, fühlte sic
berufen, Arndt öffentlich wegen irreführender Lehren zu be
schuldigen. Er verfaßte auch eine Streitschrift gegen ihn, di
jedoch nicht im Druck erscheinen konnte. Der Stadtrat ver
hinderte das, weil sie „mit vielen Verdrehungen, Verleum
dungen und andern fleischlichen Attentatis angefüllet", ein
Verbot, dem „die damaligen Doctores theologiae zu Witten
berg redlich mit beygepflichtet"[86]). In den Streit wurde auc
das „Paradiesgärtlein" mit hineingezogen. Man nahm be
sonders an dem Satz des „Abendsegens" Anstoß: „Laß mi
die heiligen Engel erscheinen im Schlafe, wie Joseph und de
Weisen aus dem Morgenlande, auf daß ich erkenne, daß ic
auch sei in der Gesellschaft der heiligen Engel." Man be
hauptete, es sei darin den Wahnvorstellungen von Geister
erscheinungen Vorschub geleistet. Es war eine Zeit, wo di
Kirche und ihre Lehre im Mittelpunkt des öffentlichen Inter
esses stand, wo die ganze Gemeinde sich regelmäßig um di
Kanzel sammelte, und wo das hier verkündigte Wort die öffent

Meinung lenkte. So fühlte sich denn die ganze Gemeinde
n Streit hineingezogen. Die einen hielten es mit Arndt,
ndern wußten sich als seine Gegner. Ja, Dilgers Ein=
: für ihn wurde unter seinen Zuhörern mit den Worten
ert: „Was? Sollen wir nicht Christen sein, wenn wir
so leben? Das ist Rosenkreuzerisch." Corvinus scheint
doch in der Gemeinde in großem Ansehen gestanden zu
. Der Rat hielt es unter diesen Umständen für gut, sich
littel zu legen, und forderte die Geistlichen auf, die Bücher
s auf der Kanzel fürderhin nicht weiter zu erwähnen und
egenseitig zu vertragen. Bereits hatte Dilger zur Ver=
ıng Arndts eine Schrift verfaßt, hielt sie aber zurück um
riedens willen, bis er vernahm, daß Corvinus die Sache
auf sich beruhen lassen wolle. Da ließ er sie im Jahre
erscheinen. Sie trägt den Titel: „Des Ehrwürdigen,
ren und Hochgelarten Herrn Johannis Arndes, im Löb=
Fürstenthumb Lüneburg General=Superintendenten, Rich=
nd in Gottes Wort wolgegründete Lehre, in den vier
rn vom wahren Christenthumb: In etlichen Puncten auß
nden Nothwendigen vrsachen, die in der Vorrede ange=
repetiret und wiederholet durch M Daniel Dilger, Pfarrer
er Evangelischen Augsburgischen Confession zugethanen
ne zu S. Catharinen zu Dantzig"[87]). Die Schrift berichtet
: Vorrede kurz über die Veranlassung ihres Erscheinens,
iteren aber bietet sie einen genauen Einblick in die vor=
den Streitpunkte und die Art und Weise der Streitver=
ıng. Es sind die oben erwähnten Punkte, über die die
r vom wahren Christentum förmlich ins Verhör genommen
ı, nämlich die Lehren vom Verhältnis des äußeren zum
n Wort Gottes, von der Erbsünde und der Buße, von
echtfertigung und Erneuerung, sowie die Anklage, daß
rndt von den enthusiastischen Verirrungen Weigels habe
en lassen. Die Einwürfe werden einzeln aufgeführt, mit
tsprechenden Worten Arndts beleuchtet und so entkräftet.
Verfasser hat, wie er in der Vorrede und im Beschluß
ert, in Arndts Schriften „keine Ketzerische vnnd verdamm=

liche Lehre oder irrthüme, sondern vielmehr eine Hertzliche Christliche Eyfferiche anmahnung zur Gottseligkeit gefunden" und lebt „der Hoffnung, das gute fromme Hertzen sich nicht werden in einem oder im andern wort jrre machen lassen." In diesem Sinne werden die Ausführungen Arndts genommen und verstanden, und dabei hält sich die Verteidigung vom Zorneseifer der Gegenpartei frei und bewahrt einen wohltuenden ruhigen Ton.

Die Streitverhandlungen hielten sich indes nicht innerhalb der Grenzen Danzigs, sie griffen darüber hinaus. Die Schriften Arndts waren doch zu weit verbreitet und bekannt, als daß die scharfen Angriffe nicht auch anderwärts die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hätten. So berichtet Joh. Gerhard, wie ihm von den verschiedensten Seiten her, aus Dresden, Gießen, Ulm, Leipzig darüber Briefe zugegangen seien[88]). Dazu war aus Danzig an D. Franz in Wittenberg die Bitte um ein Gutachten über das „wahre Christentum" ergangen. Dieser antwortete im Sinne der Freunde Arndts, schrieb aber zugleich an diesen selbst und schlug ihm vor, ihm in einem zur Veröffentlichung geeigneten Schreiben sein Urteil über Weigels Lehrweise mitzuteilen. Aber auch von anderen Seiten war Arndt um „Schutzschriften wider die Calumnianten" gebeten worden. Daher richtete er unter dem 29. März 1620 ein Sendschreiben an D. Franz, in welchem er sich kurz und entschieden erklärt: „Was gehen mich des Weigels Irrthümer an, darüber ich gegen vornehme Leute oft geklagt?" Er führt die hauptsächlichsten an und weist sie ab, wendet sich aber im übrigen in heiligem Ernst gegen die übliche Verketzerung einer Lehrweise, die auf wirkliche Herzensbuße und Lebenserneuerung dringe, und tritt warm und kraftvoll für den Inhalt und Zweck seiner Bücher ein. „Man wolle doch um Gotteswillen bedencken die principia vnd fundamenta meiner Büchlein vom wahren Christenthum, nemlich den unergründlichen Sündenfall, das verlohrene Bild Gottes, die neue Creatur, das Leben Christi in den Gläubigen, den Streit des Fleisches vnd Geistes, das zubrochene Hertz, die Nachfolge des Exempels Christi, vnd mögen sich meine Lästerer wohl bedencken, was vnd wen sie

lästern, oder mögen die Gegenlehr beweisen, daß die Christum angehören, ihr Fleisch nicht creutzigen sollen samt den Lüsten vnd Begierden". In dem gleichen Sinne schrieb er später unter dem 4. Mai an einen ungenannten Freund, dem er versichern kann: „Ich bin mir keines einigen Irrthums, sie haben Namen, wie sie wollen, bewußt". „In meinem Hertzen und Gewissen bin ich frey vnd gesichert, daß sie mir Unrecht vnd Gewalt thun". Auch beruft er sich ausdrücklich auf seine anderen Schriften: „sie seien öffentliche Zeugnisse vnd Verantwortungen wider seine Lästerer" [89]). Insbesondere aber konnte sich Arndt in diesen Schreiben auf sein zur Verteidigung und Erläuterung seines „wahren Christentums" erschienenes „Lehr- und Trostbüchlein" berufen. Es war soeben in demselben Jahr 1620 herausgekommen und ebenso zwei andere Büchlein: „Die Süsse, Anmuthige Lehre von der Hochwunderlichen Gnadenreichen vereinigung der Christgläubigen mit dem Allermächtigsten, vnsterblichen, vnüberwindlichen Kirchen-Haupt Christo Jesu" und „Lehre von der Heiligen Drey-Einigkeit, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes Jesu Christi vnd von dem heil. Geiste, samt seinen Gaben vnd Wohlthaten" [90]). Die beiden letztgenannten Schriftchen sind für sich entstanden und stehen nicht in unmittelbarer Verbindung mit den Büchern vom wahren Christentum, von denen sie nur etwa einzelne Gedanken weiter ausführen. Das „Lehr- und Trostbüchlein" aber erscheint wie eine summarische Zusammenfassung der beiden ersten Bücher für solche, denen das „wahre Christentum" eine zu schwere Speise war. Es mutet schlichter und einfacher an als dieses und faßt in elf Kapiteln die dort ausgeführten Hauptgedanken zusammen, ohne sie jedoch gegen erfahrene Angriffe und Mißdeutungen weiter zu rechtfertigen; nur daß die Schriftworte fast noch mehr gehäuft sind als dort, worin doch eine apologetische Absicht zu Tage tritt. Wenn man annehmen darf, daß Arndt in diesem „Lehr- und Trostbüchlein" das eigentlich Wesentliche am „wahren Christentum" hat herausstellen wollen, so ist es sehr bezeichnend, daß er nicht nur die Ausführungen des vierten Buches, sondern auch die auf mystische Verinner-

lichung dringenden des dritten bei Seite gelassen hat. Es ist doch, als ob er hier die vom Apostel nach 1. Kor. 3, 1. 2. befolgte Weise habe einhalten wollen.

Bei der so weit- und tiefgehenden Erregung wollten indes jene brieflichen Erklärungen Arndts nicht ausreichend erscheinen. D. Franz forderte ihn zugleich im Namen der Wittenberger Fakultät auf, seine Ankläger in einem eingehenderen deutschen Schriftsatz zurückzuweisen, und nannte ihm zugleich eine Anzahl Stellen seines „wahren Christentums", die hauptsächlich Anstoß erweckt hatten[91]). Die Sache war nämlich von Danzig aus auch an die Wittenberger Fakultät gebracht und diese um eine gutachtliche Äußerung gebeten worden, die auch unter dem 12. Mai erfolgte[92]). Es wird den Danziger Geistlichen der Rat erteilt, den Streit vor der Hand ruhen zu lassen und Arndt selbst zu einer Erklärung „über sich und seine Schriften" aufzufordern. In diesen fänden sich zwar „besondere aus Tauler und der deutschen Theologie entnommene Phrasen", aber in realibus irre er nicht, vielmehr sei seine auf die Besserung des Lebens gehende Absicht nur anzuerkennen. Schon vorher, unter dem 1. Mai hatte sich der getreue und eifrige Dilger an Arndt in seinem und seiner Gesinnungsgenossen Namen mit der sehr dringenden Bitte gewendet, er möge zur Verteidigung seines „wahren Christentums" seine Rechtgläubigkeit öffentlich bezeugen, wobei er ihm zugleich das Erscheinen seiner oben genannten Schutzschrift anzeigte, die im Drucke sei und ihm demnächst zugehen werde[93]). So konnte dieser doch nicht umhin, sich über die Meinung seines Buches ausführlicher auszusprechen und seine Lehrdarstellung den erfahrenen Angriffen gegenüber zurecht- und klarzustellen. Er tat dies in der „Repetitio Apologetica oder Wiederholung vnd Verantwortung der Lehre von dem wahren Glauben vnd heiligem Leben, der Lehre vom wahren Christenthumb zu weiterer Information und Vnterweisung derer, so Christum oder die Gottseligkeit lieb haben, damit sie sich von der Gottlosen Welt nicht lassen abwendig machen. Magdeburg bey Johan Francke. Anno 1620." Er widmete die vom 10. Juni datierte Schrift den Bürger-

ern, Rat und Schöppen der Stadt Danzig, „weil dero·
n Glaube vnd Liebe zu Gottes Wort und wahre Gott=
eit von vielen gerühmt wird, auch vernommen, daß in
elben löblichen vnd weitberühmten Stadt viel fromme vnd
sfürchtige Christen seyn, so die Wahrheit vnd Gottselig=
ieb haben." Es war doch wie eine Anerkennung für den
der den Streitigkeiten zu wehren und der Gemeinde den
en zu erhalten sich mit allem Eifer hatte angelegen sein
. Das Büchlein mochte noch unter der Presse sein, als
t noch weiter von sehr autoritativer Seite zu einer pro=
enden Äußerung gegen seine Ankläger aufgefordert wurde,
ch von seinem Freunde Joh. Gerhard und von Balth.
er in Gießen — ein neuer Beweis, wie notwendig eine
erschien und wie sehr man darauf wartete [94]). Außerdem
erließ jetzt die theologische Fakultät zu Königsberg in
Streitsache zwei Gutachten, eins an Corvinus und eins
)ilger. Sie sind beide vom 15. Juli datiert und sind
in demselben Sinne gehalten wie das Wittenberger. Man
also bei diesem letzteren nicht Beruhigung fassen können
hatte sich von beiden Seiten noch an die Fakultät gewen=
die an den Danziger Verhältnissen das nächste Interesse
davon die nächste Kunde hatte. Auch sie riet wie die
nberger Fakultät den streitenden Parteien, dem Verfasser
„wahren Christentums" die streitigen Punkte vorzulegen
ihn zu einer Erklärung aufzufordern [95]). Die neue Schrift
ts war demnach in den Augen der Zeitgenossen wichtig
, ja sie hatte gewiß für manche eine für das Urteil über
und sein Buch entscheidende Bedeutung. Ganz erfreut
bt darüber unter dem 4. September Joh. Gerhard an ihn
pricht ihm nochmals für seine Schriften seine vollste An=
nung aus [96]). Arndt aber stellt in der Schrift zunächst
als fest, daß er eine Darstellung nicht sowohl der
, als des christlichen Lebens habe geben wollen, und geht
das erste Buch Kapitel für Kapitel und das dritte seinem
tinhalt nach durch, während das vierte bei Seite gelassen
vom zweiten nur einiges herausgegriffen und überraschend

schnell abgebrochen wird. Die Schrift ist freilich schon viel z
kurz, um eine wirkliche Auseinandersetzung mit den erhobene
Widersprüchen zu sein. Sie ist nur ein Protest gegen erfahren
falsche Ausdeutung und scheint schnell und nicht ohne inne
Erregung niedergeschrieben zu sein, wie man das wohl verstehe
kann, zumal Arndt jetzt durch sein Amt völlig in Anspruch g
nommen war, erwähnt er doch in seinen Briefen wiederho
„die unendlichen labores seines Amtes" und klagt, daß er „d
durch fast entkräftet" sei[97]. Welchen Eindruck Arndts Vert
digung in Danzig hervorgebracht, welche Wirkung sie sonst g
habt haben mag, darüber fehlen die Nachrichten. Jedenfal
verschwand dort der Streit von den Kanzeln und kam au
sonst zur Ruhe. Freilich wurde er im folgenden Jahre 1621 a
neue Weise wieder aufgenommen infolge einer Behauptung d
Predigers Rathmann, der eine Schrift herausgab, worin
allen Wert dem inneren Einsprechen des heil. Geistes beileg
und darüber die Bedeutung des äußeren Wortes verkürz
Auch in dieser Streitverhandlung führte hauptsächlich Corvin
das Wort.

Aber in eben diesem Jahre hatte auch Arndt noch ei
mal Veranlassung über seine Lehre gegen einen erfahrenen A
griff das Wort zu ergreifen. D. Daniel Cramer in Stetti
ein sonst über ihn gerecht und billig denkender Mann, wie
das in einem Schreiben an den Prediger Blanck in Danz
zeigt, worin er ihn gegen seine vorschnellen Aburteiler in Sch
nimmt[98], hatte im Jahre 1620 eine Abhandlung erschein
lassen über den Ausspruch Luthers, daß Christus uns von G
als Gnadengabe und zugleich als Vorbild gegeben sei, und hat
darin des Irrtums gedacht, daß Christus vielfach nur a
unser Vorbild angesehen und gewürdigt werde, wie namentli
von den mittelalterlichen Mystikern und auch von Arndt[9
Er hatte die Abhandlung Herzog August dem Jüngern
Braunschweig übersendet, und dieser schickte sie Arndt mit d
Aufforderung zu, sich darüber zu erklären. Er tut das
zwei Briefen vom 28. und 29. Januar 1621[100]. Er wei
den Vorwurf gegen seine Lehre zurück und meint, Cramer ha

Absicht und Zweck seiner Bücher nicht begriffen; denn er habe Christum nicht nur als Vorbild ansehen gelehrt, sondern als das höchste, beste und größte Geschenk Gottes, und so habe er auch dem seligmachenden Glauben allen Wert beigelegt, dabei freilich auch auf einen lebendigen, in Früchten sich erweisenden Glauben gedrungen, befasse doch die Nachfolge Christi eben diesen Glauben in sich. Gewiß hatte Arndt Recht, sich gegen die ihm gemachte Unterstellung zu wehren, andererseits aber tritt doch der Glaube, der in Christo die Gnade Gottes ergreift und eben darin den Grund und die Kraft zur Heiligung des Lebens gewinnt, nicht klar und durchschlagend genug heraus, und dafür drängen sich Gedanken der Mystik in den Vordergrund.

Daß jedoch der Streit um Arndts Schriften sich auch sonst nicht beruhigen wollte und die Meinungen für und wider noch immer hin- und hergingen, beweist ein an ihn gerichtetes Schreiben der Wittenberger Fakultät vom 6. März 1621 [101]). Man hatte, wie es scheint, doch eine eingehendere und gründlichere Rechtfertigung der angegriffenen Lehrpunkte von ihm erwartet. Und dazu erregten einige „Rosenkreuzersche" Schriften Anstoß, die kürzlich erschienen waren und in denen Arndt „mit großem und unmäßigem Ruhm erhoben wurde", als sei er der tertius Elias, Elias Artista, Johannes Baptista und dergl. Die Fakultät hält darum eine ausdrückliche Erklärung von ihm für notwendig, wie er sich zu solchem „unzeitigen Ruhm" und wie überhaupt zu der ganzen Rosenkreuzerschen Bewegung, zu „ihrem Vorgeben und Tun und ihren sonderbaren Lehren" stelle. Das Schreiben stellt sich zwar ebenso wie das erwähnte frühere Gutachten ganz auf Arndts Seite, will auch seine „harten Phrases und sonst geführten Reden" aufs beste aufnehmen und in partem optimam interpretieren, aber es lautet doch zurückhaltender und zuwartender und möchte jedenfalls eine unzweideutige Erklärung Arndts herausfordern, mit welcher er seine Rechtgläubigkeit allen Mißdeutungen, Anschuldigungen und Insinuationen gegenüber zweifellos feststellen sollte. Das Schreiben soll ihm jedoch erst zwei Tage vor seinem letzten Kranken=

Qui Jesum vidit, qui mundum, Daemona vicit,
Arndius in scriptis vivit ovatque suis.

Die ihm gesetzte Grabschrift lautete:

Arndius hic jaceo, qui Jesu verus amator,
Internae semper qui pietatis amans.
Correxi multos, deceptos saepe reduxi,
Mens mihi casta fuit, vox operosa fuit.
Spectato in flammis libro post funera laeta
Firmavit verum me docuisse Deus.
Salve, mi Jesu, salve, o laetissima turba;
Munde immunde, vale; Christe benigne, fave!

Weder der Leichenstein noch die Grabstätte ist erhalten; ve mutlich sind sie bei einer Erneuerung der Kirche beseitigt worde Auch das erwähnte Bild ist nicht mehr vorhanden. Friedri Arndt kann noch berichten, daß die Kirchenbibliothek in Ce ein sehr schönes Ölbild Arndts in halber Lebensgröße besit Gegenwärtig befindet sich dort nur ein Kopfbild von ihm, d jedoch durch Feuchtigkeit stark mitgenommen ist [105]. Ein ande altes Bildnis bewahrt die Sakristei der Andreaskirche zu Ei leben, ebenfalls ein Kopfstück, auf Holz gemalt. Es ste Arndt im Vollbart und in der Halskrause dar und trägt ein charakteristischen Ausdruck, wenn es auch durch die Zeit se gelitten hat [106].

Kapitel 7. Charakteristik.

Es ist der Lebensgang einer vom Geiste Gottes erfüllt Persönlichkeit, den wir hier überschaut haben, eines Man in Christo, in dem, um mit dem Apostel zu reden (Gal. 4, 1 Christus Gestalt gewonnen hatte. Man hat ihn desweg auch von jeher und mit Recht zu den christlichen Charakter von vorbildlicher Bedeutung gezählt, die an sich den Matth. 5, den Jüngern Christi angewiesenen Beruf in sonderlicher We füllt haben. So sind denn auch bei ihm wie sonst bei ung lichen Persönlichkeiten scheinbar widersprechende Charakte

züge zu einheitlicher Lebensgestaltung und -führung vereinigt. Er war von Jugend auf eine nach innen gerichtete Natur; im Innern seiner Seele suchte und fand er Gott, seine Wahrheit und sein Reich, wie er sich darüber in dem Schreiben an J. Gerhard vom 10. Juni 1608 ausspricht: „Das fürnehmste und innerste Stück der Theologie ist, daß man alle Art zu lehren und zu schreiben dahin anwenden muß, daß man den Menschen in sich kehre, den Abgrund seines Elends zu erkennen, darnach ihn zu Jesu Christo, dem Gnadenschatz hinweise, wie nemlich derselbe inwendig ins Herz mit Glauben müsse gefasset und verwahret werden. Denn inwendig ist das Reich Gottes mit allen seinen Gütern; inwendig ist der Tempel Gottes; inwendig ist der wahre Gottesdienst; inwendig ist das rechte Bethaus im Geist und in der Wahrheit; da ist die Schule des heiligen Geistes" u. s. f.[107]). So fühlte er sich denn von der vorreformatorischen Mystik mit ihrer Betonung des innerlichen Christentums mächtig angezogen und fand besonders in den Schriften eines Tauler die Nahrung seiner Seele: denn dessen „ganze Theologie sei auf den inwendigen Menschen, auf den inneren Grund des Herzens gerichtet." Dabei aber entfaltete er, wie wir gesehen haben, allenthalben in seinem amtlichen und sonstigen Leben und Wirken eine ganz entschiedene und unermüdliche Tatkraft. Bei all' seinem mystischen Insichgekehrtsein lag ihm doch alles daran nach außen hin zu wirken, ja er konnte, wie sich in Quedlinburg zeigte, ganz in dem Eifer und der Sorge um andere aufgehen. Und daß er auch für die äußeren Angelegenheiten des geistlichen Amtes einen offenen Blick und ein tiefgehendes Verständnis hatte, hat er nicht nur dort, sondern insbesondere auch in seinem kirchenregimentlichen Amte und hier namentlich wieder in der Aufstellung der neuen Kirchenordnung bewiesen. Mit jenem innerlichen Sinn hing seine aufrichtige Demut zusammen, die einen hervorstechenden Charakterzug an ihm bildet, wie er es denn nicht genug hervorheben kann, daß wir Christo in der Demut, Sanftmut und Geduld nachfolgen sollen. Wenn er auf das „edle Leben Christi" zu sprechen kommt, es sind immer diese Züge, auf die

er in andächtiger Bewunderung hinweist, vor denen ihm die andern ganz zurücktreten. „Christus und sein Leben ist nichts anderes denn eitel reine lautere Gottes- und Menschenliebe Freundlichkeit, Sanfftmuth, Demuth, Gedult, Gehorsam biß zum Tode, Barmhertzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Reinigkeit Heiligkeit, Verschmehung der Welt vnd aller weltlichen Ehre Reichthumbs vnd Wollust, Verleugnung sein selbst, ein stetig Creutz, Leiden, Trübsal." (W. Chrt. I, 10, 2. vgl. 12, 15, 57, 8 und bes. II, 15 ff.) Er nimmt auch hier den Gedanken der vorreformatorischen Mystik von der „Nachfolgung des armen Lebens Christi" auf und führt ihn weiter. Aber daneben zeigt er die männlichste Unerschrockenheit, wenn es, wie gegenüber den Maßregeln der Anhaltschen Regierung, galt für seine Überzeugung einzutreten. Und so rückhaltlos er ein etwaiges Versehen zugibt, so willig er Belehrung annimmt, wenn sie ihm von berufener Seite und in der ernsten Sorge um die Wahrheit erteilt wurde, so ernst und entschieden weiß er den Widerspruch abzutun, der ihm nur aus Voreingenommenheit oder aus anderen unlauteren Beweggründen hervorgegangen zu sein schien. Und daß er bei aller persönlicher Einfachheit und Anspruchslosigkeit es verstand, bestehende Rechte zu wahren und willkürlicher Benachteiligung zu wehren, zeigten die Verhandlungen in Quedlinburg. Große Anerkennung hat von jeher seine entgegenkommende Freundlichkeit im Umgang, seine weitgehende opferfreudige Mildtätigkeit, seine Anspruchslosigkeit, Uneigennützigkeit und Dienstwilligkeit gefunden. Sein Leichenredner rühmt von ihm: „wie Er sich auch der Messigkeit, Gutthätigkeit gegen die Armen, Sanfftmut vnd anderer dergleichen getrewen Prediger Tugenden, davon 1. Tim. 3. Tit. 1. 1. Pet. 5 vnd anderswo zu lesen, beflissen habe, deßgleichen mit was Bescheidenheit vnd Gelindigkeit, vnd dannoch zu zeiten, nach erheischender Notturfft gebührendem Ernste und Eyffer, er nach der Lehre Pauli 2. Tim. 4 des Straff Ampts sich gebraucht, Ist unvonnöthen mit vielen Worten zu erzehlen". So pflegte er das ihm zukommende Beichtgeld in den Armenkasten niederzulegen und war auch sonst gegen Arme ungemein wohltätig. Ja, man

wollte ausgerechnet haben, daß er auf diese Weise mehr Geld verschenkt als eingenommen habe; weswegen man mutmaßte, er müsse die Goldmacherkunst verstehen. Wenn er überhaupt sagt: wer die Lehre Christi bekenne und sein Leben nicht, der bekenne ihn nur halb, und wenn ihm deswegen alles daran lag, die Christen von dem toten Glauben ab und zu dem fruchtbringenden hinzuführen, so hat er dieses wahre Christentum nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt, dieses Christentum des Lebens in und mit Christo.

Der Trieb und die Kraft dieses seines Christentums war das Wort Gottes und das Gebet. Und wie heimisch er in dem ersteren war, das zeigt ein jeder Blick in seine Schriften. Wohl redet er sogut wie nie im Ton des Selbstbekenntnisses, so oft er auch dazu veranlaßt sein konnte, seine Ausführungen tragen, so tief sie ins innere Leben eingehen, doch durchaus das Gepräge der Objektivität, aber er redet doch aus eigenster Erfahrung, wenn er (I, 36) die am Herzen sich erweisende Segenskraft des Wortes Gottes preist oder immer von neuem (I, 6—12; III, 1) darauf dringt, daß das äußere Wort der Schrift an unserem Leben seine Kraft erzeigen und Frucht schaffen müsse, wie es I, 6 heißt: „Die Schrift sol in uns lebendig werden im Geist vnnd Glauben vnd sol ein gantzer innerlicher neuer Mensch daraus werden, oder die Schrift ist uns nichts nütze. Es muß alles im Menschen geschehen durch Christum im Geist vnd Glauben, was die schrifft äusserlich lehret". Vor andern hatte Arndt eine besondere Vorliebe für das Psalmbuch, das er, wie oben berichtet wurde, wiederholt in Predigten ausgelegt und in seinem „Paradiesgärtlein" förmlich ausgeschöpft hat. Das Buch hatte es ihm ebenso angetan wie Luther. Beide haben sich nur immer tiefer hineinleben und -beten können. Von dem Gebetsleben Arndts legt sein oben erwähntes „Paradiesgärtlein" ein noch immer die Herzen erfassendes und treffendes Zeugnis ab, ebenso wie die in die Tiefe führenden Gebetsanweisungen des zweiten Buches vom wahren Christentum. Wie hoch man zu seinen Lebzeiten von der Kraft seines Gebets dachte, beweist, daß man in dem plötz-

lich einfallenden Regen, der bei dem Überfall Braunschwei
am 16. Oktober 1605 der bedrängten Bürgerschaft eine so w
kommene und fühlbare Hilfe brachte, eine Erhörung seines G
bets erkennen wollte, und daß man sich erzählte, sein Ha
sei einmal, während er im Gebet versunken war, von licht
Glanz umflossen gewesen wie das Antlitz Mosis, da er v
Berge herniederkam[108]).

Daß Arndt mit seiner Glaubensüberzeugung unentw
und entschieden im Bekenntnis seiner Kirche stand, zeigt sch
der Blick auf seinen Lebensgang. Um seiner Kirche die Tr
zu halten, gab er sein erstes Amt auf, in dem er mit d
offenbarsten Segen wirkte. Und sich mit Wort und Tat
ihrem Glauben zu bekennen, dazu hatte er, wie wir seh
auch später oft genug Veranlassung. Er wollte und kannte k
anderes Christentum als das von seiner Kirche bekannte u
gelehrte. Darum versichert er denn aufs geflissentlichste wie
und wieder, daß er seine Schriften und besonders sein „wah
Christentum" unter das Richtmaß ihrer Bekenntnisse stelle u
sie nur in diesem Sinne verstanden wissen wolle[109]). Auch
seinen beiden Testamenten wiederholt er dieses Bekenntnis sei
Rechtgläubigkeit; selbst im Angesicht des Todes und der Ew
keit ist er sich, wie es im Eislebener Testament vom Jahre 16
heißt, bewußt, „nie einem einigen Irrthumb, so Gottes W
zuwider ist, zugethan gewesen zu sein, habe mich auch alle
zur ersten ungeänderten Augsburgischen Confession und F
mula Concordiä wissentlich und wohlbedächtig bekannt, t
mich auch anjetzo noch beständiglichen dazu bekennen vnd
nimmermehr gemeinet noch gesinnet, eine andere Lehre an
nehmen vnd zu propagiren, sondern bey dem reinen kla
lautern Wort Gottes, bei den Schriften der Propheten u
Apostel vnd bei den libris Symbolicis der Augsburgisch
Confession beständig bis an mein seliges Ende durch Got
Gnade zu verharren" usw.

Arndts Ehefrau muß von still bescheidener Gemüts
und sehr anspruchslos gewesen sein. Von ihr wird erzählt,
habe nicht dieselben Speisen genießen wollen wie ihr Ma

da ihre beschränkten Einnahmen die gleich gute und kräftige Kost für beide nicht erlaubten[110]). Ein wie umsichtiger und sorgsamer Hauswirt Arndt selbst war, erhellt besonders aus dem oben (S. 12) erwähnten Schreiben anläßlich seines Weggangs aus Quedlinburg. Hier, wo er in seinen Einnahmen so vielfach verkürzt und benachteiligt wurde, hat er offenbar mit wirtschaftlichen Sorgen am meisten zu tun gehabt. Und doch hatte er einige Ersparnisse zurücklegen und auch eine Hufe Land um 400 Taler erkaufen können. Auch in seinen späteren Ämtern, und selbst in Celle war sein Amtseinkommen nicht besonders reichlich, wie er denn seiner Witwe zu ihrem weiteren Unterhalt nur ein sehr mäßiges Vermögen hinterlassen konnte[111]). Seine Ehe war kinderlos; doch sein Haus mochte durch mannigfachen freundschaftlichen und sonstigen Verkehr belebt genug sein. Es wurde oben (S. 39) erwähnt, daß von nah und fern manche zu dem ihnen teuer gewordenen Mann kamen, dessen Schriften sie so vielen Segen zu verdanken hatten, um ihn persönlich kennen zu lernen und durch die Aussprache mit ihm sich fördern zu lassen. Dazu verband ihn, wie die auf uns gekommenen Briefe bezeugen, mit verschiedenen angesehenen Theologen aufrichtige Freundschaft, so mit Joh. Gerhard, mit dem er in regem Briefwechsel stand. Bedeutungsvoll ist hier vor anderen ein Schreiben vom 3. Juni 1611, mit dem er diesen seinen Freund über den Heimgang seiner Gattin zu trösten sucht[112]). Es ist von tiefer Mitempfindung, aber auch von großer Glaubensfreudigkeit getragen und ein schönes Zeugnis inniger Verbundenheit mit dem Freunde, den er als seinen teuersten Sohn anredet. Dieser erwiderte seines väterlichen Freundes Gesinnung, wie oben schon berichtet wurde, nahm auch in seinen Locis und sonst wiederholt Gelegenheit auf Arndts Schriften zu verweisen und stets in Ausdrücken höchster Anerkennung[113]).

Die Vorliebe für das Studium der Natur, die Arndts Gedanken in seiner Jugend der medizinischen Wissenschaft zuwendete, begleitete ihn auch durch sein späteres Leben. Er erklärt in dem oben (S. 54) erwähnten Schreiben an den Prediger Hermann: „Glaubet mir, ich bin von meiner Jugend an ein

fleißiger Erforscher der Natur gewesen und habe mir immer ein Vergnügen daraus gemacht, das Licht der Gnade und Natur mit einander zu verbinden." Im neunten Kapitel aber der Ikonographie kann er es beklagen, daß „man nicht aus der Natur als aus Gottes lebendigem Buche, welches Gott mit Seinem allmächtigen Finger selbst geschrieben, sondern aus Pappiernen Büchern und todten Buchstaben die Natur erkunden will, welches die alten Philosophen nicht gethan, wie ich in meinem Büchlein de antiqua Philosophia ferner Meldung thue, auch in dem Tractat de Magis ex Oriente." Den besten und eindrucksvollsten Beweis aber von seiner hingebenden Beschäftigung mit der Natur hat er in dem vierten Buch des „wahren Christentums" gegeben. Die Darstellung ist gerade hier mitunter von einem Schwung und einer Lebhaftigkeit, die uns fühlen lassen, wie gern er sich in die Beobachtung der Natur vertiefte und den in ihr beschlossenen Geheimnissen sinnend nachging. Natürlich stand für ihn die biblische Naturanschauung in unbedingter Geltung, und hatte auch hier das Bibelwort unantastbare Autorität. Besonders gern und oft wird das Psalmbuch und das Buch Hiob herangezogen. Charakteristisch aber ist für Arndt, wie er die große und die kleine Welt zu einander in die engste Beziehung setzt, nicht nur in dem Sinne, daß „die Kreaturen Hände und Boten Gottes sind, die zu ihm führen sollen", sondern auch in dem andern, daß die Gestirne des Himmels ihre Wirkung auf das „menschliche Leben und Geschäfte" äußern. „Sie haben ihre Wirkung nicht nur in Kochung und Zeitigung der Metalle" und eine sehr nahe Beziehung zu den Bäumen und Quellen, auch „Sinne, Gedanken und Geist des Menschen haben ihre Speise vom Gestirne". „Denn der Mensch ist der Mittelpunkt der größeren Welt, auf welchen alle Strahlen zielen und laufen." „So ist denn der Himmel auch ferner ein Spiegel der großen Welt, darin ein Verständiger sehen kann, was auf Erden geschehen soll." Arndt spricht sich unter Berufung auf Paracelsus für das Recht der Sternseherkunst aus, will sie aber nicht in individuo determinate und definitive, im Absehen auf gewisse Personen und Punkte angewendet wissen (Vgl. II, Kap. 58.

IV Teil 1. Kap. 3, 25 ff. Kap. 4, 12 ff.) Indes legte er großen Wert auf Vorbedeutungen und Anzeichen, wie er davon im neunten und zehnten Kapitel der Ikonographie unter Anführung verschiedener Beispiele ausdrücklich handelt, und ihm z. B. später 1611 der Tod des Herzogs Ernst schwer aufs Herz fiel als eine vermeintliche göttliche Warnung vor der Berufung nach Celle. Es ist eine bekannte Tatsache, daß damals selbst geistig hochstehende Männer dem herrschenden astrologischen und sonstigen Aberglauben ihren Tribut zahlten. So war auch Arndt nicht davon frei, wehrte jedoch dem Mißbrauch [114]). In einem Schreiben an Pfarrer Friccius aus dem Jahre 1615 bekennt er sich auch als einen warmen Freund geistlicher Musik und berichtet, es habe auf ihn einen unvergeßlichen Eindruck gemacht, wie sein Vater einst während eines heftigen Gewitters mit den Seinigen mehrere Psalmen angestimmt und sich darüber das Unwetter verzogen habe. Auch erinnert er an die herrlichen Lieder (egregias cantiones) Phil. Nicolais (Bytemeister S. 133 f.)

Daß dem vielen Licht, in dem Arndts Persönlichkeit erscheint, auch der Schatten nicht fehlt, ist nur natürlich. Hat er doch auch während seines ganzen späteren Lebens durch das Feuer einer sehr scharfen Kritik gehen müssen, nur daß diese meist parteiisch, leidenschaftlich war und sich darum, auch wo sie ein Recht haben mochte, ins Unrecht setzte. Er hat sich darüber aber nicht nur mit Recht bitter beklagt, er hat auch daraus zu lernen verstanden. Es wird von ihm berichtet: so oft aus dem Liede „In dich hab' ich gehoffet, Herr" der Vers gesungen worden sei: „Mir hat die Welt trüglich gericht", habe er sein Käppchen abgenommen. Darüber befragt, habe er erwidert: um Gott dem Herrn zu danken, daß er ihn in diese Kreuzschule genommen habe [115]). Aber so wenig er dem Kampf aus dem Wege ging, wo er sich dazu aufgerufen sah, er ist sich doch darin nicht immer gleich, seinem Auftreten fehlt mitunter die männliche Kraft und Entschiedenheit. Es war ihm nicht gegeben, entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hemmnissen die Stirn zu bieten und sie zu durchbrechen. Er rechnete für sein Wirken auf entgegenkommendes Verständnis, auf sympathische Verhältnisse. In Qued-

linburg fand er das nicht, auch in Braunschweig nicht. Darum fühlte er sich so niedergedrückt, so zurückgestoßen und ist voll schwerer und bitterer Klagen. Es ist, als ob seinem Wirken aller Segen versagt wäre; und jedenfalls war ihm alle Freudigkeit genommen. Und doch bewiesen die Verhandlungen über seine Berufungen nach auswärts, und durfte er es wohl auch sonst erfahren, wie hoch sein Wirken geschätzt wurde, wie wenig man ihn entbehren mochte. In Eisleben und Celle sind die Klagen verstummt: hier findet er bei der Regierung Unterstützung, Schutz und Rückenhalt, sieht er sich von seinen Amtsgenossen und sonst verstanden und kann im Frieden bauen und pflanzen.

Innerliche Naturen sind geneigt, alles persönlich zu nehmen; auch die sachlichen Gegensätze nehmen bei ihnen leicht einen persönlichen Charakter an. So war es auch bei Arndt, wie das in seiner Polemik nicht selten hervortritt. Sie erscheint doch mitunter zu gereizt, selbst wenn man dabei die Art und Weise ins Auge faßt, wie man damals gelehrte Streitigkeiten auszufechten pflegte[116]). Wie er aber überhaupt keine Kampfesnatur, sondern vielmehr ein Mann des Friedens und der Friedensarbeit war, so zeigte er sich auch verwickelteren Verhältnissen gegenüber nicht immer gewachsen; es gelang ihm dann nicht, einen einfachen, klaren Willensentschluß zu vertreten und durchzuführen. Das trat bei den Berufungen von Braunschweig nach Halberstadt und von Eisleben nach Celle klar zu Tage. Sein Schreiben an den Rat zu Halberstadt, mit welchem er die Berufung annimmt, ist ja nicht mehr vorhanden[117]); aber er muß sich doch so geäußert haben, daß man dort bestimmt auf ihn rechnen konnte, was sich jedoch nicht bestätigte, da seine Behörde bisher ganz umgangen worden war. Der dringende Wunsch, von Braunschweig fortzukommen, hatte ihn wohl zu einer Zusage verleitet, die er dann nicht halten konnte. Ebenso war die Berufung nach Celle so ganz nach seinem Sinn; er wünschte sehnlichst, ihr folgen zu können, hatte auch sein Kommen zugesagt, während er doch daneben dem Super. Schleupner gegenüber sich so aussprach, als habe er die Sache mehr abgewiesen und wolle sie ganz der Entscheidung des Herzogs

und seiner Patrone überlassen[118]). Wo dagegen, wie bei seinem Widerstand gegen die Anhaltsche Regierung, ein Glaubensinteresse auf dem Spiele stand, da war er keinen Augenblick ungewiß, was zu tun war, ob er auch ganz allein stand, da var er auch zu dem schwersten Opfer bereit[119]).

Arndt wird immer zu den Persönlichkeiten von vorbildicher Bedeutung gehören; von seinem Denken und Leben wie on seinem Wirken als Prediger und Seelsorger und im Amte er Kirchenleitung wird man stets zu lernen haben. Allein ine geschichtliche Bedeutung haben ihm seine Schriften geeben. Wenn er neben den scharfen und harten Anfechtungen ie höchste Anerkennung erfahren hat und man geradezu von ner 'Αρνδιομανία reden konnte, es waren doch vor allem seine chriften, die ihm die Gemüter zuwendeten. Zum schriftellerischen Wirken aber hatte er in ausgesprochenstem Maße eides, Neigung und Beruf. Waren, was er zu bieten hatte, uch nicht ganz neue originale Anschauungen oder Gedanken on einer seither nicht erreichten Tiefe und Weitschaft, hat er uch nicht eine ganz neue Denk- und Lebensrichtung eingeleitet, er Gedanke seines Lebens — und das ist auch der Geanke seines schriftstellerischen Wirkens — ist doch groß, tief nd eingreifend genug, um seinen Schriften in der Gehichte unsrer Kirche und unsres Volkes für immer ihre Beeutung zu sichern. Dieser Gedanke aber, der Gedanke der urchdringung der inneren und äußeren Lebensführung mit en heiligenden Kräften des Christentums, war zugleich von persönlicher Art, daß er selbst dafür den ganzen Ernst und ie volle Kraft seiner Persönlichkeit einsetzen mußte. Wohl ag er ferner wie an originaler Kraft und Tiefe des Geistes auch an Glut der Innigkeit und Andacht, an erhabenem chwung der Sprache hinter solchen Erbauungsschriftstellern wie ugustin, Anselm, Bernhard zurückstehen: er redet vielmehr n Ton ruhiger Betrachtung, mahnender Belehrung; aber auch fühlt man sich von dem Herzschlag einer ganz an Gott hingebenen Persönlichkeit berührt, so daß auch das gedruckte ort förmlich zur lebendigen Rede wird, die eine ähnliche

Wirkung wie diese am Herzen hervorbringt. Und diese innere Kraft und Wärme der Gedanken ist auch mit nicht geringen Vorzügen der äußeren Darstellungsweise verbunden. Zwar leidet diese mitunter an Breite und Umständlichkeit und ebenso an einer gehäuften Überfülle von Worten, wobei der Gedanke nicht weitergeführt wird; auch fehlt es nicht an breiten Wiederholungen: allein man darf dabei nicht vergessen, daß jene Zeit darin anders dachte als wir, wie unser Volk, die Leute einfacherer Bildung und Sinnesweise, auch jetzt noch daran keinen Anstoß nimmt. Man drängt da nicht so ungeduldig auf die Fortführung der Gedanken, man hat die Ruhe und Geduld, sie in sich ausklingen zu lassen und zu ihnen zurückzukehren. Arndt aber handhabt die Sprache mit großer Meisterschaft. Seine Darstellung ist schlicht, klar, faßlich und bewegt sich meist in kurzen Sätzen, erhebt sich aber nicht selten zu dichterischem Schwung und ist mit trefflich gewählten Bildern geschmückt. Arndts Schule hierin war vor allem die deutsche Lutherbibel. Daneben verleugnet er natürlich auch hier den Einfluß der vorreformatorischen Mystik nicht. Jedenfalls gehört Arndt zu den hervorragendsten Sprachmeistern seiner Zeit[120]). Nur zu bald sollte unsre Sprech- und Schreibweise ein ganz anderes Bild, das Bild ärgster Verunstaltung zeigen. Im brieflichen Verkehr mit seinen Freunden brauchte Arndt nach der damaligen Sitte der Gelehrten mit Vorliebe die lateinische Sprache, und er tut das gleichfalls mit nicht geringer Gewandtheit. Wie geläufig ihm diese Sprache war und wie gern er sich ihrer bediente, beweisen auch seine Erbauungsschriften. Denn er unterbricht, besonders im „wahren Christentum", sehr oft den deutschen Text mit lateinischen Worten, führt namentlich Bibelsprüche gern lateinisch an, um darnach die deutsche Übersetzung hinzuzufügen.

Seine Schriften sind oben in der Aufeinanderfolge, wie sie erschienen sind, genannt und besprochen worden. Es kommen dazu noch einige kleinere Veröffentlichungen, eine Leichenpredigt, zwei Traktate[121]), und einige, unter seinem Namen erschienene, untergeschobene Schriften[122]). Eine Gesamtausgabe besorgte J. J. Rambach in drei stattlichen Foliobänden, Leipzig und Görlitz 1734–36.

Die Ausgabe ist mit biographischen und bibliographischen Ein-
eitungen und mit Anmerkungen versehen, ist aber nicht vollständig
ınd bietet nicht allenthalben den Text, so wie er von Arndt herrührt.

Die Bücher vom wahren Christentum stehen an innerem
Gehalt und Wert, vermöge ihrer weiten Verbreitung und ihrer
ımfassenden und tiefgehenden Wirkung, durch ihre Bedeutung
ür die Geschichte der christlichen Sitte und die daran sich
hließenden Verhandlungen allen andern Schriften Arndts weit
oran. Sie und das „Paradiesgärtlein", zusammen von unserem
Volk wohl das „Arndtenbuch" genannt, sind es, die seinen Namen
urch alle Kreise unseres evangelischen Christenvolks und durch
ie Jahrhunderte hindurchgetragen haben. Sie sind die Summe,
er Aufriß der Anschauungen, die man im besonderen Sinne
ein Christentum nennen kann; und in ihnen hat er zugleich
eine ganze schriftstellerische Kraft gesammelt und zum Ausdruck
ebracht, so daß von ihnen insbesondere gilt, was oben von
einer Eigenart als Schriftsteller bemerkt wurde. So hat denn
uch das „wahre Christentum" seinesgleichen nicht unter allen
Erbauungsbüchern unsrer Kirche, ja recht besehen, ist es über-
aupt eine ganz einzigartige Erscheinung. Kein evangelisches
Erbauungsbuch hat eine ähnliche Verbreitung gewonnen; man
ann es hierin etwa nur mit der „Nachfolge Christi" vergleichen.
Es ist noch nirgends eine Bibliographie darüber aufgestellt
orden; sie wäre auch schwerlich auszuführen; es wird kaum
öglich sein, alle die verschiedenen Ausgaben in irgend welcher
Vollständigkeit zusammenzustellen. Auch hat es unser evangelisches
hristenvolk in allen seinen Schichten und Kreisen mit seiner
nterweisung und seinem Zuspruch begleitet; denn es hat in
ıs Christenhaus aller Stände Eingang und Aufnahme ge-
nden, in das Schloß wie in die Hütte, bei den einfachen
hristenleuten wie unter den Gottesgelehrten und auch bei denen,
e vor andern mit Gaben des Geistes ausgerüstet waren[123]).
aß aber ein einfaches Erbauungsbuch, das nichts anderes
n wollte, einen solchen Kampf der Geister entfacht hat, wie
das „wahre Christentum" getan, einen Kampf, der bis auf
Gegenwart nicht hat zur Ruhe kommen können, das steht

ganz einzigartig da. Es ist darüber eine kaum mehr übersehba Literatur entstanden; es liegt jedoch außerhalb des Rahme dieser Darstellung ihr nachzugehen und die Geschichte der Arndiana im einzelnen zu verfolgen. Es sei nur auf eini hauptsächliche Erscheinungen früherer Zeit hingewiesen und a die jüngste Beurteilung mit einem Wort eingegangen.

Im Jahre 1623 gab Luk. Osiander, Glied einer bekannt Württemberger Theologenfamilie, damals Professor und Kanzl der Universität Tübingen, einer der leidenschaftlichsten u schlagfertigsten Polemiker seiner Zeit, ein „Theologisches B denken" gegen das „wahre Christentum" heraus[124], dama und wohl überhaupt die bedeutendste und umfassendste polemis Beurteilung dieses Erbauungsbuches, zugleich eine Zusamme fassung alles dessen, was dagegen etwa eingewendet werd kann. Diese gründliche Behandlung der Sache möchte m ihr wohl zum Verdienst anrechnen, wenn sie nur in ruhigere sachlicherem Ton geschrieben wäre und nicht alle Gerechtigk und Billigkeit allzustark verleugnete. Daher konnte es ni fehlen, daß dagegen sehr nachdrücklicher Widerspruch erhob wurde. Es erschienen zwei Verteidigungsschriften, die Arndt geg die erfahrenen Angriffe in jeder Hinsicht rechtfertigen zu sol meinten. Das konnte ihnen nun zwar nicht gelingen, aber sie ha doch vieles zurückgewiesen und anderes in ein richtigeres Li gestellt. Die beiden Verteidiger sind H. Varenius, Pf. Hitzacker, der eine „christliche schrifftmäßige, wohlgegründ Rettung der vier Bücher vom wahren Christenthumb" sch (zwei Teile, Lüneburg 1624) und P. Egard, Pf. in Nortorff Holsteinschen, der eine „Ehrenrettung Joh. Arndts d. i. Chr liche vnd in Gottes Wort wolgegründete Erinnerung was D. L. Osiandri Vrtheil und Censur .... sey zu halten" (Lü burg 1624) erscheinen ließ. Die erstgenannte Schrift is ungleich bedeutendere; sie umfaßt über 1100 Seiten und g den Osianderschen „Bedenken" Kapitel für Kapitel, Behaupt für Behauptung nach, um sie zu widerlegen. Egards Schrift wesentlich kürzer und behandelt die Sache mehr im allgemein um mit dem Urteil zu schließen: Osiander sei „nicht aufrichtig

Arndt vmbgegangen, habe ihm sein Wort verkehret und viel Seelen geergert". Bei Arndt sei „nichts newes, sondern die alte heilige Apostolische Lehre vom Glauben vnd Christlichen Leben".

Ganz anders als die altprotestantische Orthodoxie stellte sich der Pietismus zum „wahren Christentum": er nahm Joh. Arndt förmlich als einen der Seinigen für sich in Anspruch, ja konnte Spener einen neuen Arndt nennen. Dieser selbst hielt gegen Ende seines Lebens über das „wahre Christentum" Wochenpredigten, die nach seinem Tode im Druck erschienen sind und hat damit, so kann man sagen, seine Predigttätigkeit beschlossen. In der ersten dieser Predigten erklärt er, er finde im „wahren Christentum" nichts als den ganzen Ernst eines durch Buße und Glauben geheiligten Lebens, nichts anderes als „das gantze hertz des Christenthums", was aber natürlich „fleischlichen leuthen am meisten zuwider sein muß". Wie hoch das Buch auch sonst in diesen Kreisen geschätzt wurde, das zeigen die vielen jetzt erschienenen Ausgaben, wie sich denn die Wortführer dieser Richtung mit begeisterten Worten dazu bekannt haben. Da war es nun ein Wittenberger Theologe, der der eingetretenen Überschätzung Arndts entgegentreten zu sollen meinte, Gottlieb Wernsdorf, seinerzeit einer der begabtesten und einflußreichsten akademischen Lehrer Wittenbergs[125]). Den nächsten Anlaß dazu scheint ihm die übertriebene Lobeserhebung Joach. Langes in der Vorrede zu seiner Ausgabe des „wahren Christentums" vom Jahre 1712 gegeben zu haben. Wernsdorf behandelt es in einer akademischen Disputation vom Jahre 1714, tut das, seinem Versprechen nach, procul odio gratiaque und kommt zu dem Ergebnis: das „wahre Christentum" könne nur mit gewissem Vorbehalt gebilligt und empfohlen werden. Das Schlußurteil lautet: „Plurima laudo, multa probo, nonnulla cautius esse concepta cupio." Ein so entschiedener Lutheraner, wie Wernsdorf sein wollte, konnte kaum milder und entgegenkommender urteilen[126]).

Mit dem Niedergang des Pietismus trat das Interesse an Arndt und seinen Schriften zurück; man suchte und fand andere, leichtere, schmackhaftere Kost für sein inneres Leben.

Als jedoch das „wahre Christentum“ im Laufe des vorigen Jahrhunderts mit der Erneuerung des Glaubenslebens wieder seinen Einzug in die evangelische Gemeinde hielt, da überwog die Anerkennung und Freude so, daß man zunächst alle Kritik vergaß. Wenn man von den kurzen Bemerkungen Thereminsin seinen „Abendstunden“ (Frankf. 1869 S. 409 ff.) absieht, so war es erst A. Ritschl, der in seiner „Geschichte des Pietismus“ Band II, 1 S. 34 ff. das „wahre Christentum“ einer kritischen Beurteilung unterzog. Wenn aber für die früheren Kritiker von Osiander an das Hauptbedenken gewesen war, daß Arndt das äußere Gotteswort zugunsten des inneren entwerte, so läßt Ritschl das fallen: Arndt habe vielmehr die lutherische Kombination zwischen beiden grundsätzlich gelehrt und vertreten. Dagegen habe er den anderen Pol der lutherischen Gesamtanschauung, den Grundsatz der Rechtfertigung aus dem Glauben, zwar nicht grundsätzlich, aber tatsächlich außer Geltung gesetzt. Wohl habe er die rechte Erkenntnis davon, allein er wisse mit dieser Erkenntnis keine eigentümliche Gemütsrichtung, keine spezifische Seite des christlichen Lebens zu begründen, sein Haupt- und Grundinteresse sei vielmehr die mystische Vereinigung mit Gott im mittelalterlichen Sinne, dies namentlich im zweiten und dritten Buche. Arndt sei unter den Lutheranern der erste, welcher dieses spezifische Element der mittelalterlichen Devotion als die Hauptaufgabe des lebendigen Glaubens eingeführt habe. Das beeinträchtige natürlich auch das praktische Christentum, das von ihm gelehrt werde; denn die Buße sei demnach nicht sowohl auf die Abtötung der individuellen Sünde gerichtet, sie bestehe vielmehr in der Pflege des Gefühls der kreatürlichen Nichtigkeit gegen Gott, eine Anschauung, die aus einer metaphysischen, pantheistischen Wurzel erwachsen sei. Daher sei auch die von ihm gelehrte Vollkommenheit nur für eine Mönchsgesellschaft geeignet und verleugne völlig die reformatorische Erkenntnis, nach ihm habe eine Reformation garnicht stattzufinden gebraucht. — Ritschls Darstellung und Beurteilung des Pietismus steht unter seinen bekannten dogmatischen Voraussetzungen, mit denen er freilich dieser Richtung nicht

gerecht werden konnte, wodurch auch sein Urteil über Arndt sehr einseitig werden mußte. Hashagen hat in dem Vorwort zu seiner Ausgabe von Arndts ausgewählten Predigten dagegen in sehr nachdrücklicher und beachtlicher Weise Verwahrung eingelegt, wobei er nur etwas zu viel beweist, im ganzen aber das Richtige trifft. Er meint, daß Arndts Lehre ganz die lutherische sei, auch im „wahren Christentum", nur müsse man die besonderen Verhältnisse im Auge behalten, für die das Buch berechnet sei, und die Absicht, der es dienen wolle. Diese Absicht sei eine seelsorgerliche gewesen, wie das auch die oben S. 33 f. gegebene Darstellung bestätigt. Das Mystische bei ihm aber werde weit überschätzt und erkläre sich im „wahren Christentum" daraus, daß dies das erste evangelische Erbauungsbuch sei, für welches er in völliger Unbefangenheit auf jene alten Erbauungsschriftsteller zurückgegriffen habe, die bei den Reformatoren im höchsten Ansehen standen. —

Der Fall steht, wie bemerkt, ganz einzig da, daß ein Erbauungsbuch, das nichts anderes beabsichtigt als der Förderung des inneren Lebens zu dienen, Streitverhandlungen veranlaßt hat, die die Jahrhunderte hindurch nicht haben zur Ruhe kommen können und noch bis heute nicht zu einem übereinstimmenden Urteil geführt haben. Es hat das daran gelegen, daß man von Anfang an nicht streng genug den Charakter des Buchs ins Auge gefaßt hat, das kein Lehrbuch des christlichen Glaubens oder der christlichen Sittenlehre sein will, sondern ein Erbauungsbuch mit ganz bestimmter Tendenz. Was Arndts Meinung und Absicht war, darüber hat er sich wiederholt aufs deutlichste und unzweideutigste ausgesprochen (vgl. z. B. die Vorrede zum ersten sowie das Schlußwort des zweiten Buchs), und das hätte nie übersehen werden sollen. Arndt hatte die tiefen und verhängnisvollen Schäden im Christenleben seiner Zeit vor Augen. Am Glauben im theoretischen Sinne fehlte es nicht, aber er war das nur viel zu sehr. Was ihm fehlte, war Verinnerlichung, Versittlichung; und dazu wollte Arndt verhelfen. „Das wahre Christentum besteht ja, wie er einmal bemerkt (Ramb. S. 616), in zweyen Stücken, 1. in der

Lehre Reinigkeit, 2. in des Lebens Heiligkeit." Und „wer Christi Lehre bekennet und sein Leben nicht, der bekennet Christum nur halb" (I. 39, 5). So ging er denn auch nicht auf den rechtfertigenden Glauben zurück, um ihn nach seiner innerlichen, heiligenden, versittlichenden Art und Natur geltend zu machen, er ging gleichsam noch einen Schritt weiter zurück auf das allgemeine Verlangen und Sehnen der Seele nach ihrem Gott und dem Leben in und aus ihm. Er beurteilte ihren wirklichen Zustand nicht anders als die lutherischen Bekenntnisse; er versichert das nicht nur, er spricht auch in den allerstärksten Ausdrücken von ihrer Sündhaftigkeit und ihrem religiösen Unvermögen (I, c 2, c 41, 12 ff. III, 21, 5). Aber hinter all der geheimen und offenbaren Sündenlust und Sündenknechtschaft stand ihm doch „das edle lautere Wesen der Seele" selbst, darin Gott seine Statt hat, die er mit niemand anderem gemein haben will (III, 6, 4), ja in ihr ist er eigentlicher als in dem Himmel und in allen leiblichen Tempeln. Sie ist edler denn alle Kreaturen, und er hat sie darum so edel gemacht, auf daß er sich ihr geben möchte (III, 7, 5). Er macht diese Anschauung mit großer Vorliebe geltend (III, 10, 6. 21, 2 f. IV, 6, 29), aber es war nur natürlich, daß er damit bei den Vertretern des Luthertums Anlaß zu schweren Bedenken geben mußte. Nach diesem ihren „verborgenen inneren Wesen" nun gehört die Seele Gott an und kann nur von ihm erfüllt werden, nur in ihm leben. Und dieses allgemeine religiöse Gut, das Leben in Gott, ist die Grundlage, die Voraussetzung und das Ziel seines Christentums. Und darin liegt bei ihm der Unterschied von der reformatorischen Theologie, für die sich das ganze Christentum an dem Bewußtsein der Schuld und an dem Verlangen nach Gnade und Vergebung orientierte. Arndt hat, wie oben (S. 82) berichtet worden, mit der ganzen Zustimmung seines Herzens im reformatorischen Glauben gestanden, aber sein „wahres Christentum" ist nicht der genaue Ausdruck dieses Glaubens und seiner Folgerungen für das innere und das äußere Leben: es trägt nicht paulinischen, sondern johanneischen Charakter. So erscheint bei ihm auch die Sünde nicht vor allem als Schuld,

sondern als Krankheit; denn die Schuld, die natürlich nicht geleugnet wird, besteht nicht sowohl in der Verletzung des heiligen Majestätsrechts Gottes, als darin, daß ihm in der Seele nicht Raum gegeben wird, sondern der Welt und ihren Gütern (I, 19, 8 f. II, 6, 4 f. III, 16, 2). Daher sieht Arndt in Christo weniger den Versöhner als „unsrer verderbten Natur Arzenei" (I, 11, 9), weniger den Christus für uns als den Christus in uns; in seinem Leben in uns besteht ihm das persönliche Christentum, darin stellt es sich dar, wirkt es sich aus (I, 11, 9 ff. 12, 3. 31, 10. II, 6, 2 usw.). Wenn darum die Vertreter lutherischer Bekenntnistheologie im „wahren Christentum" einen Geist fanden, der sie fremdartig anmutete, wenn sie immer ihre Vorbehalte zu machen hatten, so ist das sehr verständlich. Auch wenn man an die Ausdrucksweise des Buchs nicht die strengen Ansprüche stellt, wie an ein dogmatisches Lehrbuch, und wenn man auch dazu nimmt, daß es Arndt nicht besonders gegeben war, die Sprache der Schule zu reden in nach allen Seiten hin abgewogenen und abgeklärten Begriffen und Ausdrücken, daß er also darin mehr noch als andere recht verstanden sein wollte, die Bahn lutherischer Glaubensanschauungen hält er nicht streng und folgerichtig inne, er führt im Verlauf der Darstellung mehr und mehr Elemente ein, die nicht aus ihr stammen und sich nicht immer leicht mit ihr vereinigen lassen.

Es ist die christliche Mystik, der dieser Einschlag entnommen ist. Sie hatte verwandte Saiten in Arndts eigenem Innern angeschlagen, nachdem er ihr Studium zunächst für sich selbst vorgenommen hatte (S. 20), und er hatte dabei ihre in die Innerlichkeit und Tiefe führende Segenskraft erfahren. Als er das veräußerlichte Christentum seiner Zeit auf diesen Weg der Verinnerlichung führen wollte, war es wohl verständlich, daß er auf sie zurückgriff. Was er an sich selbst erfahren hatte, das wollte er auch andern vermitteln; darum führte er sie den Weg, den er selbst gegangen war. Dies umsomehr, als er einen seither unbetretenen Weg zu gehen hatte. Denn eine Erbauungsliteratur, deren Bahnen er hätte fortführen können, gab es in der evangelischen Kirche seither noch nicht.

Wohl aber bot die vorreformatorische Mystik hier die edelsten Vorbilder dar. Daher steht das „wahre Christentum" auch in gewissem Sinne über den Konfessionen; es vertritt und lehrt ein Christentum des Lebens in und aus Gott, zu dem sich die Christen verschiedener Kirchen bekennen können und bekannt haben. Es hat einen ähnlichen Beruf erfüllt und eine ähnliche Verbreitung erfahren wie die „Nachfolge Christi" des Thomas Kempen, wenn es vor dieser auch in der Geltendmachung evangelischer Erkenntnis und Lehre einen großen Vorsprung hat, der nie verkannt werden kann. Die Mystik ist eben eine wesentliche Seite des religiösen Lebens; es gibt daher auch eine christliche Mystik. Und wenn sich damit auch leicht Trübungen und Abirrungen verbinden, sie darf doch nicht an sich selbst abgewiesen werden. Und es gibt auch eine Mystik von echt evangelischer Art und Natur. Hat sich nun Arndt auch nicht von aller Einseitigkeit freigehalten, kommt bei ihm auch der evangelische Heilsglaube nicht immer zu seinem vollen Recht, er ist doch ein Mystiker edelster Art; und wenn von der reichen und gesegneten Wirkung seines Buchs berichtet werden konnte, gerade dieser mystisch-innerliche Geist und Zug hat ganz wesentlich dazu beigetragen, ihm die Herzen zuzuwenden und sie festzuhalten. Versteht man Arndt, wie er genommen sein will, in seinem eigenen Sinn, so kann man wohl dem Urteil Grünbergs (Phil. Jak. Spener 1. Bd. S. 59) beistimmen, wenn er sagt: „Die vielfach bezeugte epochemachende Wirkung des ‚wahren Christentums' beruht nicht darauf, daß es ein in sich klares, abgeschlossenes, sei es neues, sei es bekenntnismäßiges System brachte, sondern darauf, daß es unter möglichster Anlehnung an die heilige Schrift eine im Ganzen erträgliche takt- und maßvolle Verschmelzung der alten Mystik mit lutherischem Kirchenglauben anbahnte, eine Verschmelzung, welche zwar nicht der Klarheit theologischer Erkenntnis, aber unter den gegebenen Umständen der Bereicherung des religiösen Gefühls- und Gemütslebens zu statten kam, wie sie denn auch nicht der theologischen Spekulation, sondern aus der Tiefe eines einfältig frommen, gottsuchenden und gottseligen Gemüts entsprungen war."

Anmerkungen.

Eine Darstellung von Johann Arndts Lebensgang findet sich in
: vielen älteren und neueren Ausgaben der Bücher vom wahren
:istentum, wie auch anderer Schriften von ihm; besonders ausführlich
alten ist sie in der Steinkopfschen Ausgabe (letzte Auflage Stuttgart
5), in die auch die wichtigsten das „wahre Christentum" betreffenden
ıdschreiben Arndts aufgenommen sind. Diese Darstellungen, kürzer
r länger gefaßt, sind von einer Ausgabe in die andere übergegangen
stimmen teilweise wörtlich miteinander überein. Eine Biographie,
die man sich vielfach beruft, ist die von Gottfr. Arnold in seinem
ben der Gläubigen" (Halle 1701 S. 536ff.), der eine zweite in seiner
rchen- und Ketzerhistorie" (Teil II Buch XVII Kap. 6 S. 943ff.) zur
te geht. Arnold aber hat alle tatsächlichen Angaben fast wörtlich dem
Jahre 1698 in Nordhausen anonym erschienenen „Ausführlichen Be-
t von Ankunft, Leben, Wandel, seligem Absterben, wie auch hinter-
:nen Schriften des Hocherleuchteten und Geistreichen Johann Arndt usw."
Seiten) entnommen, einer einfach gehaltenen Darstellung ohne weitere
:llenangabe. Die wichtigsten Dokumente für die Lebensbeschreibung
dts sind seine beiden Testamente aus den Jahren 1610 und 1616
den darin enthaltenen Angaben. Die älteste bekannte eigentliche
:nsbeschreibung ist aber jedenfalls die von Diak. Storch, Arndts
ıstem Amtsgenossen in Celle, die dieser der gedruckten Leichenpredigt
Arndt angefügt hat. Diese ist der hinterlassenen Witwe gewidmet
trägt den Titel: Christliche Leich-/ Predigt / Vber den Spruch S. Pauli,
:im. 4. / Ich werde schon geopffert etc. / Bey der Begräbniß des
land Ehrwür / digen vnd Hochgelahrten Herrn / Johann Arndt, der
ıen Fürstenthümbe Braunschweig : Lüneburg : Zelli / schen vnd Gruben-
:schen theils / Auch angehöriger / Graff: vnd Herrschafften, Genera-
ni / Superintendentis / Als welcher in der Fürstlichen Stadt / Zell,
11. May dieses 1621. Jahrs in der Nacht / zwischen Eylff vnd
:lff Vhren, in Gott seliglich / entschlaffen, vnd folgendts den
May in / der Pfarrkirchen daselbst Christlich / zur Erden bestattet
/ den. / Gehalten durch / Wilhelmum Storchium, Diaco / num daselbsten. /
eburg / Gedruckt durch Andream Michels, In Verlegung / Johann
Heinrich Sternn / Im Jahre MDCXXI. — Sie enthält freilich
elne unrichtige Angaben. Das vielleicht einzige noch vorhandene
mplar findet sich in der Fürstl. Stolbergschen Bibliothek zu Stol-

berg a. H. Bei dem weit- und tiefgehenden Interesse aber an Arndts Schriften konnte es nicht fehlen, daß auch die Person und sein Leben immer von neuem behandelt wurde. Es hat keinen Wert, die gesamte biographische Literatur aufzuführen, auch wenn das möglich wäre. Daher seien nur die irgendwie bedeutenderen Darstellungen genannt. So die von M. Henning Witten in der Schrift Memoriae theologorum nostri seculi clarissimorum revocatae. Decas prima. Francofurti MDCLXXIV. pg. 171 ss. Sie gibt sich nur als die lateinische Übersetzung der biographischen Einleitung einer nicht weiter nachzuweisenden früheren Ausgabe von Arndts Evangelienpostille. Ferner D. Paul Freher im Theatrum virorum eruditione clarorum Norimberg. MDCLXXXVIII pg. 409s. J. J. Breithaupt im VIII. seiner Programmatum selectorum dodecas. Hal. Magdeb. 1697. J. H. Reitz, Historie der Wiedergeborenen II. Theil 1717 (Itzstein) S. 74 ff. Christian Gerber in der „Historie der Wiedergebohrenen" in Sachsen. Anderer Theil 1726 S. 210 ff. Die Darstellung in dem anonym erschienenen „Gespräche im Reiche derer Todten zwischen zweyen Hochberühmten Gottesgelehrten der Evangelischen Kirche, Johann Arndten, weyl. General-Superintend. usw. und D. Philipp Jacob Spenern. Anno MDCCXXXII" (2 Teile 128 S.). J. J. Rambach zweimal im zweiten und dritten Teil seiner Ausgabe von Joh. Arndts „Geistreichen Schrifften und Werken". Leipzig und Görlitz 1734/36. Freilich verfolgen diese u. a. Darstellungen mehr oder weniger ein apologetisches Interesse und sind teilweise in einem erbaulichen Tone gehalten. Erst G. B. Scharff hat das Leben Arndts im objektiv geschichtlichen Sinne behandelt. Sein Supplementum historiae litisque Arndianae, aliquot inclutorum superioris saeculi theologorum epistolis constans. Wittenbergae MDCCXXVII ist, wie schon der Titel sagt, allerdings nicht eine Lebensgeschichte Arndts, sondern eine höchst wertvolle und mit den nötigen Anmerkungen versehene Sammlung von Briefen und Gutachten aus den Streitverhandlungen über sein „wahres Christentum". Aber der Herausgeber bespricht in der Einleitung verschiedene Punkte aus Arndts Lebensgeschichte: es ist ihm hier wie überall um die Herstellung eines gerechten geschichtlichen Urteils zu tun, und er hat mit einer Sorgfalt und einer ausgebreiteten Sach- und Literaturkenntnis gearbeitet, daß seine Schrift für die Darstellung ihres Gegenstandes ganz unentbehrlich ist und zu dem Besten gehört, was darüber veröffentlicht worden. Nicht weniger wichtig ist die Sammlung von Arndts „Geistlichen Send-Briefen an Fürstliche Persohnen, vornehme Theologen und andere gute Freunde" und die „Apologetica Arndiana. Das ist: Schutz-Briefe zur Christlichen Ehren-Rettung des geistreichen Theologi, Herrn Johann Arndts". Beide Sammlungen finden sich bei Rambach a. a. O. Teil III S. 597 ff. u. S. 1021 ff. Die letztere ist zuerst, bald nach Arndts Tode, anonym unter dem Titel erschienen: „Wahrhafftiger, Glaubwürdiger vnd gründlicher Bericht von den vier Büchern

vom Wahren Christenthumb Herrn Johannis Arndten, aus den gefundenen brieflichen Vrkunden zusammengetragen" (Lüneburg 1625). Ein Pfarrer Günther hat sie um eine Anzahl von Zeugnissen vermehrt, im Jahre 1705 von neuem drucken lassen, und so hat sie Rambach in seine Ausgabe aufgenommen. Ferner ist zu nennen: Walch, Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evang.-Luther. Kirche. Dritter Teil S. 171 ff. Auf Grund dieser Darstellungen, Sammlungen und weiterer Urkunden hat Friedrich Arndt eine umfassendere Biographie verfaßt: „Johann Arndt. Ein biographischer Versuch". Berlin 1838. Es ist eine fleißige und gründliche Arbeit, allein abgesehen davon, daß sie ihre Unterlagen nur selten angibt, enthält sie mancherlei unrichtige Angaben, und ist sie in Nebensachen zu weitläufig, während sie anderes Wichtigeres vermissen läßt; auch ist sie zu äußerlich, chronikalisch gehalten und geht nicht in die Tiefe der Sache ein. Sie ist bis jetzt die ausführlichste Darstellung geblieben. An sie lehnt sich die „Lebensgeschichte Johann Arndts" von O. Fr. Wehrhan. Hamburg 1848 an. Einen erbaulich gehaltenen Auszug aus Arndts Darstellung hat F. W. Bodemann geboten: „Leben Johann Arndts". 3. Auflage. Bielefeld 1871. Sonst sind aus der neueren und neuesten Zeit noch zu nennen die Darstellungen in der Theologischen Real-Enzyklopädie (in der 2. Aufl. von Tholuck, in der 3. von Hölscher), in der Allgemeinen Deutschen Biographie Band I 1857 S. 548 ff., (von Wagenmann, besonders warm und sympathisch gehalten), ferner Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche, Band II. Koblenz 1852 S. 475 ff. Pertz, De Johanne Arndtio ejusque libris, qui inscribuntur: de vero christianismo. Hannov. 1852. Tholuck in: Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen. Berlin 1859 S. 261 ff. Hoffmann in Klaibers Evangelischer Volksbibliothek Band II. Stuttgart 1863 S. 213 ff. Beste in: Geschichte der Braunschweigischen Landeskirche von der Reformation bis auf unsere Tage. Wolfenbüttel 1889 S. 145 ff. Beck in: Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands. Gotha 1891 S. 115 ff. Hashagen, Johann Arndt. Ausgewählte Predigten. Leipzig 1894 (mit ausführlicher Einleitung). Grosse in: Die alten Tröster. Hermannsburg 1900 S. 197 ff. — In novellistischer Form, aber auf Grund eingehender Studien hat Aug. Wildenhahn Arndts Leben und Wirken in Braunschweig behandelt. (Johannes Arndt, 2 Teile, Leipzig 1849). Er bietet zugleich ein anziehend geschriebenes Kulturbild aus der deutschen Stadtgeschichte. — Die hier versuchte Darstellung geht, soweit das immer zu erreichen war, auf die urkundlich vorhandenen Nachrichten zurück. Die Einzelschriften und -untersuchungen, die benutzt wurden, sind an den einschlagenden Stellen angeführt. Die Verweisungen auf Rambach bei Äußerungen von und über Arndt beziehen sich auf dessen Ausgabe von Arndts Schriften, Teil III.

1. So wird der Name zu schreiben sein. Arndt hat bei seinem Namen nicht immer die gleiche Schreibweise eingehalten: er schreibt sich Arnd, Arnt, Arndt, wenn er lateinisch schrieb: Arndius, meist jedoch und namentlich fast durchweg auf den Titelblättern seiner Schriften Arndt. Der Name, vielfach als Vorname gebräuchlich, bedeutet Adler, eine Bedeutung, die oft auf ihn angewendet worden ist. Jahr und Tag seiner Geburt gibt er selbst in seinem zweiten Testament an. Rambach III S. 594.

2. Die herkömmliche Meinung ist, A. sei zu Ballenstedt geboren. Die Widerlegung ergibt sich aus dem dargestellten Lebensgang des Vaters, wonach dieser im Jahre 1555 noch in Edderitz amtierte. Den Nachweis dafür auf Grund der beigebrachten urkundlichen Belege hat Schubart geführt in der Neuen kirchlichen Zeitschrift, Jahrgang IX, 1898 S. 456ff. sowie in der Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde, Jahrgang XXXVI 1903. Heft 1 S. 129ff. Heft 2 S. 191ff.

3. In dem Hause hat sich früher an der Decke der Hausflur ein Balken mit eingeschnittener Inschrift befunden, die sich auf A. bezogen haben soll; er ist jedoch bei einem Umbau des Hauses zerschnitten und verbrannt worden. Dagegen trägt ein in der Vormauer des Grundstücks eingemauerter Stein eine Inschrift, bei der noch der Name A. zu lesen ist, und es wird berichtet, daß er früher über der Eingangspforte eingelassen gewesen sei und daß die Inschrift besagt habe, dies sei das Haus J. Arndts gewesen. So berichtet Schubart in der Neuen kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 460f.

4. Der Lehnbrief, in welchem auch die drei Kinder Jakob Arndts aufgeführt werden, bei Schubart in der Neuen kirchl. Zeitschrift S. 459f. Die Schwester Elisabeth wird später auch in den Kirchenregistern von Badeborn als Taufpatin aufgeführt, woraus hervorzugehen scheint, daß sie mit ihrem Bruder dahin übergesiedelt ist und bei ihm gewohnt hat. Ebenso ist hier ihre am 17. Dezember 1586 erfolgte Trauung mit Stephan Hothorn in Ballenstedt eingetragen.

5. Als hervorragende Beweise des im Fürstenhause herrschenden kirchlichen Sinnes und seiner landesväterlichen Fürsorge für die Geistlichkeit hat Schubart in der Zeitschrift des Harzvereins a. a. O. S. 119ff., 124ff., 132f. mehrere fürstliche Erlasse mitgeteilt. Ueber den Fürsten Joachim Ernst vgl. Tholuck a. a. O. S. 28ff.

6. Darnach ist die herkömmliche Annahme, daß A. das Studium im Jahre 1576 begonnen habe, zu berichtigen. Das Album der Universität bezeichnet ihn nach gütiger Mitteilung des Herrn Archivrat Dr. Zimmermann in Wolfenbüttel als Johannes Arnd Ballenstedensis. Über die Gründung der Universität, der Kaiser Maximilian II. im Jahre 1575 die Privilegien einer solchen erteilt hatte, vgl. Koldewey, F., Beiträge zur Kirchen- und Schulgeschichte des Herzogtums Braunschweig. Wolfenbüttel 1888 S. 167ff. u. Henke, Georg Calixtus u. seine Zeit. 1. Bd. Halle 1853 S. 32.

7. Im Album Academiae Vitebergensis findet sich jedoch Arndts Name nicht; er ist demnach offenbar nicht immatrikuliert gewesen.

8. In dieser Reihenfolge werden sie von Storch a. a. O. und in den übrigen älteren Lebensbeschreibungen angeführt. Wenn F. Arndt ihn erst nach Straßburg und dann zuletzt nach Basel gehen läßt, weil er an letztgenanntem Orte selbst Vorlesungen gehalten, dies aber doch wohl erst am Ende seines Studiums unternommen habe, so liegt in dieser Annahme kein Grund, von der Überlieferung abzuweichen. Übrigens heißt es bei Storch nur, daß er sich an diesen beiden Orten am längsten aufgehalten und sein Studium so weit gebracht habe, daß er anderen Studiosis Collegia gehalten habe. Seinen Aufenthalt in Straßburg erwähnt er selbst in der Ikonographia S. 527; daß er Zwinger in Basel gehört, in seinem Briefe an Joh. Gerhard vom 10. Juni 1608 (bei Rambach S. 606). Die Matrikel der Universität Straßburg aus jenen Jahren ist nicht erhalten. In der der Baseler Universität findet sich nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Prof. v. Orelli Arndts Name nicht.

9. Der Brief bei Rambach S. 618, wo er jedoch irrtümlich in das Jahr 1605 verlegt ist. Nach Fischers Vita Jo. Gerhardi Lips. 1723 pg. 21 ff. war Gerhard bis zum Jahre 1602 in Wittenberg, unterbrach dann das Studium ein Jahr, um bei Verwandten eine Hauslehrerstelle anzunehmen, und begann im Februar 1603 das Studium von neuem und zwar das theologische in Jena. Auch Fischer hält die Echtheit des Briefes aufrecht. Die Zweifel daran sind doch bald laut geworden, wie die eingehenden Erörterungen darüber beweisen. Vgl. (Tentzels) „Monatliche Unterredungen einiger guter Freunde von allerhand Büchern und anderen annehmlichen Geschichten". Juli-, November-, Dezemberheft 1690, S. 623, 975 f., 1129 f., wo u. a. erklärt wird, man habe „eine wahrhafte Copey aus dem Original genommen". Was die Zweifel an der Echtheit des Briefs veranlaßte, war hauptsächlich die Äußerung über den Philosophen Seneka, die mit Arndts Anschauungen nicht zusammenstimme. Aber wie oft und gern beruft er sich auch sonst auf die antiken Klassiker! Daher bleibt die Äußerung zwar auffällig, genügt aber nicht als Beweis der Unechtheit des Briefes. Auch ist er, worauf Hashagen a. a. O. S. XXX mit Recht aufmerksam macht, nur eine freundschaftliche rasch hingeworfene Meinungsäußerung auf vorgelegte Fragen; es darf also nicht zu viel daraus geschlossen werden.

10. In diesem Sinne äußert sich A. u. a. in der Vorrede zum ersten und zum dritten Buch vom wahren Christentum, im Eingang zu der auch für die Beurteilung des fraglichen Briefes bedeutsamen Dissertatiuncala de vera philosophia (Rambach S. 591) und im 22. Sendbrief (Ebend. S. 614).

11. Die herkömmliche Annahme z. B. bei F. Arndt und Tholuck ist, A. sei zunächst in Ballenstedt in das Schulamt getreten. Dagegen

lautet seine eigene Angabe im ersten Testament (Ramb. S. 593): „Weil ich ein Diener göttliches Wortes und der Kirchen Christi bin, und Anno 1583 von dem weiland durchläuchtigen Hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Joachim Ernsten, Fürsten und Herrn zu Anhalt, hochlöblicher Gedächtniß, zum Predigtamt beruffen, und am 30. Oktobris desselben Jahres zu Bernburg im Fürstenthum Anhalt ordinieret". Und dies wird durch eine Erwähnung im Ballenstedter „Kirchenhauptregister" bestätigt, wo es bei einer Kirchenrechnungsabnahme vom Jahre 1584 heißt: „Montags nach Exaudi, Anno 1584, ist der Alterleute zu Ballenstedt Rechnung durch den Hern Amptschosser Andream Fuhrmeister in Beysein des Pfarrherrn Sebastian Sellen vnd Diaconi Johannis Arnds gethan, darinnen gute richtigkeit befunden etc." Schubart in der Zeitschrift des Harzvereins a. a. O. S. 193.

12. So berichtet es Storch in der Leichenpredigt.

13. Nach freundlicher Mitteilung des Herrn Superintendenten Schubart in Zerbst.

14. Die quellenmäßige Darstellung dieser Vorgänge bei Duncker, Anhalts Bekenntnißstand während der Vereinigung der Fürstenthümer unter Joachim Ernst und Johann Georg (1570—1606). Dessau 1892 S. 6 ff. Das Bekenntnis vom heil. Abendmahl S. 247 f.

15. Vgl. darüber insbesondere Beckmann, Historia des Fürstentums Anhalt. Zerbst MDCCX. Teil VI. S. 128 ff.

16. Vgl. darüber Scharff, S. 21 ff. Hier ist auch folgende Äußerung Arndts in einem Schreiben an P. Leyser angeführt, die auf das zwischen beiden bestehende freundschaftliche Verhältnis hindeutet: „Multis me iterum beneficiis T. E. affecit edito insigni libello contra Anhaltinos Exorcismo-Mastygas, quo et causam meam agis et innocentiam meam egregie ultus es, quo nomine magnas T. E. et debeo et ago gratias, unice Te orans, ut ne, si quid insibilaverint viperae illae, patrocinium veritatis abjicias".

17. Das sehr eingehende Schreiben bei Schubart in der Zeitschrift des Harzvereins a. a. O. S. 163 ff. Die weiter folgenden urkundlichen Nachrichten bei demselben in der Neuen kirchlichen Zeitschrift a. a. O. S. 464 ff.

18. Arndts Nachfolger im Amt hat in das Kirchenbuch die Bemerkung eingetragen: „Es war der Tag Apostoli Matthaei 1590 am 21. September, als dem Joh. Arndt der Pfarrdienst aufgekündigt, nachdem selbigen schon 4 Wochen vorher die Kanzel zu betreten untersagt worden war".

19. In seinem Sendschreiben an Piscator vom 14. Januar 1607, deutsch bei Ramb. S. 604, im latein. Original bei Gleich, Trifolium Arndtianum. Witemberg. (MDCCXIV) sowie bei Rehtmeyer, Der Stadt Braunschweig Kirchenhistoria V, Suppl. S. 233.

20. Diese Befürchtung wird auch in der oben angeführten Ein=
e des Pf. Sellius ausdrücklich ausgesprochen, wenn es da heißt: „Es
t auch das geschreyh, Altar, Bilder vnd andere alte gute Ceremonien
le man gleicher gestalt abschaffen. Was wird's nu endlich werden,
m alles vmbgekehrt vnd neue gemacht ist?" Uber das Nachfolgende
Schubart, Zeitschrift des Harzvereins a. a. O. S. 168 ff. u. Duncker
ı. O. S. 70 ff.

21. Worauf sich die letzte Bemerkung bezieht, läßt sich nicht sagen,
n eine Schrift dieses Inhalts aus Arndts Badeborner Zeit ist nicht
mnt. Es wird wohl seine später erschienene Schrift, die Ikonographie
teint sein, wie schon der lateinische Originaltext andeutet: cum contra
νομαχίαν Anhaltinam scripsissem. Arndt wird sich im Augenblick
Niederschrift des Briefes geirrt haben. Aber in demselben
me wie an Piscator schreibt er an Prof. Mentzer in Gießen unter
ı 23. Oktober 1620 (Ramb. S. 615): „daß ich deßwegen aus meinem
terland, dem Fürstentum Anhalt vertrieben worden, weil ich den Cal=
ismum verworfen habe". Vgl. auch seine Äußerung im Schreiben
den Bürgermeister Kale vom 1. November 1608 bei Ramb. S. 608.

22. Wie er selbst in seinem Abschiedsschreiben an die Äbtissin zu
edlinburg Anna unter dem 6. Juli 1599 berichtet. Ramb. S. 600.

23. Rambach S. 602. Eine eben solche Klage hat er in eins der
chenbücher der St. Nikolaikirche eingetragen, die bei Fr. Arndt S. 32
gedruckt ist.

24. Vgl. darüber bei Arndt S. 33 f.

25. So in dem angeführten Schreiben an die Äbtissin. Rambach
601. Die erwähnten Gebete und Trostsprüche hat A. später unter
Uberschrift „Geistliche Seelen=Artzeney wider die abscheuliche Seuche
Pestilenz und andere Strafen, in vier Capiteln verfasset" in sein
radiesgärtlein" aufgenommen.

26. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Gerhard, wie Fischer a. a. O.
25 vermutet, als er im Februar 1603 sein Studium in Jena wieder
ahm, um sich von nun an ganz der Theologie zuzuwenden, Arndt
seine Beratung gebeten und daß der oben (S. 5) erwähnte Brief
15. März die Antwort auf diese Bitte ist.

27. Ein Exemplar der Originalausgabe findet sich in der Biblio=
des German. Museums zu Nürnberg. Wörtlicher Abdruck bei Ramb.
513—34. Die Schrift ist auch späterhin wiederholt aufgelegt worden,
n Leipzig 1676 und in „Joh. Arndts sonderbaren Schriften zum
ren Christenthum". Frankfurt a. M. 1688.

28. Die fürstl. Verordnung, die Schubart in der Zeitschrift des
zvereins a. a. O. S. 169 ff. mitgeteilt hat, bestimmt ausdrücklich:
s ander Gebott aber lautet also: Du solt dir kein Bildniß noch
nd" usw. und weist „alle bildniß, taffeln, Crucifixe vnd was des

gauckelwergks mehr ist, so wier bißher dem Bapst zu gefallen e
geraume Zeit wider gottes gebot vndt wider vnser gewissen beha
als grewel vndt abgötterey" ab und fährt in diesem Ton wei
so daß hierin die Ausführungen Arndts geradezu ihre Erklärun

29. So wird sie in der Originalausgabe vom Jahre
nannt, nicht wie in späteren Abdrucken de ordine Sectarum.

30. Der Titel ist der gewöhnliche, wie ihn Luther gegeb
teutsche Theologia das ist Ein edles Büchlein usw. Gedruckt zu
stadt durch Georg Koten Anno 1597". Luthers Vorrede ist der
vorgedruckt. Exemplare der von Arndt selbst besorgten Ausgaben
selten. Von der ersten Ausgabe aus dem Jahre 1597 findet
solches auf der K. Bibliothek zu Berlin, von der aus dem Ja
eins in der Hof- und Staatsbibliothek zu München, von der
Jahre 1606 in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Der T
beiden letztgenannten Ausgaben ist gleichlautend: „Zwey alte
Büchlein. Das Erste die deutsche Theologia usw. Das Andere d
folgung Christi usw." Zu Magdeburg bey Johann Francken An
1606. Beide Vorreden bei Rambach III S. 569 ff.

31. So berichtet auch Dieckmann in seiner Vorrede zum „
Christentum" (1706) S. 48: D. Schleupner, der Superintend
Amtsgenosse Arndts in Eisleben bezeuge, „daß A., da er
Quedlinburg Prediger gewesen, die Materialia seines Buchs vom
Christentum schon fertig gehabt und in Predigten gebraucht

32. Arndts Schreiben an das geistl. Ministerium bei R
S. 602, das Zeugnis ebenda S. 1045 f.

33. Dieser ganze Handel, in dem sich ein grauenvolles
darstellt, hat auf Grund des beigebrachten urkundlichen Materi
eingehende] Darstellung gefunden von F. K. von Strombeck i
Schrift: Henning Brabant, Bürgerhauptmann der Stadt Brau
und seine Zeitgenossen. 2. Aufl. mit Begleitwort von Dr.
Braunschweig 1904. — Zu diesem Kapitel vgl. überhaupt Re
Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistoria. Viert
Braunschweig 1715 S. 312 ff.

34. Vgl. o. Anm. 19.

35. Von dieser Unsitte handeln Tholuck, Das kirchl. Le
siebzehnten Jahrhunderts I Berlin 1861 S. 140 f. Calinich,
sechszehnten Jahrhundert. Hamburg 1876 S. 71 ff.

36. Ein Exemplar findet sich auf der Herzogl. Bibli
Wolfenbüttel.

37. Eine ausführlichere Darstellung der Angelegenheit h
Oberhey gegeben in der deutschen Zeitschrift für christl. Wiss
christl. Leben, Jahrg. 1857 Nr. 48 u. sodann G. Arndt in der Z
des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen,

ft 1 S. 23 ff. u. Heft 2 S. 228 ff., wo auch alle darüber noch vor-
ıdenen Aktenstücke abgedruckt sind.

38. Nach der deutschen Übersetzung bei Rambach III S. 604. Der
ınische Originaltext bei Rehtmeyer, a. a. O. V S. 231 ff. sowie bei
ıich, Trifolium Arndtianum. Dresdae MDCCXIV.

39. Ein Exemplar findet sich in der K. Hof- und Staatsbibliothek
München.

40. So wurde das Erscheinen früher datiert, und die Annahme
sehr alt; sie findet sich schon bei Dilger, der in der Vorrede zu seiner
ter zu erwähnenden Verteidigungsschrift für Arndt: „Herrn Johannis
ndes Richtige vnd in Gottes Wort wohlgegründete Lehre in den vier
chern vom wahren Christenthumb" äußert: „So ist von Anno 1605
auff jetzt laufende 1620. Jahr keiner gefunden, meines erachtens, der
igen Punct in gedachten Büchern angestochen oder offentlich angeklaget
e, da doch zu vielen vnterschiedlichen mahlen viel Tausend Exemplaria
Europa distrahiret vnd verkaufft worden sind." Da aber machte
erhey in dem oben Anm. 37 erwähnten Aufsatz auf die Angabe Arndts
seinem Sendschreiben an Piscator aufmerksam und meinte daraufhin,
erste Ausgabe des „wahren Christentums" erst in das Jahr 1606
legen zu sollen, eine Annahme, die auch dadurch bestätigt zu werden
en, daß das Schreiben Arndts an den Bürgermeister Kale, worin er
über die seines Büchleins halber erfahrenen Anfechtungen beklagt
um Schutz dagegen bittet, nicht, wie es in den Abdrücken lautet,
n 13. Juni 1605 datiert ist, sondern, wie das noch vorhandene Original
t, vom Jahre 1606, worin allerdings, wie ich mich überzeugt habe,
erhey richtig gelesen hat, obwohl die letzte Ziffer etwas undeutlich
hrieben ist. Allein es wird auch so bei der früheren Annahme
iben müssen.

41. Auch eine später zu erwähnende Äußerung wird uns eine
liche Ungenauigkeit in der Datierung seiner Schriften zeigen.

42. So berichtet F. Arndt a. a. O. S. 61 f.

43. Dem ersten Briefe vom 14. Jan. fügte er als Vergütung für
erbetene Mühewaltung ein Geldgeschenk bei. Im zweiten Briefe vom
März spricht er sich sehr besorgt um die Fortführung des Drucks aus
bittet, den Drucker zur Fertigstellung anzuhalten, ein Beweis, wie
l ihm an der Wiederauflegung gelegen war. Die Briefe in Original
Gleich a. a. O., in deutscher Uebersetzung bei Rambach S. 603 f.

44. Das Schreiben in deutscher Übersetzung bei Rambach S. 603,
lateinischen Urtext bei Rehtmeyer a. a. O. IV S. 323.

45. Das Schreiben in deutscher Uebersetzung bei Rambach S. 606,
lateinischen Urtext in Joh. Ernesti Gerhardi Epistola ad amicum de
rectationibus, quibus B. Joh. Arndius cum libris suis de vero Christi-
mo expositus fuit. Anno MDCCV. Pg. 7.

46. Die Schreiben bei Rambach S. 1027 f.

47. Der sehr warm und freundschaftlich gehaltene Brief ebend. S. 1026; er ist vom 1. Mai 1608 datiert und lautet: Plane mihi videris contra leges amicitiae nostrae facere, Vir Reverende et Clarissime, Domine et amice plurimum honorande, quod libellos toties expetitos et exoptatos nondum mittis. Non solus ego expecto, sed mecum alii docti et boni, quorum catalogum bene longum tibi enumerare possem.

48. Das Schreiben ist auf der Herzogl. Bibliothek zu Gotha noch im Original vorhanden. In deutscher Übersetzung bei Ramb. S. 606 ff., der lateinische Urtext bei Arndt, a. a. O. S. 80 ff. u. bei Rambach S. 1026 f.

49. Zwar berichtet Saubert (bei Scharff a. a. O. S. 200), M. Paulus Wolff, Arndts Amtsvorgänger in Eisleben, habe im Jahre 1609 Pol. Leyser gefragt, annon quatuor libri de christianismo enthusiasmum spirarent, worauf dieser in Übereinstimmung mit seinen Dresdener Amtsgenossen die bekannte Antwort gegeben habe: In Summa: das Buch ist gut, wenn der Leser gut ist, worauf sich Rambach beruft. Allein die Nachricht ist doch zu unbestimmt und kann schon deswegen nicht den Ausschlag geben, weil ja das erste Buch wiederholt unter dem Titel: vier Bücher vom wahren Christentum erschienen war.

50. Auch Scharff erklärt a. a. O. S. 81 f. diese Ausgabe für die erste: eine ausdrückliche Bemerkung, daß nun das Werk vollständig vorliege, sei nicht nötig gewesen, cum (libri) toties expetiti promissique iam essent.

51. Akten des Kirchenarchivs zu St. Andreas in Eisleben über die Angelegenheit Loc. 31, no. 4.

52. In dem gleichen Sinne spricht er sich in einem Schreiben an Superintendent Schleupner in Eisleben aus, das die soeben genannten Akten enthalten.

53. Beide Zeugnisse bei Rambach S. 1046 f. Ferner trug Superintendent Wagner in die Acta Colloquii folgende Bemerkung ein: „Anno Domini 1608 d. 1. Nov. discessit e templo Martiniano Dominus Joh. Arndts ob simultates, quae ipsi crearentur a collegis (diese letzteren und noch mehrere Worte sind von einer andern Hand übel ausgestrichen, wie denn auch unten am Blatt ein ganzes Stück vom Papier abgeschnitten ist; es folgt aber oben mit Wagners Hand noch dieses Lob): vir placidus, candidus, pius et doctus". Daß Arndt auch den und jenen erbitterten Gegner zurückließ, beweisen die Worte des Verfassers des catalogus M. S. Ministr. Brunsvic. über ihn: „Erat homo ingenio vafro, callido et vulpino, pluris favorem et gratiam Senatus quam Ministerii auctoritatem et salutem faciens, quo abeunte Ministerium magno onere levatum est". Beides abgedruckt bei Fr. Arndt, S. 95 f.

54. Arndts Leben und Wirken in Eisleben ist in Trinius' Geschichte berühmter und verdienter Gottesgelehrter 3. Band 2 Stück, Leipzig 1755 S. 193 ff. erbaulich breit behandelt. Außerdem liegt darüber das oben erwähnte Aktenstück und dazu ein zweites aus den Jahren 1608/9 vor, welches u. a. die Verhandlungen über Arndts Besoldung enthält.

55. Der kurfürstliche Erlaß vom 24. März bei Trinius S. 206. Darnach sollte Wolf mit einer anderweitigen guten Beförderung im Lande bedacht werden und noch zwei Quartale von seiner seitherigen Besoldung beziehen, auch unterdessen im Pfarrhause belassen werden, dagegen der neue Pfarrer von denen, welche ihn introduciret, zuvörderst von den Eingepfarrten, oder auf allen Fall von dem Uberschuß der aufgesetzten geistlichen Kupfer mit notdürftigem Unterhalt versorgt werden. Bei diesen Verhandlungen wird es wohl geschehen sein, daß Wolf auf seine Frage über Arndts „wahres Christentum" von Polyk. Leyser die oben (S. 106) berichtete Antwort erhielt.

56. In dem Schreiben an die Grafen vom 7. Februar 1610 nennt er Arndt „einen frommen, gelerten, lehrhafften vnd wolverdienten Mann", „einen auffrichtigen vnd seiner sachen vngescheuheten Christlichen lehrer", ebenso in seinem Zeugnis bei Arndts Abgang nach Celle.

57. Freundliche Mitteilungen aus den Eislebener Kirchenregistern. Fr. Arndt berichtet S. 105, Arndt habe bei diesem Anlaß seine später in das „Paradiesgärtlein" aufgenommene „Geistliche Seelenarzeney" verfaßt oder doch überarbeitet. Indes ist das eine bloße Vermutung. Er erwähnt hier außerdem noch zwei gedruckte Leichenpredigten Arndts, die ich jedoch nicht habe auffinden können.

58. Das Testament findet sich zusammen mit dem später abgefaßten und kürzer gehaltenen oft abgedruckt und ist meist der Lebensbeschreibung anhangsweise beigefügt. Der Schluß freilich, der von der äußeren Hinterlassenschaft handelt, fehlt. Vgl. den Abdruck z. B. bei Rambach S. 593.

59. Vgl. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen. Band I, Jena 1733, S. 263 f.

60. Die Predigt ist später zusammen mit der (bei derselben Gelegenheit gehaltenen) Predigt eines andern Predigers gedruckt erschienen unter dem Titel: Zwei Christliche Leichpredigten, Eine Bey der fürstlichen Leichbestattung des Weylandt durchlauchtigen Hochgeborenen Fürsten vnd Herrn Herrn Ernsten, Hertzogen zu Braunschweigk vnd Lüneburgk: Gewesenen Christseligen löblichen Regierenden Landesfürsten: welcher den 2. Martij dieses jtztlauffenden 1611. Jahres in Christo Jhesu Seliglich entschlaffen: Gehalten zu Zelle in der Pfarrkirchen: am 10. Aprilis. Bey Fürstlicher, Ansehnlicher, Volkreicher Versammlung durch Johannem Arndten der Kirchen im Fürstentumb Lüneburgk General-Superintendenten. Die Ander In der Fürstl. Schloßkirchen daselbst usw. durch Johannem Timmium, Hannoveranum, Hofpredigern daselbst, Stadthagen 1611.

61. Das Schreiben des Weißenfelser Rats in den eben angeführten Eislebener Akten, die über die Berufung nach Celle ergangenen zahlreichen Schreiben in denselben Akten sowie in den Primariatpfarrbestellungsakten von Celle durch Joh. Arndt im Jahre 1611, die sich bei dem K. Staatsarchiv zu Hannover finden.

62. Die beiden Zeugnisse b. Rambach S. 1047 f. u. b. F. Arndt S. 269 ff.

63. So urteilt Uhlhorn in s. „Urbanus Rhegius". Elberf. 1861. S. 162.

64. Die Anstellungsurkunde in den eben genannten Akten des K. Staatsarchivs zu Hannover, abgedruckt bei Arndt S. 122. Es heißt darin u. a.: A. solle „als generalis superintendens insonderheit die Kirchen unseres Fürstenthums u. Graffschaften nach unserer Anordnung visitiren u. mit allem Ernst darob u. an sein, daß sie in reiner christlicher Lehre, dem heiligen göttlichen Worte der Augsburgischen Confession u. formula concordiae u. unseres Herrn Vetters u. Herrn Bruders publicirten Kirchenordnung gemäß erhalten werden mögen; ingleichen auch auf die Schule allhier gute Aufsicht mithaben u. sich durchaus in allem als ein christlicher, gottfürchtiger, fleißiger Prediger u. Superintendent erzeigen." An Amtseinkommen werden ihm zugesichert 100 Rtlr. aus unsrer Rentkammer, 20 Rtlr. zu Kostgelde für die Abendmahlzeiten zu Hofe, 50 Gulden Lübischer Wehrung für seine Jungen zu Kostgelde, die gewöhnliche Kleidung auf den Jungen, 26 Rtlr. um das andere Jahr anstatt eines Ehrenkleides. Ferner zu Behuf seiner Küche u. Haushaltung 5 Scheffel Roggen u. 3 Scheffel Gerste Braunschweigisch Maaß, ein feister Ochse, 4 feiste Schweine, 2 Fässer Bier, 1 Ohm Wein, 5 Faden Holzes oder an deren Statt 8 Rtlr. Zudem Haus u. Garten, auch zu Mittag der Tisch zu Hofe u. für seine Hausfrau, wenn sie ihn überlebe, freie Wohnung u. ein gewisses Deputat, wie solches sein nächster Antecessor gehabt. Die Unterschrift zu den Bekenntnisschriften gab Arndt erst am 1. Jan. 1612 mit dem Zusatz sincero corde et manu fideli. Abgedruckt bei Bytemeister, De vita, scriptis et meritis supremorum praesulum in Ducatu Lunaeburgensi S. 134.

65. Der Brief findet sich im Original in der Herzogl. Bibliothek zu Gotha.

66. Worauf sich die Klage des näheren bezieht, ist nicht ersichtlich, da nur dieses Bruchstück überliefert ist. Es findet sich in der oben (S. 105) erwähnten Epistola ad amicum J. E. Gerhards.

67. Vgl. Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den Hannoverschen Staaten. Zweiter Band. Hannover 1829. S. 402 ff.

68. Der nach der Sitte der Zeit sehr umständlich gehaltene Titel, der jedoch zugleich einen Einblick in den vielumfassenden Inhalt gewährt, lautet: Deß Hochwürdigen, Durchlauchtigen Hochgebornen / Fürsten und Herrn, Herrn / Christians, Erwählten Bischoffen deß / Stiffts Minden,

rtzogen zu Braunschweig / vnd Lüneburgk 2c. / Kirchenordnung / vnd fehl / Wie es mit Christlicher Lehre, Beruff, Ordina / tion vnd Ampte Prediger, Kirchengerichte / vnd Visitation, Predigten, übung deß techismi, vnd Gebeten, heiligen Sacramenten / Beicht / vnd Absolun / Besuchung der Krancken, Begreb / nissen, Kirchendisciplin, Schulen, d Schuldienern, Zuhörern, Pfarr= / Volck / vnd Gemeinden / Vnterhalt : Kirchendiener / vnd deren Witti= / ben, der Kirchen: Hospitalen: ttesheuser: vnd Armen Kasten Gütern / vnd deren Verwaltern, vnd rstehern, Ehe: vnd andere Consistorialsa= / chen Kirchen Ceremonien / d Gesengen / Copulation oder Trawung der Eheleute, Tauffen / vnd npte der Communion, Collecten, vnd Ge / betten, Sonderbaren Vermungen zur Buß, Anordnungen sonderlicher / Bettage 2c. Vnd in den östern 2c. In beiden S. F. G. Fürstenthüm / ben Braunschweig: Lüne= rg: Cellischen, vnd Grubenhagischen treiß / vnd angehörigen Graff; d Herrschafften / vnnachlessig / gehalten werden sol.

69. Wie Uhlhorn in seiner „Hannoverschen Kirchengeschichte" uttg. 1902 S. 90 berichtet.

70. Das Schreiben deutsch bei Rambach S. 610. Wenn aber ndt hier äußert, daß er erst vor kurzem, da er schon über 50 Jahre : gewesen, etwas veröffentlicht habe (Ego quinquagenario major ante uculos annos aliquid in lucem ausus sum mittere). so ist das mit den tsachen nicht zu vereinigen. Arndt hat dabei offenbar an seine Bücher m wahren Christentum gedacht, aber im Augenblick des Schreibens ne früheren Schriften außer Acht gelassen, unter denen ja auch ein indchen Predigten war. Eine gleiche Ungenauigkeit mußte schon oben 32 angemerkt werden.

71. Die Landtagspredigt erschien zunächst für sich allein, dann er zusammen mit der Huldigungspredigt, gedruckt in der Fürstlichen adt Zell, durch Sebastian Schmuck im Jahre 1618. Die Huldigung ıd statt, da der Herzog infolge eines Reichs=Kammergerichts=Erkenntnsses das Fürstentum Grubenhagen in Besitz genommen hatte.

72. Die ersten Ausgaben sind äußerst selten: ein Exemplar der ısgabe vom Jahre 1612 befindet sich in der Herzogl. Bibliothek zu otha, eins der Ausgabe von 1615 in der K. Bibliothek zu Berlin, es von beiden vielleicht einzig in seiner Art. In noch schärferer eise als oben im Text geschehen, beanstandet Theremin „Abendstunden" A. Frankf. 1869 S. 423 f. den Gebetscharakter des Buches.

73. Nach Fr. Arndts Angabe soll die erste Ausgabe 1615 erienen sein, ohne daß er jedoch den Ort des Erscheinens nennt. Es irde dafür sprechen, daß die Zuschriften an die fürstlichen Herrschaften m Johannistag 1614 datiert sind. Mir ist jedoch eine Ausgabe aus sem Jahre nicht bekannt worden sondern nur die in Jena 1616 erienene, ohne daß diese als neue Auflage bezeichnet würde. Fr. Arndt

erwähnt diese Ausgabe nicht. Die Vorrede Gerhards ist vom 17. September 1615 datiert.

74. Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherischen Kirche von Luther bis Spener. Bd. III. 1886.

75. Die zweite Ausgabe erschien noch zu Arndts Lebzeiten ebenfalls in Jena 1620 bei Tob. Steinmann. Spätere Ausgaben sind die zu Frankfurt a. M. 1643, Lüneburg 1645, 1680, 1712, Görlitz und Leipzig 1734, Reutlingen 1769 und diejenige, der geradezu eine geschichtliche Bedeutung zukommt, Frankfurt a. M. 1675, weil sie Spener mit seinem berühmten Vorwort einführte, das dann unter dem Titel: Pia desideria als besondere Schrift erschien.

76. Vgl. darüber u. a. Tholuck, Das kirchliche Leben I. 1861. S 135 ff.

77. In seinem zweiten Testament aus dem Jahre 1616 erwähnt Arndt unter seinen „ausgegangenen öffentlichen Schriften" auch den Psalter, und in der Vorrede zum ersten Buch vom wahren Christentum aus dem Jahre 1606 äußert er: „wie ich solches im 121. Psalm notdürftig erkläret." Darnach mußte schon vorher eine Psalmenerklärung von ihm erschienen sein, von der wir aber keine Kenntnis haben, die auch von Arndt nicht weiter erwähnt wird. Der nach der Sitte der Zeit sehr umständliche Titel der Auslegung vom Jahre 1617 lautet: Auslegung des gantzen Psalter Davids, des Königlichen Propheten, Also daß ober jeden Psalm gewisse Predigten vnd Meditationes gestellt sein, usw. Gedruckt vnd verlegt zu Jehna durch Tobiam Steinmann. Im Jahr MDCXVII.

78. So in Lüneburg 1643, 1666, 1699, 1710, in Frankfurt a. M. 1665, 1719 zusammen mit den Katechismuspredigten; in Görlitz und Leipzig 1735. Die neueren noch gangbaren Bearbeitungen sind verzeichnet bei Große, Die Alten Tröster. Hermannsburg 1900. S. 193f. Hinzuzufügen ist: Der Psalter Davids. Der erste bis achte Psalm in 25 Predigten von Joh. Arndt, herausgegeben von A. Huth. Frankfurt a. M. 1847.

79. So namentlich von Storr. Stuttgart 1770. Neuere Ausgaben sind genannt bei Große a. a. O.

80. Der Titel der in Straßburg 1615 erschienenen kleinen Schrift lautet: Christianismus genuinus: ex S. S. Scriptura, unici nostri salvatoris vita, interno conscientiae externoque naturae testimonio representatus. Johannis Arndt. De eadem materia aureolorum libellorum summariam exhibens recensionem. Sie gibt den Inhalt in aphoristisch gehaltenen Sätzen wieder, in denen dieser einen lebendigen und eindrucksvollen Widerhall findet. Rambach bietet III S. 541 das Büchlein in deutscher Übersetzung und läßt es S. 15 der Vorrede dahingestellt sein, ob es von Arndt selbst oder einem anderen herrühre. Noch in einem andern Schrift-

chen bewies Andreae, wie hoch ihm das „wahre Christentum" stand und wie eingehenden Studiums er es wert hielt. Es betitelt sich Similia ex Christianismo genuino Joh. Arndii, theologi insignis, collecta mit einem Anhang: Typi ex iisdem libris desumpti und ist 1621 in Straßburg erschienen. Das Büchlein wurde später (Lüneb. 1643) mit dem erstgenannten zusammen gedruckt und ist einem jungen Manne gewidmet, dem damit ein Eindruck gegeben werden soll, welch eine hohe und heilige Sache es um das Leben eines Christen sei. Andreae spricht von Arndt auch sonst stets in Worten höchster Anerkennung, führt ihn unter den hervorragendsten Glaubenszeugen an und nennt ihn eine Posaune des Jahrhunderts, welche die Welt von leeren Worten] zu ernsten Taten rief: erst nach seinem Tode jedoch sei er zur gebührenden Anerkennung gekommen. So in seinem Theophilus (in der deutschen Ausgabe von Oehler, Heilbronn 1878 S. 100 f). Vgl. Hoßbach, Johann Valentin Andreae und sein Zeitalter. Berlin 1819 S. 131, 222. Tholuck, Lebenszeugen S. 191.

81. Die Schreiben sind gesammelt in der oben S. 98 erwähnten anonymen Schutzschrift für Arndt.

82. Vgl. hierzu Israel, M. Valentin Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1888. Gerhard spricht seine Klage über die Denkweise der Zeit in folgenden Versen aus:

Qui studium hoc aevo pietatis graviter urget,
Et sophies partem tractat utramque sacrae:
Jlle Rosaecrucius vel Weigelianus habetur,
Et nota turpis ei scribitur haereseos.

83. In den Briefen an P. Buscher vom 19. Febr. 1619 und an D. Franz in Wittenberg vom 29. März 1620. Ramb. III S. 612.

84. Über diese Bewegung hat ein dortiger Geistlicher, Mich. Blanck, unter dem 29. April 1620 in einem Schreiben an D. Franz in Wittenberg ausführlich berichtet. Es ist abgedruckt bei Scharff, Supplementum pg. 97 ff. Dazu kommen noch die im Texte erwähnten Schriften von Dilger und von Arndt, sowie die in der Streitsache sonst ergangenen Schreiben, die bei Scharff, a. a. O. S. 86 ff. u. bei Rambach III S. 612 ff. S. 1033 f. angegeben sind.

85. Uber ihn und die ganze enthusiastische Bewegung, in die er gehört, handeln Dorner, Geschichte der protestant. Theologie. München 1867 S. 599 ff., Frank, Geschichte der protest. Theologie I. Leipzig 1862 S. 354 ff., Tholuck, Das kirchliche Leben I S. 13 ff.

86. So berichten die Apologetica Arndiana bei Ramb. S. 1061, während Wernsdorff in seiner Wittenberger Disputation vom Jahre 1714 über das „wahre Christentum" S. 18 das Nichterscheinen einfach auf den Einspruch der Wittenberger Fakultät zurückführt, und Scharff a. a. O. S. 89 meint, es könne wohl auch der noch im Jahre 1620 erfolgte Tod Walthers die Veröffentlichung verhindert haben.

87. Scharff bezeichnet a. a. O. S. 135 die Schrift schon zu seiner Zeit als selten, ebenso Rambach S. 1056. Das mir vorliegende Exemplar gehört der Stadtbibliothek zu Zittau.

88. In einem an Arndt unter dem 6. Juli 1620 gerichteten Schreiben Ramb. III S. 1036. Die sonst erwähnten Schreiben ebenda S. 1039.

89. Die beiden Briefe wurden zusammen als besondere Schrift veröffentlicht unter dem Titel: Zwey Sendschreiben H. Johann Arendts, darinnen er bezeuget, daß seine Bücher vom wahren Christentumb mit des Weigelij und der gleichen Schwärmer Irrtummen zur ungebühr bezüchtiget werden. 1620. In der Vorrede „an den Leser" heißt es: hie in der Benachbarschaft Preußen hätten sich etliche gefunden, die sich für ihre Weigelsche Religion auf Arndts Schriften berufen hätten. Deßwegen habe man auff inständiges Bitten des Autoris dieser Orten die Sendbriefe zum Druck befördern wollen. Sie sind abgedruckt bei Ramb. S. 612 ff. Außerdem findet sich unter Arndts Schriften ein „Kurzes Bedenken über Valentin Weigels Dialogum de Christianismo" — bei Ramb. S. 589 f. —, worin Weigel ein „greulicher Calumniant" genannt wird, bei dem „nichts Evangelisches sey", und worin dessen Lehrmeinungen eine scharfe Abweisung erfahren. Vielleicht ist es im Zusammenhang mit den Danziger Streitigkeiten entstanden, ist aber erst nach Arndts Tode veröffentlicht worden, nach Scharffs Angabe, a. a. O. S. 62, von Mich. Freude u. a.

90. Die beiden zuletzt genannten Schriften waren zunächst ohne Jahresangabe lateinisch erschienen, und Arndt bemerkt dazu im Vorwort: „Diß kurtze Tractetlein von der Gläubigen Vereinigung mit Christo wolte ich gern verdeutscht haben, weil ichs anfänglich lateinisch concipiret. Es ist mir aber die Zeit zu kurtz worden. Wollest dich demnach biß zur andern Gelegenheit gedulden." Im Jahre 1620 erschienen sie „durch einen Liebhaber Christi verdeutscht" zu Magdeburg bei Joh. Francke. Und in demselben Jahre nochmals zu Goslar vereint mit dem „Lehr- und Trostbüchlein".

91. Das Schreiben bei Rambach III S. 1039 f. Es heißt darin u. a.: Dici satis non potest, quanti contra te tumultus excitati sint Dantisci ob libros tuos.

92. Abgedruckt bei Rambach S. 1040 f. Die Hauptsätze daraus, die dem Sinne nach ganz mit dem sogleich zu erwähnenden Königsberger Gutachten zusammenstimmen, lauten: „Wir bitten euch im Herrn brüderlich, daß ihr solche Differenz insgesamt hinlegen, derselben sonderlich auf der Kanzel nicht mehr gedenken, noch auch in Urteilen, durch allzu hohe Erhebung oder allzu große Verkleinerung gedachter Bücher nicht übereilen, sondern euer judicium so lange suspendiren wollet, bis der Autor, der noch am Leben ist, sich und seine Schriften selber genugsam und nothdürftig erklärt habe; darzu denn unseres Erachtens nicht

undienlich wäre, wenn die Herren insgesamt an vorerwähnten Herrn Johann Arndt ein Schreiben abgehen ließen, und in dem allen ihre unterschiedenen Urtheile neben Vermeldung der Ursachen, und alles Dings, was euch in seinen Büchern verdächtig vorkommen, richtig und ausführlich anmeldeten. Darauf denn er ohne Zweifel der Gebühr nach sich würde zu erzeigen wissen. So viel wir in seinen Schriften gelesen, bedünket uns, daß er zwar besondere Phrases, aus Taulero und der deutschen Theologie genommen, braucht; daß er aber in realibus irre und ein Weigelianer sei, kann daher nicht geschlossen werden, sondern ist vielmehr sein Intent hoch zu loben, daß er die Leute von Sünden so treulich abmahnet und zu einem besseren Leben aufmuntert, welches dieser alten und kalten Welt gar hoch vonnöthen und also zu wünschen, daß die Christen durch stetes Anmahnen und treueifriges Predigen zu wahrer Buße und Besserung möchten gebracht werden, sintemal der Glaube ohne die Werke todt ist, und beides, nemlich wahrer Glaube und heiliger Wandel, von allen Christen ganz ernstlich in Gottes Wort erfordert wird."

93. Das Schreiben bei Scharff, S. 129 ff.

94. Die Schreiben bei Rambach S. 1026 f.

95. Das Gutachten für Dilger bei Rambach S. 1043 f., das kürzere für Corvinus bei Scharff S. 139 ff.

96. Das Schreiben bei Rambach S. 1037.

97. Auch an B. Mentzer richtete er ein Verteidigungsschreiben, das später gedruckt erschien unter dem Titel: Epistola Johannis Arnds ad Balth. Menzerum, in qua de accusatione Schwenkfeldianismi a malevolis sibi intentata sese purgat. Jenae 1621. Rambach bietet es S. 1037 f., in deutscher Uebersetzung S. 614 ff.

98. Das Schreiben bei Scharff S. 86 ff. Es heißt darin: Non laudo nimiam quorundam praecipitantiam, qui statim publica Panegyri anathematizant istos libros (nämlich die vom wahren Christentum), antequam autor ille, qui adhuc in vivis est, audiatur. Wegen der einen und andern Redensart sei man noch kein Häretiker, namentlich wenn man sich auf die Bekenntnisse berufe. Auch könne der mit den Büchern getriebene Mißbrauch das Urteil nicht bestimmen.

99. Der Titel der Abhandlung wird gewöhnlich unrichtig angegeben, auch bei Scharff. Er lautet: De Aureo D. Lutheri Dicto: Christum nobis propositum esse ut Donum et Exemplum. Disputationes Duae, Prima Generalis, in qua verus sensus et multiplex usus hujus Dicti, Altera Specialis, in qua Christiana praxis ejusdem per omnes Fidei Symboli Apostolici Articulos ad oculum demonstratur. Sedini 1620. Das Exemplar der Schrift, das mir vorgelegen hat — es wird kaum noch ein anderes aufzufinden sein — gehört der K. und Provinzialbibliothek zu Hannover, ist jedoch nicht vollständig, enthält aber die gegen Arndt gerichtete Bemerkung.

100. Die Briefe bei Rambach S. 616f., 1035f.

101. Bei Rambach S. 1041f.

102. So berichtet Gerhard in seiner oben (Anm. 45) erwähnten Epistola ad amicum S. 8.

103. In einem Schreiben an P. Buscher. Bei Rambach S. 612

104. Der Bericht über Arndts letzte Krankheit und Tod nach Storchs Leichenpredigt.

105. Nach gütiger Mitteilung des Herrn Superintendenten Röbbelen in Celle.

106. Herr P. Koennecke in Eisleben hat die Güte gehabt, eine photographische Wiedergabe des Bildes für mich herstellen zu lassen.

107. Nach der deutschen Übersetzung bei Rambach S. 607. Das lateinische Original im „Wahrhafftigen, Glaubwirdigen, vnd gründlichen Bericht" 1625 S. 2ff. Vgl. auch die Vorrede zum dritten Buch vom wahren Christentum sowie die Ausführung in der Repetitio apologetica zum ersten Buch Kapitel 6.

108. Die ältesten Berichte wissen freilich davon nichts, aber in späteren Lebensbeschreibungen finden sich die Erzählungen oft.

109. So in der Vorrede zum ersten Buch, am Schluß des zweiten, in der Vorrede zum dritten u. ö.

110. Vgl. Scharff, Supplem. S. 76.

111. So oft die beiden Testamente Arndts abgedruckt worden sind, doch nirgends vollständig; denn es fehlen die Angaben über seine Hinterlassenschaft, über die er darin Verfügung getroffen hatte.

112. Das Schreiben bei Fr. Arndt S. 107ff.

113. Vgl. die Zusammenstellung bei Rambach S. 1051f. Auch in seine Aphorismi sacri hat Gerhard einige Sätze Arndts über die rechte Art und Weise des theolog. Studiums aufgenommen.

114. Daß sich Arndt auch praktisch mit der Naturwissenschaft beschäftigte, beweist eine von Tholuck (in der zweiten Auflage der Theol. Realenzyklopädie Bd. I S. 689) mitgeteilte Stelle aus einem Briefe an J. Gerhard vom Jahre 1607: Praeter sacros labores aliquid temporis et meditationum impendo Spagiricis (der Chemie), in auri resolutione philosophico-medica, in qua summa medicinae et gemmarum laboro. Von dieser naturwissenschaftlichen Liebhaberei Arndts aber waren übertriebene Vorstellungen verbreitet. So sollte er sich in der Kunst des Goldmachens versucht haben, wobei allerlei Wunderliches sich ereignet hätte. Vgl. dagegen Scharff, S. 74ff. Joh. Gerhard aber erkennt in seinem Schreiben an Hunnius vom 2. Febr. 1625, abgedruckt in der oben (Anmerkung 45) erwähnten Epistola de obtrectationibus in Arndts Vorliebe für die Arzeneiwissenschaft, die während seiner akademischen Lehrzeit das Studium der Theologie beeinträchtigt habe, eine der Ursachen dafür, daß er so manches Mißverständliche in sein „wahres Christentum" aufgenommen habe.

115. Gespräche im Reiche der Todten S. 42 f.

116. Es ist doch sehr bezeichnend für ihn, in welcher Ausführlichkeit und mit welch innerer Beteiligung er darüber belehrt, „wie wir die Verleumbdung böser Mäuler vnd falscher Zungen überwinden sollen". W. Chrt. II Kap. 17. P. G. III Gebet 120 u. ö.

117. Wie G. Arndt a. a. O. S. 25 berichtet. (Anm. 37).

118. So ergibt es sich aus den oben (S. 108) angeführten Akten. Schon unter dem 15. Febr. 1611 sagt Arndt dem Kanzler sein Kommen zu, möchte aber die Sache noch geheim gehalten wissen, will sie nach einem Schreiben vom 12. März den Grafen noch als ganz ungewiß darstellen und äußert gegen Schleupner nach dessen Schreiben vom 2. April, er habe die Berufung „abgeschlagen und alle Boten mit unweigerlicher antwort vergebens ablauffen lassen".

119. Als Beweis seiner kirchlichen Entschiedenheit berichtet Varenius in seiner weiter unten zu erwähnenden „Rettung", er habe „mit einem, so hernacher zum großen Calvinisten geworden, ehe er solches erfahren, gemeinschaft gehalten und denselben wegen seiner guten Gaben geliebet, hernach aber, da er mit seinem Calvinischen Schwarm ausgebrochen, allen Verkehr abgebrochen".

120. So urteilt auch Heinr. Kurz in der Geschichte der deutschen Literatur. 2. Bd. Leipzig 1861 S. 207: „Ueberhaupt weiß Arndt zum Herzen zu sprechen wie keiner; wie keiner versteht er die Sprache des Gefühls und der Empfindung, wie keinem gelingt es ihm, die höchsten Verhältnisse des religiösen Lebens so darzustellen, daß er den Gebildeten wie den Ungebildeten auf diese Weise erbaut und erhebt".

121. Außer der Leichenpredigt, gehalten bei der Beerdigung der Herzogin Dorothea zu Braunschweig und Lüneburg, nennt Fr. Arndt noch seine oben S. 76 erwähnte letzte Predigt. Die beiden Traktate Summa vnd Inhalt der gantzen heil. Schrift" und „Informatorium biblicum", dieser letztere erst nach Arndts Tode veröffentlicht und im 17. und 18. Jahrhundert vielen Bibelausgaben als Anweisung zum gesegneten Lesen der heil. Schrift vorgedruckt, bei Ramb. III S. 535 ff. und S. 553 ff. Über die Rechtgläubigkeit des „Informatorium" entstanden später Streitigkeiten, worüber zu vergleichen Scharff S. 52 ff. und Walch, Einleitung 1733 Teil I S. 741, III S. 181 f. Außerdem hat A. verschiedene Schriften mit Vorreden begleitet, wie eine gegen die römische Kirche gerichtete polemische Schrift eines rechtsgelehrten Verf.: Reformatio Papatus und die Sammlung der Traktate des Stephan Prätorius. Vgl. Ramb. III S. 565 f. und S. 577 f. Walch III S. 179 und Fr. Arndt S. 201 erwähnen ferner noch eine Schrift: „Haus- und Herzkirche, wie das Reich Gottes in uns zu bauen", jedoch ohne alle nähere Angabe. Ich habe sie nicht auffinden können.

122. Die eine „Mysterium de incarnatione verbi" ist wiederholt

abgedruckt worden, auch bei Ramb. S. 619 ff. Vgl. auch Walch III S. 1(Scharff S. 64 ff., 70 f. Ein Irrtum war es auch, wenn man A. ei Platz unter den Sängern unserer Kirche anweisen wollte. Das ihm geschriebene Lied: „Ein Würmlein bin ich, arm und klein" gehört ı Ph. Wackernagels Kirchenlied Bd. V S. 101 Barth. Frölich zu, wie auch Rambach zugibt. Ebenso findet sich die deutsche Übersetzung Bernhardschen Jubilus: „O Jesu süß, wer dein gedenkt", den A. in Schluß seines „Paradiesgärtleins" aufgenommen hat, bei Wackern S. 44 ff., ist also bereits vor Arndt dagewesen.

123. Eine Zusammenstellung anerkennender Aussprüche von l vorragenden Stimmführern unserer Kirche bei Ramb. III S. 1049 ff. wie bei Fr. Arndt S. 225 ff.

124. Der Titel lautet: „Theologisches Bedenken vnd Christl Treuhertzige Erinnerung, welcher Gestalt Johann Arndten genant Wahres Christenthumb, nach Anleitung deß H. Worts Gottes, vnd reinen Evangelischen Lehr vnd Bekandnussen anzusehen vnd zu ach seyn. Allen Gottseligen Christen, denen jetztgemeldtes Christenthumb Hand kommen, zu notwendiger Nachrichtung gestellt vnd publiciert". I Titelblatt trägt weiter das Motto 1. Joan. 4: Ihr Lieben, glaubet n einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sei (Tübingen. Im Jahre 1623. 448 S.).

125. Über ihn Tholuck in: „Der Geist der lutherischen Theolo Wittenbergs im Verlauf des siebzehnten Jahrhunderts. Hamburg ı Gotha 1852". S. 295 f.

126. Ganz so spricht sich Wernsdorf auch in einer im Jahre 17 gehaltenen Vorlesung, collegium antifanaticum, aus, aus der Ramb S. 1063 f. die Ausführung über Arndt zum Abdruck bringt.

42. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft II: Die Vollendung der Gegenreformation und die Behandlung der Evangelischen seit der Beendigung des dreißigjährigen Krieges. 1.20
43/44. Schott, Theodor, Die Kirche der Wüste. 1715—1789. Das Wiederaufleben des franz. Protestantismus im 18. Jahrhundert. 2.40
45. Tschackert, Paul, Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit. 1.20
46/47. Bossert, Gustav, Das Interim in Württemberg 2.40
48. Sperl, August, Pfalzgraf Philipp von Neuburg, sein Sohn Wolfgang Wilhelm und die Jesuiten. Ein Bild aus dem Zeitalter der Gegenreformation. 1.20
49. Lenz, Max, Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation. —.50
50. Götzinger, Ernst, Joachim Vadian, der Reformator und Geschichtsschreiber von St. Gallen. 1.20
51/52. Jakobi, Franz, das Thorner Blutgericht. 1724. 2.40
53. Jakobs, Ed., Heinrich Winkel und die Reformation im südlichen Niedersachsen. 1.20
54. von Wiese, Hugo, Der Kampf um Glatz. Aus der Geschichte der Gegenreformation der Grafschaft Glatz. 1.20
55. Cohrs, Ferdinand, Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897. 1.20
56. Sell, Karl, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. 1.20
57. Vogler, Wilhelm, Hartmuth von Kronberg. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit. Mit Bildnis. 1.20
58. Vorberg, Axel, Die Einführun gder Reformation in Rostock. 1.20
59. Kalkoff, Paul, Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521. 1.20
60. Roth, Friedrich, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das gleichzeitige Erziehungs- und Schulwesen bis in die ersten Jahrzehnte nach Melanchthons Tod. 1.20
61. Kawerau, Gustav, Hieronymus Emser. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte. 1.20
62. Bahlow, F., Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlaß seines 400jährigen Geburtstages dargestellt. 1.20
63. Kolde, Th., Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation. 1.20
64. Schreiber, Heinr., Johann Albrecht I., Herzog v. Mecklenburg. 1.20
65. Benrath, Karl, Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien. 2.40
66. Roth, F., Leonhard Kaiser, ein evang. Märtyrer aus d. Innviertel. 1.20
67. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Erste Hälfte. 1.20
68. Egelhaaf, Gottlob, Gust. Adolf in Deutschland, 1630—1632. 1.20
69. Arnold, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zweite Hälfte. 1.20
70. Brandenburg, Erich und Eberlein, Gerhard, Vorträge, gehalten auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau. 1.20
71. Beck, Herm., Kaspar Klee von Gerolzhofen. Das Lebensbild eines elsässischen ev. Pfarrers um die Wende d. 16. z. 17. Jahrh. 1.20
72. Schnell, Heinrich, Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg. 1503—1552. 1.20

73. Kawerau, Gustav, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen. 1.20
74. Schreiber, Heinrich, Die Reformation Lübecks. 1.20
75. Herold, Reinhold, Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen. 1522—1569. 1.20
76. Steinmüller, Paul, Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II. 1.20
77. Rosenberg, Walter, Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1527—1538. 1.20
78. Schäfer, Ernst, Sevilla und Valladolid. 1.20
79. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Erster Teil. 1.20
80. Zahn, W., Die Altmark im dreißigjährigen Kriege. 1.20
81. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Zweiter Teil. 1.20
82. Schultheß-Rechberg, Gustav von, Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis. 1.20
83. Egelhaaf, Dr. Gottlob, und Diehl, Lic. Dr. Wilhelm, Vorträge, gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 7. April 1904 in Kassel. 1.20
84. Mulot, R., John Knox, 1505—1572. Ein Erinnerungsblatt zur vierten Zentenarfeier. 1.20
85. Korte, Aug., Die Konzilspolitik Karls V. i. d. J. 1538—1543. 1.20
86. Schnöring, Dr. Wilhelm, Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation. 1.20
87. Benrath, Karl, Luther im Kloster 1505—1520. Zum Verständnis und zur Abwehr. 1.20
88/89. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Erstes Heft: Der Reformationsversuch. 1.80
90. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Erstes Heft: Die kirchlichen und sittlichen Zustände. 1.20
91. Niemöller, Heinrich, Reformationsgeschichte von Lippstadt, der ersten evangelischen Stadt in Westfalen. 1.20
92. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Zweites Heft: Die wirtschaftlichen Verhältnisse. 1.20
93. Kawerau, Gustav, Paul Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt. 1.20
94. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Zweites Heft: Die Unterdrückung. 1.20
95. Westphal, F., Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt. Zum 400jährigen Geburtstage am 15. August 1907. 1.20
96/97. Müller, Nikolaus, Georg Schwartzerdt, der Bruder Melanchthons und Schultheiß in Bretten. Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens des Vereins für Reformationsgeschichte. 3.—
98. von Schubert, H., Bündnis und Bekenntnis 1529/1530, Hermelink, H., Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter, Vorträge, gehalten auf der VIII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 22. und 23. April 1908 in Bretten. 1.20
99. Lang, Aug., Johannes Calvin, Ein Lebensbild zu seinem 400jährigen Geburtstag, 10. Juli 1909. 2.40
100. Jubiläumsschrift. Mit Beiträgen von W. Friedensburg, Otto Scheel, K. Bauer, Fritz Herrmann, K. Benrath, G. Kawerau. 4.80

Wischan & Burkhardt, Halle a. S.

Nr. 103 104. Preis: Mk. 3 –.

Schriften
des
Vereins für Reformationsgeschichte.

Achtundzwanzigster Jahrgang. Drittes und viertes Stück.

Johannes Keßlers Sabbata
St. Galler Reformationschronik 1523–1539

Bearbeitet
von

Traugott Schieß

Die
evangelischen Kantone und die Waldenser
in den Jahren 1663 und 1664

Herausgegeben
von

Gerold Meyer von Knonau

Leipzig 1911.
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

Kiel.
Walter G. Mühlau, Buchhandlg.
Pfleger für Schleswig-Holstein.

Stuttgart:
G. Pregizer,
Pfleger für Württemberg.

VERLAG VON RUDOLF HAUPT IN LEIP.

JOHANNES LUTHER

DIE TITELEINFASSUNGEN DE REFORMATIONSZEIT

Die Titeleinfassungen der Reformationszeit werder etwa 6—8 Lieferungen von je 50 Blättern erscheinen. Lieferung erhält einen kurzen provisorischen Begleittext, mit der Ausgabe des Textes beim Abschluss des Werkes fällig wird. Die Auflage ist sehr klein und es sind wenige Exemplare über die Zahl der bisher gemeldeten S skriptionen hinaus gedruckt, damit die Abzüge nicht Sauberkeit und Schärfe leiden.

Nach Vollendung des Werkes tritt für die wenigen e noch vorhandenen Exemplare eine Preiserhöhung ein.

Die Ausgabe findet in zwei unterschiedlichen Gestaltun statt. Die eine gibt die Abbildungen auf weissem Karton, andere ausserdem auf durchsichtigem Papier. Dieser letz Abdruck bildet erfahrungsgemäss ein ausserordentlich w sames Mittel, um durch einfaches Auflegen die völlige Über stimmung des hier gegebenen Bildes mit einem Origi abdruck zu erkennen.

Der Preis für die Lieferung beträgt
a) auf weissem Karton . . . . ℳ 2
b) auf weissem Karton unter Zufügung des Abzugs auf durchsichtigem Papier . . . . ℳ 3

Lieferung 1 und 2 sind jetzt erschienen.

Johannes Keßlers Sabbata

t. Galler Reformationschronik 1523—1539

Bearbeitet

von

Traugott Schieß

Die

angelischen Kantone und die Waldenser

in den Jahren 1663 und 1664

Von

Gerold Meyer von Knonau

Leipzig

Verein für Reformationsgeschichte

1911

Johannes Keßlers Sabbata

St. Galler Reformationschronik 1523—1539

Bearbeitet

von

Dr. Traugott Schieß



Einleitung.

nes Keßler (Ahenarius),[1]) der Verfasser der nachstehend mitgeteilten Chronik, entstammte einem heute noch St. Galler Geschlechte und war gegen Ende 1502 ıhre 1503 geboren. Sein Vater, Hans Keßler, scheint)en zu sein und die Familie in dürftigen Verhältnissen :n zu haben, da der Chronist in einer Quelle als r armen Näherin bezeichnet wird.[2]) Zur Familie ıßer Johannes noch ein zweiter Sohn, Steffan mit und eine Tochter. Johannes wurde für den Priester- ımt, besuchte die Lateinschule im Kloster und sang als ı Münster. Weiteres ist über seine Jugend nicht uch daß er 1521 in Basel studierte und da den Erasmus von Rotterdam hörte, kann nur aus ge- Notizen geschlossen werden. Von Basel begab er ıfang des folgenden Jahres mit einem Kameraden, Spengler von St. Gallen, nach Wittenberg, versehen ılungen an die berühmten Landsleute Hieronymus und 5chürpf, die an der dortigen Universität Jurisprudenz zin lehrten. Unterwegs trafen die Studenten im Bären zu Jena mit Luther, dessen Ruf vor allem sie ıberg gezogen hatte, zusammen, ohne ihn zu erkennen, ı infolge dieser Bekanntschaft gütige Aufnahme im Reformatoren. Keßler war keineswegs schon als An- Reformation nach Wittenberg gekommen, sondern hegte selbständig zu prüfen und aus Luthers eigenem Mund wie er sein Vorhaben durchführen zu können glaube. bei der ersten Begegnung hatte der fremde Reiters- ihn einen tiefen Eindruck gemacht, und der Aufenthalt

in Wittenberg vom März 1522 bis zum Winter 1523 diente dazu, ihn ganz für dessen Lehre zu gewinnen. Außer Luthers Vorlesungen hörte Keßler solche von Melanchthon, Bugenhagen und Karlstadt, nahm auch an all den wichtigen Ereignissen, die sich während dieser Zeit zutrugen, den lebhaftesten Anteil, und als er nach anderthalb Jahren aufbrach, um in die Heimat zurückzukehren, hatte er trotz seiner Jugend schon für sein ganzes Leben entscheidend Stellung genommen zu den religiösen Kämpfen, die seine Zeit bewegten. Für den überzeugten Anhänger der neuen Lehre war die Annahme einer Priesterstelle in der Heimat, wie sie vordem ihm und den Seinen als erstrebenswertes Ziel vorgeschwebt haben mochte, nicht mehr möglich, und da eine andere seiner Vorbildung angemessene Stelle in St. Gallen damals nicht zu finden war, entschloß er sich, ein Handwerk zu erlernen, und wurde Sattler. Fast dreizehn Jahre blieb er bei diesem Beruf, und als ihm dann zu Anfang des Jahres 1537 die Stelle des verstorbenen lateinischen Schulmeisters Sebastian Kunz übertragen wurde, trennte er sich nur ungern vom Handwerk. Doch obwohl die Kanzel ihm verschlossen war, fand er schon kurz nach der Heimkehr reichliche Gelegenheit, die in Wittenberg gewonnene Erkenntnis in weiteren Kreisen auszubreiten, und gerade die Jahre seiner Betätigung als Handwerker sind es, in denen er nach des Tages Arbeit und an Sonntagen seine Chronik in ihren besten Partieen niederschrieb als eine Aufzeichnung der denkwürdigen Ereignisse dieser Jahre für seine Kinder, falls er selbst ihnen durch frühen Tod entrissen werden sollte.

Schon zu Anfang der zwanziger Jahre hatte die Reformation auch in St. Gallen Eingang gefunden, und zwar war es vor allem das Beispiel eines hochgeachteten Mitbürgers, des Stadtarztes und nachmaligen Bürgermeisters Dr. Joachim von Watt (Vadianus),[4]) was die Bevölkerung zu ihren Gunsten beeinflußte. Als Abkömmling eines der angesehensten Geschlechter am 29. November 1484 geboren, hatte Vadian in Wien sich eine gediegene humanistische Bildung erworben und eine Zeitlang ein Lehramt in Villach versehen, dann nach Wien zurückgekehrt und bald zum Professor der alten Sprachen erwählt, 1514 von Kaiser Maximilian mit dem Dichterlorbeer gekrönt und nicht lange nachher

zum Rektor ernannt, auch als Redner und Lehrer der Beredsamkeit wie als Geograph großen Ruhm erlangt, zuletzt noch Medizin studiert und den Doktortitel in diesem Fach erworben, war darauf 1518 in die Vaterstadt zurückgekehrt, die ihn sofort zu ihrem Stadtarzt bestellte, und im folgenden Jahr mit Martha Grebel, einer Schwester seines Schülers und Freundes Konrad Grebel, des bekannten Zürcher Wiedertäufers, in die Ehe getreten. Schon in Wien mit zahlreichen Humanisten in regem brieflichem Verkehr stehend, hatte er auch in St. Gallen diese Beziehungen noch eifrig gepflegt, war aber frühzeitig auf den beginnenden Kampf gegen die alte Kirche aufmerksam geworden und hatte seiner auf eigenem Studium sowohl der Streitschriften wie der Bibel und der Kirchenväter beruhenden Überzeugung von der Berechtigung der neuen Lehre nicht nur im Kommentar zu seiner zweiten Ausgabe des Pomponius Mela (1522) an verschiedenen Stellen Ausdruck gegeben, sondern sich auch bemüht, die ihm befreundeten Geistlichen der Stadt durch Gespräche und Erörterung von Schriftstellen dafür zu gewinnen, und als er sie nicht abgeneigt fand, selbst ihnen die Apostelgeschichte ausgelegt, in der Absicht, damit ihnen ein Vorbild an die Hand zu geben, an das sie bei Abänderung der herrschenden Kirchenbräuche sich halten könnten. In ähnlicher Weise war er auch im Rat, dem er seit dem Tode seines Vaters angehörte, zu Gunsten der neuen Lehre eingetreten und hatte auch hier den Boden vorbereitet. Welches Ansehen er schon um diese Zeit bei den Freunden der Reformation in der Eidgenossenschaft genoß, zeigt wohl am deutlichsten der Umstand, daß im Oktober 1523 bei der zweiten Disputation in Zürich über die Bilder und die Messe ihm der Vorsitz übertragen wurde, und wie er in der Folgezeit, zumal nachdem ihm 1526 zum erstenmal die Leitung des Gemeinwesens anvertraut worden war, mit Umsicht und Kraft, zielbewußt, doch ohne Überstürzung die Reformation in St. Gallen durchzuführen und auch nach dem zweiten Kappeler Krieg trotz schwerer Bedrängnis die Stadt bei ihr zu erhalten wußte, davon gibt die nachfolgende Erzählung des Chronisten das beste Zeugnis.

So bereitete sich zu der Zeit, wo Keßler aus Wittenberg zurückkam, in St. Gallen schon die Loslösung von der päpstlichen

Kirche vor, und auch unter dem gemeinen Mann hatten die neuen Anschauungen schon Fuß gefaßt. Denn schon hatten der Pfarrer zu St. Laurenzen, Benedikt Burgauer, und sein Helfer, Wolfgang Wetter, genannt Jufli,[5]) begonnen, im Sinn der Reformatoren zu predigen; noch mehr aber hatten dazu volkstümliche Unterweisungen beigetragen, die im Frühjahr 1523 der Waldshuter Pfarrer Dr. Balthasar Hubmaier (Fridberger) gelegentlich eines Besuches und später in ähnlicher Weise der St. Galler Bürger Christoph Schappeler,[6]) damals Prediger in Memmingen, abgehalten hatten. Sie hatten zur Folge, daß schon kurz nach der Heimkehr, am Neujahr 1524, Keßler von Bürgern der Stadt ersucht wurde, ihnen in engerem Kreise die Schrift auszulegen, und daß gar bald um ihn sich eine stets wachsende evangelische Gemeinde scharte. Alles Nähere wird sich aus dem Berichte in der Chronik ergeben; es genügt, hier beizufügen, daß trotz Beschwerde der eidgenössischen Tagsatzung Keßler seine Lektionen etwa dreiviertel Jahre fortsetzen konnte und erst dann infolge neuer Einsprache der Eidgenossen wenigstens zeitweilig von ihnen ablassen mußte, als ein fester Grund gelegt war und nun die Prediger selbst es übernahmen, darauf weiterzubauen. In solcher Weise ist der einfache, schlichte Keßler, der, statt die Kanzel zu besteigen, in den Handwerkerstand eingetreten war, der rechte Begründer der heimatlichen Kirche geworden und hat auf den Ehrentitel des Reformators der Stadt St. Gallen gleichen Anspruch mit Vadian, dem die konsequente Durchführung des begonnenen Werkes vor allem zu danken war.

Willig machte er den Predigern Platz, wandte sich jetzt ganz dem Handwerk zu und verheiratete sich Ende Oktober 1525 mit Anna Fäßler; seine Mußestunden füllte er aus mit Aufzeichnung der denkwürdigen Zeitbegebenheiten, gab sich auch astronomischen Studien hin, verfaßte eine eigene Schrift „Wie man soll machen Quadranten oder Cirkel", versah die St. Laurenzen-Kirche mit einer Sonnenuhr und trat in näheres Verhältnis zu Vadian, der den schlichten Handwerksmann bald hochschätzen lernte und ihn mit der Zeit seiner vertrauten Freundschaft würdigte. Im Frühjahr 1536 wurde Keßler zum erstenmal von der Behörde zum Kirchendienst herangezogen, indem er Auftrag erhielt, die Kirche

St. Margareten-Höchst, die um einen evangelischen Prediger
eten hatte, eine Zeitlang zu versehen; auch zum Armenpfleger
irde er gewählt und 1537 zur Leitung der 1533 neuein-
richteten lateinischen Schule berufen, womit die Verpflichtung,
le drei Wochen eine Predigt zu halten, verbunden war.

Keßler sah in dieser Berufung Gottes Willen und nahm sie
rum an, obschon er befürchtete, nicht ohne Schaden seinen
andwerksbetrieb auflösen zu können, und seine eigene Befähigung
cht überschätzte; denn ein so tüchtiger Charakter er zweifellos
ar, so konnte doch seine gelehrte Bildung nur mäßigen An-
rüchen genügen und hatte, wohl stets etwas mangelhaft, durch
e zwölfjährige Betätigung als Handwerker jedenfalls nicht ge-
onnen. Die Besoldung des lateinischen Schulmeisters (auch
riechisch hatte er zu erteilen) war gering wie meist in jener
eit und betrug anfangs 52, später 70 Gulden. Einige Neben-
nnahmen gewann der Lehrer, indem er Kostgänger aus ver-
jiedenen Teilen der Schweiz (auch ein Franzose wird einmal
nannt) in sein Haus aufnahm; aber auch dieser Verdienst war
rglich, und die Einkünfte reichten nicht dazu aus, daß Keßler
ine zwei Söhne aus eigenen Mitteln hätte studieren lassen
nnen; sondern die Obrigkeit bestritt die Kosten. In späteren
ahren dienten ihm die Söhne als Gehilfen, und 1567 wurde
r eine, Johannes, von der Behörde dem Vater als solcher zur
eite gestellt. Einmal, im Jahr 1542, nachdem schon 1540
eßler ins Ehegericht gewählt worden war, schien es, als sollte
von der Schule weg ganz in den Kirchendienst gezogen werden;
er nach einjährigem Versuch kehrte man zur alten Ordnung
rück, vielleicht weil Keßlers Stimme für die große Laurenzen-
rche nicht ausreichte; in späterer Zeit wurde er von der Ver-
lichtung zum Predigen ganz entbunden. Die beste Stütze und
r trefflichste Berater in der Stellung als Lehrer war ihm
adian, der aus seiner früheren eigenen Lehrtätigkeit sich ein
bhaftes Interesse für die Schule bewahrt hatte. Seiner Freund-
haft verdankte Keßler es, daß er auch in der vorangehenden
eriode den Kontakt mit den wissenschaftlichen Bestrebungen seiner
it nicht verloren hatte, und durch ihn erhielt er Gelegenheit,
t manchen bedeutenden Männern in ein freundschaftliches Ver-

hältnis zu treten, so mit den Zürcher Gelehrten, vor allem mit Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger; persönlich lernte er diesen 1544 kennen aus Anlaß eines Besuches, den er dem befreundeten Zürich mit seinen Söhnen abstattete. Eine andere größere Reise führte Keßler 1546 bis nach Straßburg, wohin er die Söhne begleitete, als für sie die Zeit des Hochschulstudiums herangekommen war; die Rückreise nahm er durch den Schwarzwald und über Schaffhausen, dessen Prediger und Behörde ihn ehrend aufnahmen. Sonst entfernte sich der vielbeschäftigte Mann selten aus der Heimat, sondern ließ sich an pflichtgetreuer Arbeit in der Stille genügen und fand seine Erholung im vertraulichen Verkehr mit dem Jugendfreunde Johannes Rütiner und dem hochverehrten Bürgermeister. Wie sehr auch dieser trotz des Alters- und Standesunterschiedes dem einfachen Schulmanne zugetan war, zeigt sich nicht nur darin, daß er ihm 1546 seine größere Chronik der Äbte schenkte, sondern noch mehr in dem Umstand, daß Keßler es war, der im Jahre 1551 tröstend an seinem Sterbelager stand, und daß er diesem als ewiges Gedächtnis ihrer Freundschaft kurz vor dem Tode seinen liebsten Besitz auf Erden, sein neues Testament, übergab und noch im Entschlafen seine Hand festhielt. Keßler war es auch, dem die Sorge für die Bibliothek des Verstorbenenen, welche der Stadt vermacht war, übertragen wurde, und wieder ihn betrauten die Hinterbliebenen mit der Sichtung des umfangreichen Briefwechsels. Ein dauerndes Denkmal aber setzte er dem verehrten Mann durch eine mit großer Sorgfalt abgefaßte kurze Biographie.

Gegen Ende seines Lebens wurde Keßler noch an die Spitze der St. Galler Kirche und der ostschweizerischen Synode berufen. Schon im Februar 1529 war ein Versuch zur Bildung einer die Stadt St. Gallen und die benachbarten Gebiete umfassenden Synode gemacht, Ende 1530 die Versammlung unter Zwinglis Leitung in St. Gallen abgehalten worden. Der zweite Kappeler Krieg löste aber die noch locker gefügte Verbindung, und erst, als sich die Verhältnisse wieder abgeklärt und neue Stabilität gewonnen hatten, gelang es 1544, einen dauernden Verband aufzurichten, der außer der Stadt St. Gallen das Appenzellerland und die zwei gemeineidgenössischen Vogteien im Oberthurgau und

heintal umfaßte. Großer Umsicht bedurfte die Leitung eines lchen nicht unter einheitlicher Herrschaft stehenden Synodal=erbandes, in dessen Gebiet der Einfluß des Abtes von St. Gallen ind der katholischen eidgenössischen Orte sich zum Teil recht kräftig eltend machte. Vorsteher der Synode war von 1544—1571 er St. Galler Prediger Anton Zili, dem die übrigen Stadt=geistlichen sozusagen als Kirchenrat zur Seite standen; doch übte, so lange Vadian lebte, auch in der Leitung dieser kirchlichen Angelegenheiten seine überragende Persönlichkeit Einfluß,[7] und gerade Keßler, der von Anfang an oder doch jedenfalls seit 1545 Synodalschreiber war und von dessen Hand noch kurzgefaßte Protokolle über die jährlichen Verhandlungen von 1553—1572 vorliegen, dürfte ganz in seinem Sinn gewirkt haben. In dieser Stellung hatte er vor allem den amtlichen Verkehr mit den auswärtigen Kirchen, insbesondere mit Zürich zu führen, und es war ganz natürlich, daß nach Zilis Tod ihm als dem mit der Geschäftsführung vertrautesten Mitglied der Vorsitz in der Synode übertragen wurde. In gleicher Weise hatte der städtische Rat schon vorher ihn zu Zilis Nachfolger im Predigtamt ernannt mit möglichster Entlastung vom Schuldienst, dessen Oberleitung allerdings auch weiterhin in seine Hände gelegt war. Er selbst ah in der Zuweisung dieser neuen Aufgaben wieder göttliche Schickung und fügte sich darum den Wünschen der Behörde und er Amtsbrüder, obwohl er statt neuer Last lieber Erleichterung rsehnt hätte und sich so hohen Amtes nicht würdig erachtete. Anderthalb Jahre, vom Frühjahr 1571 bis zum Herbst 1572, am er den Anforderungen des dreifachen Amtes nach; dann aber mußten ihm die Predigten abgenommen werden, wogegen er die Oberleitung in Kirche und Schule noch weitere anderthalb Jahre bis zu seinem Tode beibehielt. Im September 1573 hatte er nach 48jähriger Ehe seine treue Lebensgefährtin verloren; Ende Februar des folgenden Jahres erkrankte er selbst und starb nach urzem Krankenlager am 7. März. Die Stadt St. Gallen erlitt urch seinen Tod einen schweren Verlust; denn er war, seit Vadian nicht mehr lebte, die Säule ihrer Kirche gewesen, wie r Kaufmann Hans Liner in einem schon am Tag nach dem ode an Bullinger gerichteten Briefe[8]) sich ausdrückt. Obwohl

keine Persönlichkeit von hervorragender geistiger Bedeutung, sonde zurückstehend hinter den führenden Männern und so manch ihrer Gefolgsleute in dieser an trefflichen Kräften so überau reichen Zeit, hat Keßler doch in aller Schlichtheit und Einfal Dauerndes geschaffen und durch getreue Pflichterfüllung in jede Stellung sich ein bleibendes Verdienst erworben um seine Vaterstadt, der er in seiner Hauschronik auch eine anziehende Darstellung ihrer Reformationszeit hinterlassen hat, wie kaum eine zweite Stadt sie besitzt.[9])

Keßler hat seiner Chronik den Namen „Sabbata", d. h. Ruhetage, gegeben, gleichsam zur Rechtfertigung dafür, daß er, der Handwerksmann, sich mit einer solchen Arbeit befaßt habe.[10]) Was die Zeit der Abfassung betrifft,[11]) so ist ohne weiteres anzunehmen und liegen auch Andeutungen dafür vor, daß große Partieen im Anschluß an die darin berichteten Begebenheiten bald nachher niedergeschrieben, andere wieder erst nachträglich, z. T. gedruckten Berichten 2c, folgend, beigefügt worden sind. In ihren ältesten Teilen dürfte also die Chronik bis in das Jahr 1524 zurückreichen; doch ergibt sich aus verschiedenenen Anzeichen, daß um das Jahr 1533 eine Überarbeitung oder vielleicht erst die Zusammenfassung und zugleich eine Vervollständigung der bis dahin gesammelten Materialien erfolgte,[12]) worauf in gewissem Abstand die späteren Jahre nachgeführt worden sein mögen. Nicht mit Bestimmtheit läßt sich sagen, ob in der einzigen eigenhändigen Handschrift der Sabbata (Mskr. 72 der Stadtbibliothek St. Gallen) diese etwa 1533 begonnene Reinschrift oder eine noch spätere Bearbeitung vorliegt. Soviel aber ist sicher, daß sie von der ersten Fassung oft recht beträchtlich abweicht, wovon anderweitig erhaltene Bruchstücke derselben unzweideutig Kunde geben. Schon Götzinger hat darauf hingewiesen, daß die Handschrift Nr. 177 der Stadtbibliothek St. Gallen, in der Hauptsache eine späte fehlerhafte Abschrift einer (oder mehrerer) älteren Handschrift(en deren Blätter in Unordnung geraten waren, in ihrem zweite Teile offenbar Abschnitte aus einer älteren Bearbeitung d Sabbata enthält und daß auch in der sogenannten Chronik T

Hermann Miles (in der ersten Hälfte jener Handschrift) sicher solche enthalten sind.[13]) Auch in Abschriften und Überarbeitungen der Keßlerschen Chronik, die das Stadtarchiv besitzt, sind einzelne von der gewöhnlichen Fassung abweichende Partien zu finden. Sodann ist erst kürzlich durch Herrn Dr. Gagliardi auf der Stadtbibliothek Zürich eine Handschrift gefunden worden, in der zwischen Bruchstücke der bekannten Bearbeitung der Sabbata von der Hand des Inspektors Simmler[14]) geschriebene und mit der Bezeichnung „ex Sabbathis" versehene Blätter eingefügt sind, von denen die einen sich in der gewöhnlichen Bearbeitung, andere bei Miles nachweisen lassen, wieder andere aber an beiden Orten fehlen, so daß angenommen werden muß, Simmler habe noch ein Exemplar der älteren Bearbeitung der Sabbata vor sich gehabt.[15]) Jedenfalls bietet also das eigenhändige Manuskript die Chronik nicht in der ursprünglichen Gestalt, und es ist nicht ausgeschlossen, daß wir in ihm auch nicht die 1533 begonnene Reinschrift, sondern eine spätere, von der Behörde veranlaßte Umarbeitung vor uns haben. Im Jahr 1556 forderte nämlich der St. Galler Rat von allen Bürgern, von denen es hieß, daß sie Chroniken verfaßt hätten, deren Vorlegung, offenbar aus Angst, es könnte durch sie etwas der Stadt Nachteiliges verbreitet werden. Auch Keßler mußte damals seine Chronik besichtigen lassen, und in betreff Vadians Chronik der Äbte von St. Gallen wurde sogar verfügt, daß der jeweilige Bürgermeister sie gleichwie das Banner in seinem Hause verwahren und nur in die Hände von Ratsmitgliedern und Zunftmeistern kommen lassen solle.[16]) Wenn nun, um nur ein Beispiel zu nennen, sich zeigt, daß in Keßlers Bericht über die Besetzung des Klosters durch die Stadtbehörde im Juni 1529 ein Passus der früheren Fassung, der von nicht gerade glimpflicher Behandlung der Mönche und äbtischen Amtleute Kunde gab, in der späteren Redaktion ausgemerzt ist,[17]) so liegt es doch wohl näher, seine Unterdrückung auf jene 1556 erfolgte Prüfung der Chronik durch die Behörde zurückzuführen als anzunehmen, daß Keßler selbst schon 1533 in der Reinschrift sie vorgenommen habe, da trotz der inzwischen eingetretenen Reaktion für ihn doch eigentlich kein Grund vorlag, das Vorgehen des Rates in der nur für seine Söhne bestimmten Chronik zu verschweigen.

Die Handschrift der Sabbata besteht in einem sehr stat
Folioband und ist von Anfang bis zu Ende ganz von
selbst geschrieben. In den Text sind häufig gleichzeitige
schnitte, auch Zeichnungen von Himmelserscheinungen 2c
gefügt, oder es ist Platz für solche freigelassen; selbst ganze
sind an mehreren Stellen eingeheftet, so z. B. im Jahr
Dr. Joh. Copps evangelischer Kalender und Murners Luthe
Kirchendieb- und Ketzerkalender oder im 1. Buch, fol. 35—
Schrift: „Das Babstum mit seynen gliedern gemalet und besch
gebessert und gemehrt, 1526" 2c. Die Schrift ist im allgem
sehr deutlich und unschwer zu lesen; dagegen ist die Sprache
stark durch den Dialekt beeinflußt, durchaus nicht immer
verständlich. Eine Sonderbarkeit Keßlers ist es, daß er die
ů und ú (z. B. bůch, búcher) nicht unterscheidet, sondern für
ů schreibt.[18]) Auch der Satzbau ist oft recht schwerfällig
zeigt nicht selten Anakoluthe. Die erste Ausgabe der Sab
bearbeitet von Ernst Götzinger, erschien in Band 5—1
St. Galler Mitteilungen (1866—1868). Seither ist 1902
zweite Ausgabe in 4° vom Historischen Verein des Ka
St. Gallen mit Unterstützung des Druckers und Verlegers he
gegeben worden, für welche Dr. Herm. Wartmann die Red
des Textes übernahm, während Prof. Dr. Emil Egli in
dazu eine biographische Einleitung beisteuerte, die Ausgab
einem gediegenen Kommentar versah und ihr noch Keßlers k
Schriften und Briefe beifügte, Prof. Dr. Rud. Schoch in
ein Glossar bearbeitete. Auf dieser neuen Ausgabe beru
vorliegende Arbeit, und auf sie muß hier für alles N
namentlich auch hinsichtlich der überaus zahlreichen, weit
streuten Quellen, die Keßler neben eigener Anschauung für
Darstellung benutzt hat, ein für allemal verwiesen werden.
dem großen Umfang der Chronik (über 500 Bl. Folio im
im Druck trotz Weglassung zahlreicher anderwärts gedruckter
stücke noch über 500 Seiten 4°) war möglichste Einschrä
im Texte dieser Bearbeitung wie in allen Beigaben unumgä
nötig. Um das gesteckte Ziel, eine Darstellung der St. gall
Reformationsgeschichte[19]) an der Hand der Sabbata, zu err
hätten ja vielleicht alle nicht direkt damit in Zusamme

ehenden Partien weggelassen werden können und zwar um so
ichter, als die verschiedenen Abschnitte ohne jede Verbindung
nfach aneinander gereiht sind. Vor einem so radikalen Ver-
hren schien aber dem Bearbeiter das hier gewählte, wonach
ne Partien in kürzester Fassung an ihrem Orte aufgenommen
urden, doch den Vorzug zu verdienen, weil nur so der Leser
nigermaßen ein Bild der Chronik und zugleich eine annähernd
llständige Übersicht über ihren reichen Inhalt gewinnt. Dabei
: aber für diese in die Erzählung der St. gallischen Reformation
ngeschobenen Abschnitte (auch der Raumersparnis wegen) eine
einere Schrift gewählt worden, so daß schon äußerlich das Zu-
mmengehörige kenntlich gemacht ist und die dazwischen liegenden
eile leicht übergangen werden können. Möge die Bearbeitung
: dieser Form das Richtige getroffen haben und der ansprechenden
rzählung Keßlers in weiten Kreisen neue Freunde werben.

St. Gallen, anfangs Juli 1910.

T. Sch.

Johannes Keßler hat seiner Chronik den Titel: „Sabbata", d. h. Ruhetage, gegeben und darunter erläuternd beigefügt: „Chronica, inhaltend historien, geschichten und händel, etlicher, die sich von erwellung an Caroli V., römischen kaisers, in miner herren statt allhie zu Santgallen, och etlicher, so sich an anderen orten mer zugetragen und verloffen haben" ꝛc.; zu unterst auf dem Titel steht noch der Spruch aus Psalm 102 (Vers 19): „Das werde geschriben uf die nachkommen, und das volk, das geschaffen werden sol, wird den Herren loben."

Auf diesen Titel folgt eine Vorrede, an die noch unmündigen Söhne David und Josua gerichtet: Da die Erfahrung lehrt, daß der Mensch zu seiner Zeit ist wie Heu, so möchte Keßler verhüten, daß sie dereinst, wenn sie andere Söhne und Töchter den Erzählungen ihrer Väter lauschen sehen, gleich Penelope klagen müssen, und will deshalb, was er gern später, wenn sie zu vernünftigen Jahren gekommen, selbst ihnen erzählen würde, für sie aufzeichnen, nämlich die wunderbaren Historien, die sich zu dieser Zeit, besonders was das Evangelium betrifft, in der Stadt St. Gallen wie auch anderwärts zugetragen, soweit er sie teils selbst erlebt, teils glaubwürdigen Bericht darüber erhalten hat.

Um aber seine Auffassung dieser Begebenheiten deutlicher zu machen, knüpft er an ein Gleichnis an, das Angelus Politianus[20]) in seine „Lamia" aus dem Philosophen Jamblichus herübergenommen hat. In einer weiten, tiefen Höhle mit einer gegen das Tageslicht geöffneten Türe befinden sich Menschen, von Kindheit an so gefesselt, daß sie sich nicht gegen die Türe noch nach einer andern Seite kehren können; in ihrem Rücken aber leuchtet hoch oben ein großes Feuer, und zwischen diesem und ihnen zieht sich eine

öhe hin mit einer Straße, belebt von Menschen, die allerlei
Werkzeug und Geschirr, auch Bildnisse von Menschen und Vieh
it sich führen und deren Schatten im Vorbeiziehen von dem
euer an eine seitliche Wand geworfen werden und da empor-
hweben, die auch teils schweigend, teils miteinander schwatzend
orüberziehen. Einzig diese auf die Wand geworfenen Schatten
innen die Gefangenen außer sich selbst und ihren Mitgefangenen
ahrnehmen, werden sie für richtige Wesen halten und, wenn sie
as Echo der Gespräche vernehmen, glauben, es seien die Schatten,
ie da reden. Wollte man nun einen der Gefangenen befreien
nd hieße ihn um sich sehen, so würde er von dem Glanz zuerst
öllig geblendet, und wenn man ihm schon sagte, daß er bisher
ur Trugwerk gesehen, jetzt erst die Sachen selbst erblicke, würde
doch lange zweifeln und hartnäckig das früher Gesehene für
ahrhafter halten. Nötigte man ihn aber, ans Tageslicht zu
eten, so schlüge er die Augen nieder und suchte eiligst den
chatten, ja wäre ungehalten, wenn man ihn mit Gewalt ans
icht zöge, müßte blinzeln und könnte sich nur langsam daran
ewöhnen; hätte er aber erst sich an das Licht gewöhnt, so daß
auch dem Tage sein Angesicht zuwenden könnte, so würde er,
oft er an die Höhle dächte, Gott danken, daß er ihn heraus-
eführt, und mit Schmerzen der im Dunkel zurückgebliebenen
esellen gedenken. Und wenn auch in der Höhle diejenigen be-
nders geehrt wären, die am besten die Schatten erkennen, ihre
ufeinanderfolge im Gedächtnis festhalten oder das Kommende
oraussagen könnten, so würde ihn doch nicht nach diesen Ehren
elüsten; käme er aber zurück in die Höhle, so wäre er starblind,
stünde bei einem Wettkampf mit Spott, und die andern würden
für gefährlich halten, im Licht zu wandeln, und wenn sie
mand befreien wollte, sich mit Gewalt widersetzen.

Dieses Gleichnis nun (so fährt Keßler in seiner Darlegung
rt) hat Angelus Politianus auf die Philosophie im Gegensatz
im Unverstand des gemeinen Volkes gedeutet; noch weit besser
er läßt es sich auf unsere Zeit anwenden: das leuchtende Feuer
der der Höhle ist die Erkenntnis Christi, die Höhle das Papst-
um, und im Verhalten der Höhlenbewohner spiegelt sich das
erhalten seiner Anhänger, die sich mit Gewalt gegen die Wahr-

heit wehren und ihre Bekenner gemeinsam verfolgen. Und damit kein Zweifel bestehe über die Absicht Gottes, in dieser Zeit das Papsttum durch die Predigt seines Evangeliums zu bekämpfen, ist dieser Kampf seit langen Jahren vorhergesagt worden, durch Hus und Hieronymus von Prag wie durch spätere Zeugen, und nachdem die Zeit erfüllt war, ist jetzt keine Stadt, ja fast kein Dorf in Deutschland, wo man nicht den Schwan singen hörte, wie sauer auch die Leute aus der Höhle dazu sehen. Und mit Recht werden die evangelischen Lehrer dem Schwan verglichen; denn wenn nach Cicero die heidnische Philosophie die Kraft verleiht, dem sterbenden Schwan nachzueifern, d. h. mit Lust zu sterben, wieviel mehr muß der göttlichen Lehre des Evangeliums diese Kraft zukommen! Darum haben auch, wie in der ersten christlichen Kirche viele Märtyrer auftraten, in unserer Zeit viele freudig den Tod erlitten, und ihr mögt aus diesen Prophezeiungen ersehen, wie sehr ihr Gott zu danken habt, daß er euch in einer Zeit reiner Erkenntnis des christlichen Glaubens geboren werden ließ.

Nun möchtet ihr wohl sagen: „Ja, Vater, du hast mit deinen Aufzeichnungen viel Mühe und Arbeit gehabt; doch wäre uns lieber, du wärest der Sattlerarbeit nachgegangen und hättest uns Hab und Gut zu hinterlassen getrachtet." Um dem zu begegnen, habe ich meine Chronik „Sabbata" geheißen, daß schon in diesem Titel die Antwort auf einen solchen Vorwurf liege; denn nicht zur Arbeitszeit, sondern allein „an den sabbaten, das sind an den fyrtagen und fyrstunden", wo jedermann ruht und Kurzweil treibt, habe ich mich mit ihr beschäftigt. Also nicht tadeln sollt ihr mich, sondern denken: wieviel Geld hat unser Vater damit gespart! und sollt ebenso keine andere Kurzweil euch lieber sein lassen, als zu lesen und vorab in der heiligen Schrift zu studieren. Keine wird euch auch mehr Lust und Gewinn bringen; denn wer in den Büchern studiert, der ist, obschon in einem Winkel, zugleich im Himmel, redet mit Gott und Gott mit ihm, sieht alle Wunderwerke Gottes, fährt übers Meer zu fremden Völkern und erlebt die Geschicke von Kaisern und Königen, ohne selbst Schaden zu nehmen; zugleich erlangt er ein solches Alter, daß er auf etliche tausend Jahre im Gedächtnis zurückblicken kann, und dazu wird er in allem Guten unterrichtet und abgeschreckt von allen Lastern;

den Nutzen, der daraus entspringt, werdet ihr täglich erfahren. Darum achtet meine Arbeit nicht gering und gebt sie nicht etwa in die Spezereiläden, daß man dort vielleicht Papiersäcke daraus mache, sondern sorget, daß sie stets bei euch und euren Verwandten, den Kindern meines Bruders, bleibe; auch Fremden schlagt sie nicht ab, doch unter der Bedingung, daß sie bald und unverändert zurückgegeben werde. Vor allem aber laßt euch eure Mutter Anna befohlen sein, die mit mir darauf bedacht ist, euch christlich zu erziehen, und der ihr schon allein darum, daß sie euch den Katechismus lernen geholfen, euer Leben lang Gehorsam und Dankbarkeit schuldet. Vergesset auch untereinander der brüderlichen Liebe und Treue nicht; so werdet ihr hier langes Leben mit Ehren und dort ewiges mit Freuden haben.

Eine zweite Vorrede ist an Keßlers Freund Johannes Rütiner, Leinwandhändler, später auch Ratsherr, gerichtet. Er hat oft mit dem Freunde bedauert, daß den Wunderwerken Gottes in ihrer Zeit so wenig Beachtung geschenkt werde, und hat dadurch beigetragen zu Keßlers Entschluß, sie aufzuzeichnen, wenn schon nicht für die Öffentlichkeit — das mögen die Gelehrten besorgen —, so doch für ihre Angehörigen. Ihm also übergibt Keßler die Chronik, damit er Einsicht nehme und prüfe, ob sie ihren Absichten entspreche. Und mögen auch beide schon viel Spott erfahren haben, daß sie das Geld für Bücher sich nicht reuen lassen, von denen besonders Rütiner einen kostbaren Schatz gesammelt hat gleich einem vorsichtigen Haushalter, der zu gelegener Zeit Korn aufspeichert, um in Zeiten der Teuerung andern aushelfen zu können, so wollen sie darum doch beide in ihrer Weise fortfahren. Die Chronik aber möge der Freund mit Nachsicht aufnehmen im Gedanken, daß sie zu den unbequemsten Zeiten, an Feiertagen und nachts nach der Arbeit, niedergeschrieben ist und daß eine wahrheitsliebende Darstellung keinen gesuchten Schmuck duldet. An der Freundschaft, die sie beide von Jugend an verbunden und die bisher nichts trüben konnte, wollen sie festhalten, und finden die Aufzeichnungen den Beifall des Freundes, so will der Chronist gern auch weiterhin seine Feierabende darauf verwenden; sollte es aber Gott anders gefallen, so empfiehlt er sein Haus dem Freunde.

Erstes Buch.

Von den neun Büchern, in welche die **Sabbata** eingeteilt sind, dient das erste dem Zweck, den Nachkommen, welche die Zustände vor der Reformation nicht mehr kennen, ein deutliches Bild davon zu entwerfen und ihnen so die Reformation erst recht verständlich zu machen. Zu diesem Zweck sendet Keßler zwei als „Epitome" bezeichnete Abschnitte voran, von denen der erste von Christus, der Grundfeste des alleinigen wahren Glaubens, handelt, der zweite zeigen soll, wie der verklärte Christus durch das Papsttum in seinem Reich geschmälert und zuletzt ganz verdrängt worden ist. Jener beginnt mit der Erschaffung der Welt und dem Sündenfall, an den sich die Verheißung der Erlösung durch den Samen des Weibes knüpft, und zeigt, wie diese Verheißung immer wieder erneuert und, je näher der Ankunft des Messias, um so deutlicher verkündigt wurde; wie dann der Herr selbst in die Welt kam, durch mannigfache Zeugnisse als Messias beglaubigt, wie er durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen alle Prophezeiungen erfüllte und seinen Jüngern Auftrag gab, aller Welt die frohe Botschaft zu verkündigen; wie ferner mit seinem Opfer alle auf ihn deutenden Zeichen weggefallen sind, an die Stelle der Beschneidung die unblutige Taufe getreten und kein Opfer mehr nötig ist, sondern allein herzlicher Glaube und Vertrauen und Liebe zum Nächsten, und wie zur Erinnerung an den dargegebenen Leib und das vergossene Blut als Zeichen des gläubigen Dankes und zur Verbindung der Gemeinde das Abendmahl eingesetzt worden ist.

Die zweite Epitome oder „kurze Beschreibung des Papsttums, von der Ankunft des Papstes, der römischen Kirche Haupt und einer Grundfeste des neuen Glaubens", geht von dem in der Reformationszeit bestehenden Gegensatze aus, infolgedessen von manchen das Papsttum als das Reich des Antichrists bezeichnet worden sei, zeigt dann, daß die älteste Kirche keinen Papst kannte, sondern nur schlichte Prädikanten, genannt Bischöfe, d. h. Aufseher, Hirten, Seelsorger, und daß auch in Rom selbst nur solche vorhanden waren, erst mit dem Aufhören der Verfolgungen unter Constantin sich der Durst nach Macht und Reichtum einstellte und, was damals sich gewinnen ließ, als Constantinische Schenkung

zeichnet wurde, wie dann neue Verfolgung wieder mehr auf die
ilige Schrift hinführte, nachher aber unter gläubigen Kaisern
r Ehrgeiz sich abermals regte und Gezänk zwischen den Bischöfen
n Rom und Konstantinopel entstand, bis Kaiser Phocas den
mischen als obersten Bischof bezeichnete und so Bonifacius III.
r erste Papst ward. Ihren Anspruch zu stützen, beriefen sich
e römischen Bischöfe auf das an Petrus gerichtete Wort Christi,
r doch die Kirche nicht auf den „Felser", sondern auf den
elsen, der er selbst ist, begründet haben wollte und die Gewalt
r Schlüssel allen erteilt hatte. Durch ein Konzil unter Bonifacius III. wurde dann die Papstwahl dem Kaiser entzogen und
e Schmälerung der Kaisermacht begonnen, durch Constantin IV.
r Papst als Statthalter Christi erklärt, vor dem nun die Kaiser
lbst sich demütigen mußten, der Könige ab- und einsetzte und
für (in der Pippinschen Schenkung) mit Land belohnt wurde.
on Karl dem Großen wurde bestimmt, daß der Papst von
iemand zur Rechenschaft gezogen werden dürfe, und dieser über-
ug ihm dafür die Kaiserkrone und brachte dadurch mächtige
änder in seine Gewaltsame, wie auch durch Errichtung von Kirchen
nd Klöstern und durch Vergabungen an sie das Papsttum unter
arl zu großer Macht gelangte. In der Folgezeit wuchs sein
nsehen so sehr, daß alle schweren Händel nach Rom gewiesen
nd Bann, Absetzung und Bestätigung auch über Kaiser und
önige, Fürsten und Herren ausgesprochen wurden.

Drei feste Mauern — so legt Keßler im Anschluß an Luthers
chrift „An den christlichen Adel" dar — wußte das Papsttum
m sich zu ziehen und sich dadurch gegen jede Reformation zu
hützen: 1. dadurch, daß die Päpste die geistliche Gewalt über
e weltliche setzten, 2. indem sie die Auslegung der Schrift und
indem sie die Berufung von Konzilien sich vorbehielten. Von
esen drei Punkten halten sie am festesten am zweiten, und wer
n Einwand macht: „Es steht geschrieben", dem antworten sie:
Du mußt es so verstehn; wo nicht, mußt du verbrannt werden".
a aber gerade die Schrift dem Papsttum am meisten entgegen
, wurden die Dekretale aufgestellt, die als des Papstes
ibel statt der göttlichen gebraucht werden und mehr als sie
lten.

Zu diesem Bau des Papsttums haben beigetragen Klöster und hohe Schulen, an denen man die heidnische Philosophie mit der Schrift in Einklang bringen wollte und aus dieser statt eines Wegweisers für alle Verirrten eine zänkische Vettel machte. Da gab es Doktoren der heiligen Schrift, die ihr [Lebtag nie die Bibel gelesen; nach der Philosophie mußte das geistliche Recht von den Theologen erlernt werden, und man unterschied mehrere Grade: Baccalaureus, Magister, Licentiat und Doktor; doch konnte man die Titel auch kaufen.. Kehrten die Studenten dann heim, so wurden sie hoch geehrt und mußten, auch wenn sie keinen Titel besaßen, mindestens „Herren" genannt werden; nach einer Prüfung, die aber auf Gottes Wort keinen Bezug hatte, wurden sie zu Priestern geweiht und nun dem Volk als Prediger gegeben, ganz ungeeignet, die Schäflein mit Gottes Wort zu weiden, führten denn auch ein völlig heidnisches Leben.

Um dieses fleischlichen Wesens willen ließen viele Eltern ihre Söhne Priester werden, manche auch in bester Meinung, und so nahm der geistliche Stand gar überhand und wurde durch diese Diener das Papsttum sehr gefördert; denn sie alle achten einzig darauf, daß die päpstlichen Satzungen unverbrüchlich gehalten werden; die Bischöfe aber haben Wichtigeres zu tun als Gottes Wort zu verkünden, und das überflüssige Wesen der Stifts- und Domherren ist bekannt. Daneben gibt es auch geistlichere Personen in diesem Stand, die Mönche, deren Wesen nach dem Vorbild frommer Männer in Ägypten aufgekommen ist und sich in vielen Sekten ausbreitete. Anfangs studierten sie eifrig und führten ein züchtiges Leben, auch waren sie noch nicht gebunden; mit der Zeit aber wurden Satzungen aufgestellt, die Schulen in verschlossene Häuser (Klöster) verlegt, eine besondere Tracht angenommen und zuletzt die Klostergelübde festgesetzt, besondere Zeremonien und Gottesdienste erfunden und die vermeinte besondere Frömmigkeit durch Schenkungen geehrt, wodurch sie zu Reichtum kamen und in Abgötterei gestürzt wurden.

Ein Beispiel bietet unser Kloster St. Gallen, auf Gallus zurückgehend, der um 617[20a]) mit Columban aus Schottland auszog, zuerst in Frankreich, später am Zürichsee predigte, aber fliehen mußte und, auch in Bregenz verjagt, in diese Gegend kam, Wunder

verrichtete und predigte. Bei seinem Grabe wohnten zu Karlmanns und Pippins Zeiten Brüder, und da der Ruf seiner Heiligkeit sich verbreitete, wurde sein Grab viel besucht, auch beschenkt und schließlich durch einen den Brüdern zum Vater verordneten Priester Otmar eine Behausung errichtet. Dieses Kloster, durch Karlmann und Pippin mit Besitz ausgestattet, hatte auch berühmte Männer, Iso, Strabus Gallus, Notker Balbulus, und fand deshalb großen Zulauf vom Adel, worunter viele gar eifrig studierten; doch kam auch das Zeremonienwesen auf, und allmählich erlosch der Fleiß, so daß die Äbte sich mehr als weltliche Fürsten gebärdeten und heute das Kloster ein Fürstentum über Land und Leute darstellt und in geistlichen Dingen nur ein abgöttischer Götzendienst geübt wird.

Ähnlich erging es in andern Klöstern. Die Zahl aber nahm immer zu, da die Lehre der Pelagianer, daß der Mensch einen freien Wille habe und durch gute Werke, besonders durch die Klostergelübde, die Seligkeit verdienen könne, sich ausbreitete; auch das Wohlleben führte ihnen stets neuen Zuwachs zu.[21])

Was die Zeremonien betrifft, so stammen etliche von den Juden, etliche von den Heiden; andere sind von den Papisten ielbst ersonnen und gründen sich darauf, daß der Papst als Christi Stellvertreter gelten will, also an dessen Stelle den heiligen Geist penden, die Schlüssel geben und Ordnungen erlassen zu können)ehauptet. Daher kommen die Stücke, die ich wegen der Abveichung von Gottes Wort Greuel heiße, wie daß aus dem Gedächtnismahl ein immer erneuertes Opfer gemacht und wiederım ein aaronitisches Opferpriestertum aufgerichtet wurde mit .mmer gesteigerten Zeremonien. Dahin gehört auch die Vorentjaltung des Weines im Abendmahl, und gleichwie dieser ist die Frucht des Gedächtnisses durch erschwerende Vorschriften uns entzogen worden. Ein anderer Greuel ist die Ehelosigkeit der Geistlichen, nach früheren einschränkenden Bestimmungen, welche die ısiatischen Bischöfe verwarfen, von Gregor VII. eingeführt, und auch dem weltlichen Stand haben die Päpste durch die Ausdehnung der verbotenen Grade Beschränkungen auferlegt. Ein weiteres Brandmal ist dem Gewissen aufgedrückt worden durch das Verbot der Speisen.

Auf die Lehre vom freien Willen sind sodann Ohrenbeichte

und Buße, Absolution, Kasteiung, Fasten, Wachen, Beten, Ablaß und Almosen begründet, alles um des Verdienstes willen, der aber nur zum geringsten Teil den Armen zukam, in der Hauptsache auf den Gottesdienst, Tempelzierden und Bauten verwendet wurde; so hat Abt Franz (1504—29) ein Presbyterium (Chorgestühl) errichten lassen, an dem allein das Holzwerk, ohne die Verzierung von Gold, Silber und Gestein, über 1300 Gulden kostete.

Eben dahin gehört die Lehre vom Fegfeuer, nach Vergils Aeneis VI. oder aus eigener Phantasie ersonnen und bestimmt, die Gewalt des Papstes zu erhöhen infolge seiner Macht, zu lösen und zu binden, und in gleicher Art die Lehre von den Geistern, denen durch Stiftungen und Opfer Ruhe verschafft werden muß. Dazu wurde die Seligkeit an bestimmte Stätten, Zeiten und Personen gebunden, und daraus entstanden die Wallfahrten, die wieder um Geld zu kaufen waren. Dahin gehört auch die Unterscheidung der Tage, an denen das Fleischessen und Arbeiten verboten ist, die Feste der Kirchweihe mit Ablaß ꝛc., die Fronfasten, die von den Heiden entlehnten Feste wie Lichtmeß und Fastnacht, die Fastenbräuche, der Palmtag, der stille Freitag mit Kreuzabnahme und Grablegung, Ostern mit der Auferstehung und den Osterspielen, die Kreuzwoche, in der bei uns vom Montag bis Mittwoch in bestimmter Ordnung Prozessionen begangen werden, und das Fronleichnamsfest, das mit feierlicher Prozession, Austeilung der Gnaden und des Ablasses acht Tage währt. Sodann gelten die von Personen höheren geistlichen Standes vollzogenen Handlungen für kräftiger, und wird geweihten Dingen besondere Kraft zugeschrieben, so den Kerzen und Palmen, dem Salz und Wasser. Auch die Weihnacht (win=nacht) und die Neujahrsfeier geht wohl auf heidnischen Brauch zurück.

Die dritte Stütze der Zeremonien ist die Annahme aller gestorbenen Heiligen als Mittler, Helfer und Patrone neben dem einzigen Mittler Christus, ihre Anrufung, die Wallfahrten zu ihren Gräbern und die Verehrung ihrer Gebeine, die Stiftung der Bettelbrüder und Brüderschaften, die Annahme der Heiligen als Patrone für besondere Leiden und eines Schutzpatrons aus der Zahl der Apostel, die Marienverehrung, alles mit großem Aufwand und vielfachem Betrug verbunden.

Alle diese Satzungen dienten nicht nur zu geistlicher, sondern auch zu leiblicher Beschwerde der Christenheit, indem jeder Dispens teuer bezahlt werden mußte. Nicht minder großen Nutzen brachte dem Papsttum der Vorbehalt der Absolution in gewissen Fällen und, besonders in Deutschland, der Handel mit Romfahrten. Weiteren Schaden stifteten die Bettelorden, die Kurtisanen ꝛc., kurz die Käuflichkeit aller Dinge, und zu sicherer Eintreibung der Gelder diente der Bann. Außerdem hat noch jedes Bistum zu den freiwilligen Gaben jährlich eine bestimmte Summe nach Rom zu entrichten, so beschwerlich, daß kürzlich der Reichstag zu Nürnberg im Jahr 1523 auf Abstellung gedrungen hat. Diese Annaten aus Deutschland darf man auf weit mehr als 20000 Gulden jährlich schätzen, abgesehen von dem, was in besonderen Fällen gezahlt werden muß; ja, Sebastian Frank berechnet das jährlich von den Bettelorden in England gesammelte Geld auf 130000 englische Gulden.

Zweites Buch.

Das zweite Buch, betitelt „Von dem Absterben Maxämiliani, römischen Kaisers“, geht aus vom Tode Maximilians, schließt daran die Wahl Karls V. zum Nachfolger am 28. Juni 1519, sowie seine im Oktober des folgenden Jahres vollzogene Krönung und gibt dann einen ausführlichen Bericht über die „Offenbarung evangelischer Wahrheit zu diesen Zeiten“, mit einem Abschnitt „Von Martino Luther“ beginnend. Aus der Einleitung über Luthers Abstammung, Äußeres und Charakter verdienen nur die auf Keßlers eigener Anschauung beruhenden Züge hervorgehoben zu werden. Als er Luther im Jahr 1522 zum ersten Mal sah, war dieser nach seiner Erzählung von natürlicher Beleibtheit, eines aufrechten Ganges, sodaß er sich mehr nach hinten als nach vornen neigte, mit gegen den Himmel erhobenem Angesicht und tiefschwarzen Augen, blinzelnd und glitzernd wie ein Stern, daß man sie nicht wohl ansehen konnte, und mit ebenso schwarzen Brauen. Über Luthers Wesen bemerkt der Chronist, daß er als Student als ein von Natur freundlicher, holdseliger Mensch am Saitenspiel seine Lust hatte, doch ohne sich ungezähmten Freuden hinzugeben; vielmehr sei sein Ernst so mit Freundlichkeit gemischt, daß einen gelüste, bei ihm zu wohnen, gerade als ob Gott sein wunderbares, freudenreiches Evangelium nicht nur durch seine Lehre, sondern auch durch sein Gebaren kundtun wollte.

Ein zweiter Abschnitt handelt von den Ursachen, die Luther bewogen, gegen das Papsttum zu predigen und schreiben, und führt besonders den Ablaßhandel Tetzels an, gegen den Luther seine Thesen veröffentlichte. Daran schließt sich ein Bericht über die Verhandlungen mit dem Legaten Cajetan in Augsburg und über den wachsenden Beifall wie die Anfeindung, der Luthers Lehre ausgesetzt war, besonders von Seiten Ecks, über die Disputation mit diesem in Leipzig, an der auch Karlstadt sich beteiligte, über vielfache Anfeindung aus dem Ausland und Luthers Entgegnungen, über die päpstliche Bannbulle und deren Verbrennung durch Luther auf einem Platz vor Wittenberg, der nachmals Keßler gezeigt wurde, sodann über die Vorladung Luthers auf den Reichstag zu Worms und die dortigen Verhandlungen, worüber Keßler durch Dr. Hieronymus Schürpf, kurfürstlichen Rat und Luthers Beistand, sowie durch Justus Jonas genaue Mitteilungen erhielt, endlich über die Rückkehr Luthers von Worms und seine Verbringung auf die Wartburg, deren Namen der Chronist nicht kennt; er nimmt sogar an, der Kurfürst selbst habe vielleicht den Ort nicht gewußt, damit er einer allfälligen Aufforderung des Kaisers zur Auslieferung seine Unwissenheit entgegenhalten könne. Anhangsweise wird der Erzählung vom Reichstag in Worms die Notiz beigefügt, daß die Stände sich auch über die unleidliche Bedrückung durch Mönche und Pfaffen beklagt und die Notwendigkeit einer christlichen Reformation betont hätten.

Der in Kürze geschilderte Bildersturm in Wittenberg gab Anlaß, daß Luther dorthin gerufen wurde, um die Ordnung wieder herzustellen. Als er auf dieser Reise im Schwarzen Bären zu Jena übernachtete,[22]) trafen ihn dort die beiden Schweizer Studenten Keßler und sein Kamerad Wolfgang Spengler, die, ebenfalls auf der Reise nach Wittenberg begriffen und während eines argen Gewitters in Jena angelangt, wegen Überfüllung der Gasthäuser infolge der Fastnacht schon im Begriff waren, in einem der nächsten Dörfer Unterkunft zu suchen, als ein ihnen begegnender Mann sie in den etwas vor der Stadt gelegenen Schwarzen Bären wies, wo sie wirklich Aufnahme fanden und vom Wirt in die Stube geführt wurden.

Da fanden wir (berichtet Keßler)[23]) einen Mann am Tisch allein sitzen, ein Büchlein vor sich. Der grüßte uns freundlich und hieß uns zu ihm sitzen; denn wir hatten aus Scham wegen unsrer kotigen Stiefel nicht recht in die Stube vorzutreten gewagt, sondern uns auf ein Bänklein an der Türe geschmiegt. Da bot er uns zu trinken, was wir ihm nicht abschlagen konnten, und

wir seine Freundlichkeit und Leutseligkeit erkannten, setzten uns, wie er geheißen, an seinen Tisch und ließen auch eine ß Wein auftragen, um ihm ehrenhalber auch einen Trunk ubieten, meinten aber nicht anders, denn es sei ein Reiter, er nach Landesbrauch dasaß mit einem roten Barett, in zen Hosen und Wams, ein Schwert an der Seite, die rechte nd auf dem Schwertknauf, mit der andern die Scheide um-end.

Bald fing er an zu fragen, woher wir gebürtig seien, gab aber selbst Antwort: „Ihr seid Schweizer. Woher seid ihr dem Schweizerland?“ Wir antworteten: „Von St. Gallen“. sprach er: „Wollt ihr, wie ich verstehe, nach Wittenberg, so et ihr gute Landsleute, Dr. Hieronymus Schürpf und seinen uder Dr. Augustin“. Wir sagten darauf: „Wir haben Briefe sie“, und fragten dagegen: „Mein Herr, wißt ihr uns nicht scheid zu geben, ob Dr. Martin Luther jetzt zu Wittenberg oder welchem Ort er ist?“ Er antwortete: „Ich habe sichere ndschaft, daß er jetzt nicht in Wittenberg ist; er soll aber bald in kommen. Doch Philipp Melanchthon ist da; der lehrt die chische Sprache wie andere die hebräische“. Beide rate er in Treuen zu studieren; denn sie seien vor allem notwendig, die heilige Schrift zu verstehen. Da sagten wir: „Gott sei ! Wir wollen, so uns Gott das Leben fristet, nicht ablassen, wir den Mann sehen und hören; denn seinetwegen haben unsere Fahrt unternommen, nachdem wir erfahren, wie er Priestertum samt der Messe als einen unbegründeten Gottes-ist umstoßen will; da wir von Jugend auf von unsern Eltern u erzogen und bestimmt sind, Priester zu werden, wollen wir hören, was er uns für eine Belehrung erteilt und mit chem Recht er dies zuwege bringen will“. Nach solchen Worten te er: „Wo habt ihr vormals studiert?“ Wir antworteten: Basel“. Sagte er: „Wie steht es zu Basel? Ist Erasmus Rotterdam noch daselbst und was macht er?“ „Mein Herr“, chen wir, „es ist uns nicht anders bewußt, als daß es wohl t. Auch ist Erasmus da; doch, was er tut, ist jedermann borgen; denn er hält sich gar still und heimlich zu Hause“.

Diese Reden verwunderten uns gar sehr an dem Reiter,

daß er von den beiden Schürpf, Melanchthon und Erasmus und von der Notwendigkeit beider Sprachen, der griechischen und hebräischen, zu reden wußte; zudem gebrauchte er dabei einige lateinische Worte, daß uns bedünken wollte, er sei eine andere Person als ein gemeiner Reiter.

„Lieber", fragte er uns, „was hält man im Schweizerland vom Luther?" „Mein Herr, es sind wie allenthalben mancherlei Meinungen: etliche können ihn nicht genug erheben und Gott danken, daß er seine Wahrheit durch ihn geoffenbart und die Irrtümer zu erkennen gegeben hat; etliche aber verdammen ihn als einen unleidlichen Ketzer und vor allem die Geistlichen." Da sprach er: „Ich kann es mir wohl denken; es sind die Pfaffen". Unter solchem Gespräch wurde er uns gar vertraut, so daß mein Geselle das Büchlein, das vor ihm lag, aufhob und aufschlug; da war es ein hebräischer Psalter. Er legte es bald wieder hin, und der Reiter nahm es zu sich. Wir aber wurden noch unschlüssiger, wer er doch sei, und mein Geselle sprach: „Ich wollte einen Finger von der Hand darum geben, daß ich diese Sprache verstünde". Da antwortete er: „Ihr könnt es wohl fassen, wenn ihr Fleiß anwendet; ich suche sie auch besser zu verstehen und übe mich täglich darin".

Als dann das Tageslicht ganz untergegangen war und es dunkel wurde, kam der Wirt an den Tisch. Wie er unser großes Verlangen und Begehren nach Luther vernahm, sagte er: „Liebe Gesellen, es wäre euch gelungen, wenn ihr vor zwei Tagen hier gewesen wäret; denn hier ist er an dem Tisch gesessen und (er zeigte mit dem Finger hin) an diesem Platz". Das verdroß uns sehr, und wir waren ärgerlich, daß wir uns wegen des schlechten Weges versäumt hatten; doch sagten wir: „Nun freut uns doch, daß wir in diesem Haus an dem gleichen Tisch wie er gesessen sind". Darüber mochte der Wirt wohl lachen und ging damit zur Türe hinaus. Nach einer Weile rief er mich zu sich vor die Stubentüre. Ich erschrak und besann mich, was ich Ungeschicktes getan oder wessen ich unschuldig verdächtigt würde. Aber er sagte zu mir: „Da ich ernstlich erkenne, daß ihr den Luther zu sehen und hören begehrt, so wißt: der ist's, der bei euch sitzt". Das hielt ich für einen Scherz und sagte: „Ja, Herr Wirt, Ihr

)tet mich gern zum Besten haben und meine Begierde mit Wahn, daß es Luther sei, stillen". Er antwortete: „Er ist jewiß; doch tue nicht dergleichen, als ob du ihn dafür hieltest känntest". Ich widersprach ihm nicht weiter, konnte es aber t glauben und ging wieder in die Stube, setzte mich an den h und hätte gern meinem Gesellen auch gesagt, was mir der t eröffnet. Ich wandte mich zu ihm und raunte heimlich: :r Wirt hat mir gesagt, dies sei Luther". Er wollte es wie nicht gleich glauben und meinte: „Er hat vielleicht gesagt, es Hutten, und du hast ihn nicht recht verstanden". Da die terkleidung und -Gebärde mich mehr an Hutten als an Luther, n Mönch, gemahnten, ließ ich mich bereden, daß er gesagt e: „Es ist der Hutten"; denn die Anfänge beider Namen gen gar ähnlich. Was ich daher weiter redete, geschah in der ise, als ob ich mit dem Ritter Ulrich von Hutten spräche.

Unterdes kamen zwei Kaufleute, die auch da über Nacht ben wollten. Nachdem sie die Mäntel und Sporen abgezogen :en, legte einer ein ungebundenes Buch neben sich. Da fragte rtinus, was es für ein Buch sei. Er antwortete: „Es ist Luthers Auslegung etlicher Evangelien und Episteln, eben gedruckt ausgegangen; habt Ihr die nie gesehen?" Martinus iderte: „Sie sollen mir auch bald zukommen". Da sprach Wirt: „Nun verfügt euch an den Tisch; wir wollen essen". : aber baten ihn, er möge mit uns Nachsicht haben und uns is Besonderes geben. Da sagte er: „Liebe Gesellen, setzt euch zu den Herren an den Tisch; ich will euch ziemlich halten". Martinus das hörte, sprach er: „Kommt herzu; ich will die rung mit dem Wirt wohl bereinigen".

Während des Essens führte Martinus viel gottselige, freund- Reden, daß die Kaufleute und wir ganz verstummten und r als der Speisen seiner Worte achteten, mit denen er unter fzen beklagte, wie die Fürsten und Herren jetzt auf dem hstag zu Nürnberg wegen des Wortes Gottes über diese ebenden Händel und die Beschwerung deutscher Nation ver- melt, aber zu nichts geneigter seien, als gute Zeit mit kost- ligen Turnieren, Schlittenfahrten, Ungebühr, Hoffart und :erei zu verbringen, wo doch vor allem Gottesfurcht und

ernstliches Gebet dazu gehörte. „Aber das sind unsere christlichen Fürsten." Weiter sagte er, daß er der Hoffnung sei, die evangelische Wahrheit werde bei unsern Kindern und Nachkommen, die nicht von den papistischen Irrtümern vergiftet, sondern jetzt auf die lautere Wahrheit und Gottes Wort gestellt würden, mehr Frucht bringen als bei den Eltern, in denen die Irrtümer eingewurzelt seien und nicht leicht ausgereutet werden könnten.

Darauf taten die Kaufleute auch ihre gute Meinung kund, und der ältere sprach: „Ich bin ein einfältiger, schlichter Laie und verstehe mich auf diese Händel nicht besonders; aber das sage ich: wie mich die Sache ansieht, muß der Luther entweder ein Engel vom Himmel oder ein Teufel aus der Hölle sein. Ich bin auch gesonnen, noch zehn Gulden ihm zulieb aufzuwenden, um ihm zu beichten; denn ich glaube, er könnte mein Gewissen gut belehren". Unterdes trat der Wirt neben uns und sagte heimlich: „Habt keine Sorge wegen der Zehrung; Martinus hat das Nachtmahl für euch beglichen". Das freute uns sehr, nicht des Geldes und Genusses wegen, sondern daß dieser Mann uns gastfrei gehalten.

Nach dem Nachtessen standen die Kaufleute auf und gingen in den Stall, ihre Pferde zu versorgen. Unterdessen blieb Martinus allein bei uns in der Stube; da dankten wir ihm für sein Geschenk und ließen dabei merken, daß wir ihn für Ulrich von Hutten hielten. Aber er sagte: „Ich bin es nicht". Dazu kam der Wirt, und Martinus sprach: „Ich bin diese Nacht zu einem Edelmann geworden; denn diese Schweizer halten mich für Ulrich von Hutten". Da sagte der Wirt: „Ihr seid es nicht, aber Martinus Luther". Da lächelte er und sagte scherzend: „Die halten mich für den Hutten, Ihr für den Luther; ich muß wohl bald Marcolfus[14]) werden". Und nach diesem Gespräch nahm er ein hohes Bierglas und sprach nach dem Landesbrauch: „Schweizer, trinken wir noch einen freundlichen Trunk zum Segen". Und wie ich das Glas von ihm entgegennehmen wollte, vertauschte er es und bot mir dafür eine Kanne mit Wein, indem er sagte: „Das Bier ist euch fremd und ungewohnt; trinkt den Wein". Indessen stand er auf, warf den Waffenrock auf die Achsel und verabschiedete sich, indem er uns die Hand bot und sprach: „Wenn ihr nach Wittenberg

mmt, so grüßt mir den Dr. Hieronymus Schürpf". Wir sagten: Wir wollten es gern tun; doch wie sollen wir Euch nennen, ß er versteht, der Gruß komme von Euch?" Da antwortete : „Sagt nicht mehr als: ‚der kommen soll, läßt Euch grüßen'; versteht er die Worte bald". Also begab er sich von uns r Ruhe.

Hierauf kamen die Kaufleute wieder in die Stube, hießen n Wirt, ihnen noch einen Trunk auftragen, und unterhielten h dabei viel über den Gast, der bei ihnen gesessen, wer es wohl . Doch der Wirt ließ merken, er halte ihn für den Luther, ıd die Kaufleute ließen sich bald bereden, waren bekümmert, daß : vor ihm so ungeschickt gesprochen hätten, und sagten, sie ollten am Morgen um so früher aufstehen, bevor er wegreite, ıd ihn bitten, ihnen nicht zu zürnen noch es übel auszulegen; nn sie hätten ihn nicht erkannt. Das geschah, und sie fanden n am Morgen im Stall. Aber Martinus antwortete: „Ihr ıbt gestern beim Nachtmahl gesagt, Ihr wollet um des Luthers illen zehn Gulden aufwenden und ihm beichten; wenn Ihr das ıt, so werdet Ihr wohl sehen und erfahren, ob ich der Martinus uther", und gab sich nicht weiter zu erkennen, sondern saß bald ıf und ritt Wittenberg zu.

Am selben Tag zogen wir nach Naumburg, und wie wir ı ein Dorf kamen, — es liegt unten an einem Berg, der heißt, laube ich, Orlamondt und das Dorf Naschhausen;[25]) es fließt in Gewässer durch, das war infolge übermäßigen Regens ausetreten und hatte die Brücke zum Teil weggerissen, so daß niemand ıit einem Pferd hinüber kommen konnte —, da kehrten wir in iesem Dorf ein und trafen von ungefähr in der Herberge die wei Kaufleute, die uns da von Luthers wegen gastfrei hielten. m Samstag darauf (wie Martinus am vorangehenden Freitag), uf den der erste Sonntag in der Fastenzeit folgte, kehrten wir i Dr. Schürpf ein, um unsere Briefe abzugeben. Wie man ıs in die Stube rief, siehe, da fanden wir Martinus ganz so ie in Jena und bei ihm Philipp Melanchthon, Justus Jodocus nas, Nikolaus Amsdorf und Dr. Augustin Schürpf; die erzählten, ıs sich in seiner Abwesenheit zu Wittenberg zugetragen habe. : grüßte uns, lächelte, deutete mit dem Finger und sagte: „Das

ist Philipp Melanchthon, von dem ich euch gesagt habe". D
wandte sich Melanchthon gegen uns und fragte viel und mancherlei
über die Zeitläufte, worauf wir ihm, so gut wir wußten, Bescheid
gaben. Also verbrachten wir diesen Tag bei ihnen, so viel uns
anging, mit Freude und großem Verlangen.

Im Anschluß an diese Erzählung berichtet Keßler, wie hierauf Luther gegen die Bilderstürmer predigte und wie dadurch der Grund zu dem späteren Zwist mit Karlstadt gelegt wurde, der um diese Zeit nach Orlamünde übersiedelte, jedoch vom Kurfürsten zurückberufen wurde und eine Vorlesung über Jeremias hielt, die der junge Schweizer auch anhörte und nachschrieb.

1523.

Die Darstellung des Jahres 1523 beginnt mit einem Bericht über die Abordnung des Legaten Franciscus Cheregata (Chierigati) durch Papst Hadrian an den Nürnberger Reichstag, den der Papst gegen Luther und dessen Anhänger aufrief, freilich nicht ohne selbst durch seinen Gesandten die Notwendigkeit einer Reformation des geistlichen Standes einzugestehen. Auch die Antwort des Reichstages an den Papst, die Bitte um Aufhebung der Annaten und das kaiserliche Mandat werden mitgeteilt. Dann folgt ein Verzeichnis der bis zum Jahre 1526 erschienenen Schriften Luthers.

Ein weiterer größerer Abschnitt der Chronik handelt „von anderen gelehrten Personen, welche Gott vornehmlich zu Offenbarung der Wahrheit anfangs zu unserer Zeit verordnet hat". Zunächst wird Luthers Verhältnis zu diesen sonstigen Förderern der Reformation dem des Apostels Paulus zu den andern Aposteln verglichen, die schon vor ihm predigten, die er aber an Arbeitsleistung und Erfolg übertroffen habe. Sodann legt Keßler dar, wie notwendig es für die rechte Erkenntnis der heiligen Schrift sei, die alten Sprachen zu erlernen, um jederzeit auf den Urtext zurückgehen und dem Einwand falscher Übersetzung begegnen zu können, wofür auf den Spruch Matth. 16 „Du bist Petrus" ꝛc. verwiesen wird, und bespricht hierauf von solchen Vorläufern, welche die fremden Sprachen erlernt, andere darin unterwiesen und so die wahre Erkenntnis vorbereitet hätten, den Johannes Reuchlin von Pforzheim, der als ein „Räuchlein" das kommende evangelische Feuer angekündigt habe, ferner seinen Schüler Konrad Pellican, Barfüßermönch in Basel und Lehrer des Sebastian Münster, nun Professor in Zürich und verheiratet, und den Desiderius Erasmus von Rotterdam, der sich um die lateinische Sprache die größten Verdienste erworben, das Neue Testament aus dem Griechischen übersetzt und vor Luther vielfach die papistischen Irrtümer bekämpft, doch mit der Kirche nicht gebrochen, sondern auf deren Drängen 1525 gegen Luther geschrieben und so, was man von ihm erwartete, nicht gehalten habe, dem man aber doch großen Dank schulde. Aus eigener Kenntnis fügt der

Chronist bei: er lebt noch zu Basel, wo ich ihn selbst gesehen, ein taubengrauer, ehrsamer, alter, kleiner und zarter Mann, mit einem langen blauen, zusammengegürteten Rock mit weiten Ärmeln bekleidet, um den Hals einen Kragen von Sammet, der vornen zu beiden Seiten über den Rock gleichlang herabhängt.

Dann folgt eine Charakteristik des Ritters Ulrich von Hutten, der, auf hohen Schulen gebildet, gleich anfangs sich entschieden an Luther angeschlossen, auch gegen Erasmus geschrieben hatte und am 25. August 1523 auf der Insel Ufenau verschieden war, am gleichen Tag, wo in Basel des Erasmus Antwort auf seine Herausforderung im Druck vollendet wurde. Ihm schließt Keßler die schweizerischen Reformatoren an, Ulrich Zwingli, der zuerst in Einsiedeln lehrte, dann, nach Zürich berufen, vor allem die Abschaffung des fremden Kriegsdienstes erzielte und durch seine Schriften viele kirchliche Irrtümer beseitigte, sowie Johannes Ökolampad, des hebräischen und Griechischen gar kundig, ehemals Karmeliter, nun verheirateter Prediger zu St. Martin in Basel, ganz ein Bischof, wie ihn der Apostel Paulus an Timotheus und Titus schildert. Aus der Zahl der deutschen Reformatoren werden hervorgehoben Philipp Melanchthon und Johannes Bugenhagen, ersterer an Leib eine kleine, magere, unscheinbare Person wie ein achtzehnjähriger Knabe, Luther nur bis zu den Achseln reichend, an Verstand, Gelehrsamkeit und Können aber ein starker Riese und Held, der, nach Wittenberg berufen, zuerst über griechische Sprache, Dialektik und Ähnliches las und schrieb, dann auf Luthers Antrieb sich der Bibelerklärung zuwandte, — so hörte Keßler bei ihm die Erklärung des Evangelisten Johannes —; Bugenhagen hinwieder eine stattliche Erscheinung, dabei von demütigem, frommem Wandel, züchtigen, jungfräulichen Gebärden, sein Haupt auf die rechte Achsel neigend; er war als vertriebener Prediger nach Wittenberg gekommen, erklärte anfangs Landsleuten in seiner Wohnung die Psalmen, las dann öffentlich darüber an der Universität, wo Keßler die Erklärung des Psalters, der paulinischen Episteln und des Jesajas bis zum 40. Kapitel von ihm hörte und nachschrieb; anfangs auf freiwillige Gaben der Studenten angewiesen, wurde er später zum Pfarrer in Wittenberg ernannt. Mit der Anführung dieser „fürnemesten", von Gott zu Anfang an die Spitze gestellten Männer sich begnügend, verweist der Chronist für andere gelehrte Personen, die ebenfalls durch ihre Schriften und Predigten das Evangelium gefördert haben, auf ein Büchlein „De viris illustribus" (von den fürschinenden oder treffenlichsten Männern), das er zu schreiben gedenke.[26])

Der folgende Abschnitt enthält einen Bericht über die beiden im Jahr 1523 in Zürich gehaltenen Disputationen, von denen die erste, Ende Januar, der Verteidigung von Zwinglis Reformplänen gewidmet, ihre Bewilligung durch die Behörde und eine Verordnung, daß die Geistlichen zu Stadt und Land der Schrift gemäß predigen sollten, zur Folge hatte, während die spätere, gegen Ende Oktober, sich mit der Messe und den

Bildern beschäftigte; Anlaß dazu hatte die eigenmächtige Beseitigung eines Krucifixes durch den Zürcher Hottinger und den St. Galler Laurenz Hochrätiner gegeben, von denen letzterer selbst nachmals Keßler berichtete, daß er mit Einwilligung dessen gehandelt, der das Bild habe machen lassen. Zu dieser Disputation waren Vadian, der St. Galler Prediger Burgauer und Christoph Schappeler, damals Prediger in Memmingen, ein geborner St. Galler, als Präsidenten eingeladen, und Vadian hielt die Schlußrede; ihre Folge war die Beseitigung der „Götzen und abgöttischen Bilder" aus den zürcherischen Kirchen.

An diese Mitteilungen über die Anfänge der Reformation, ihren Fortgang in den Jahren 1522 und 1523 und die besonders darum verdienten Männer reihen sich Berichte über sonstige denkwürdige Begebenheiten vornehmlich des Jahres 1523: die Eroberung der Stadt Rhodus durch die Türken; den Kampf Franz von Sickingens gegen die Fürsten von Trier, Pfalz und Hessen, seinen Tod und die Eroberung der Ebernburg; über die grausame Art, wie König Christian (II.) von Dänemark sich der Herrschaft in Schweden bemächtigt hatte, und seine Vertreibung aus beiden Reichen, infolge deren er, bei den deutschen Fürsten Hilfe suchend, auch nach Wittenberg kam und da 1523 von Keßler gesehen wurde; über verschiedene Mißgeburten, ein Mönchskalb in Freiberg (Meißen) und ein Pfaffenkalb in Landsberg, sowie andere, die teils in Abbildung, teils in Natur während Keßlers Aufenthalt in Wittenberg zu sehen waren. Dann folgt ein Mandat der Berner vom 15. Juni 1523, wodurch auch in deren Gebiet die Predigt nach dem Gotteswort angeordnet wurde, und den Beschluß des Buches macht, an die Schilderung einer großen Wassersnot in Neapel (September 1523) sich anreihend, die Schilderung ähnlicher durch Austreten der Elbe verursachter Not in Wittenberg, in lateinischen elegischen Versen vom Chronisten selbst, der Augenzeuge gewesen, damals abgefaßt.

Drittes Buch.

1524.

Nachdem Keßler so in den ersten beiden Büchern die Grundlage für ein richtiges Verständnis der Reformationsgeschichte und ihres weiteren Verlaufes geschaffen hat, wendet er sich im dritten Buch der st. gallischen Reformation zu, ihre Darstellung mit Dank gegen den himmlischen Vater eröffnend, der auch seiner Vaterstadt in Gnaden sich erbarmte und auch ihre Prediger, den Pfarrer Benedikt Burgauer und seinen Helfer Wolfgang Wetter genannt

Jusli mit dem Licht des aufgehenden Evangeliums erleuchtete, so daß sie gegen die Irrtümer des Papsttums, den Ablaß ꝛc. zu predigen begannen. Die beste Stütze der Reformation aber war hier Dr. Joachim von Watt, von den Gelehrten Vadianus genannt, von Gott mit reichen Gaben geziert, der, seit wenigen Jahren in den Rat gewählt, durch seine Belehrung vor allem den Widerstand dieser Behörde zu brechen wußte und, in weltlichen Künsten gar gelehrt, jetzt auch die Schrift selbst mit Eifer und in dem Maß studierte, daß er sogar den Predigern über die Apostelgeschichte Vorlesungen hielt und Erläuterungen dazu gab. Nachdem in solcher Weise schon etwa seit 1520 der Boden vorbereitet war, kam 1523 der nachmalige Wiedertäufer Dr. Balthasar Fridberger (Hubmaier), Pfarrer zu Waldshut, mit Sebastian Ruggensberger von St. Gallen, damals Prior von Klingnau, in dessen Vaterstadt und wurde als ein gelehrter evangelischer Prädikant von einigen Bürgern ersucht, dem Volke das Wort Gottes zu verkündigen. Er predigte zuerst in der St. Mangenkirche, zog dann, da an diesem Tag (3. Mai) nach päpstlichem Brauch ein feierlicher Kreuzgang vor die Stadt hinaus unter großer Beteiligung des Volkes gehalten wurde, eben dahin und hielt auf dem Höhenzug oberhalb St. Leonhard (am Abhang des heutigen Rosenberges) eine zweite Predigt über die Verkündigung Mariä (Lukas 1). Mit großem Beifall nahm das Volk seinen Vortrag entgegen und folgte ihm in die Stadt zu seiner Herberge am Rindermarkt, wo er der in und vor dem Hause lauschenden Menge den Galaterbrief auslegte. Sein kurzer Besuch konnte aber das Verlangen des Volkes nach dem frischen Trunk des Evangeliums nicht stillen, diente vielmehr dazu, es erst recht zu wecken. Auch der Stadtbürger Dr. Christoph Schappeler, zu jener Zeit Pfarrer in Memmingen, hielt mehrere Gastpredigten und erbot sich, mit dem Dominikaner Dr. Oswald Wendelin aus dem Kloster zu disputieren, was dieser aber unter dem Vorwand, daß der Abt es nicht gestatte, stets ablehnte.

Nachdem nun am 9. Dezember 1523 Johannes Keßler von Wittenberg wieder nach Hause gekommen war, wurde er am ersten Tag des neuen Jahres von etwa zwölf Leuten aus der Weberzunft mit dem Helfer Wolfgang Jusli auf das Zunfthaus geladen und da aufgefordert, ihnen, da er ja unter Luther, Melanchthon

und Bugenhagen studiert habe, zu gründlicher Unterweisung wahren christlichen Glauben die heilige Schrift zu erklär Bescheiden erwiderte der junge Mann: sie seien ja durch Gott Gnade wohl versehen mit verständigen Predigern, voll Eifer die Wahrheit zu pflanzen, und bedürften deshalb seines Dienste nicht; doch sei er gern bereit, an ihren Zusammenkünften teil zunehmen, mit ihnen in der heiligen Schrift zu lesen und z gegenseitiger Förderung in der Erkenntnis sich von der Wahrhei des christlichen Glaubens zu unterreden. Nun wurde Zwi gefragt, wie er sich zu dem Vorhaben stelle; denn man wollt nicht hinter dem Rücken der Prediger handeln. Doch hatte e nichts einzuwenden, sondern erklärte, ihm gefalle diese Absicht ga wohl, so daß beschlossen wurde, alle Sonn- und Feiertage im Hause des Drechslers Beda Miles bei der St. Laurenzenkirch zusammenzukommen. Gleich am folgenden Tag, als am ersten Sonntag des neuen Jahres, fand die erste Zusammenkunft statt in der Keßler auf Wunsch der anderen mit der Erklärung de ersten Johannesbriefes begann. Er fügt hier in seine Erzählung eine Entschuldigung ein, daß er an diesem und anderen Orten von seiner Person spreche: nicht Ruhmredigkeit veranlasse ihn dazu, sondern man möge wohl bedenken, daß er ja nur für seine eigenen Kinder schreibe.

Am 6. Januar (Dreikönigstag) kam man wieder zusammen. Während aber Keßler der Meinung gewesen war, es werde nun abwechselnd einer nach dem andern eine Vorlesung übernehmen, wollte sich keiner der anderen dazu verstehen, sondern sie forderten ihn auf, in der Erklärung der Epistel weiterzufahren, und da er ihr gutes Zutrauen wahrnahm, glaubte er, obwohl seine Gabe und Erkenntnis nur gering anschlagend, die Aufgabe nicht ablehnen zu dürfen, und nahm in der Folge zu gründlicherer Unterweisung im Glauben die Epistel an die Römer vor. Weil die Zuhörerschaft mehr zu- als abnahm, wurde der Raum bald zu eng, und man verlegte die Lektionen in die Schneiderzunftstube, kurz nachher aber, da sie doch von der Weberzunft veranlaßt waren, in deren geräumigeres Zunfthaus, wo Keßler den ganzen Sommer über (bis Sonntag den 16. Oktober) seine Vorlesungen hielt.

Diese Lektionen, welche von den Bürgern und der Bauer-

same aus der Umgebung der Stadt mit wachsendem Eifer besucht wurden, waren den papistischen Priestern gar anstößig, und sie hätten sie gern abgestellt; da sie aber keine Gewalt brauchen konnten, weil die verkündete Lehre mit den Predigten der ordentlichen Geistlichen zu St. Laurenzen übereinstimmte, so gaben etliche Leuten aus den eidgenössischen Orten ihres Glaubens Nachricht davon, in der Hoffnung, daß durch deren Einwirkung das Ärgernis beseitigt werde. Nun hielt sich damals Georg Gügi, ein Freund Keßlers, der gleichzeitig mit ihm in Wittenberg studiert hatte und kürzlich wegen evangelischer Predigt durch den Landvogt im Thurgau aus seiner Pfarrei Langrickenbach vertrieben worden war, in St. Gallen auf, und da die (katholischen) Eidgenossen meinten, die erfolgte Anzeige beziehe sich auf ihn, schrieben sie von einer Tagsatzung in Luzern[27]) aus zu Anfang April an Bürgermeister und Rat, man solle den vertriebenen Pfaffen, der gegen christlichen Brauch in einer Trinkstube predige, schweigen und die Stadt meiden heißen. Da nun Keßler weder Pfaffe noch vertrieben war, glaubte man in St. Gallen, die Beschwerde richte sich gegen Gügi, und ersuchte diesen, dem gemeinen Frieden zu lieb die Stadt etwa für einen Monat zu meiden; die Lektionen aber erlitten durch den Vorfall keinen Abbruch. Doch im September[28]) trat wieder eine Tagsatzung, diesmal in Baden, zusammen und forderte, über den Sachverhalt genauer unterrichtet, den Rat von St. Gallen auf, er solle den Kesselflicker von seiner Predigt abstehen heißen, indem sie, Keßlers Namen mißverstehend, ihn auf sein Gewerbe deutete. Der Rat glaubte, diese zweite Mahnung nicht mißachten zu dürfen, wollte aber keine Gewalt anwenden und ließ deshalb Keßler durch einige Mitglieder von der Sache unterrichten und auf die Gefahr hinweisen, in der Hoffnung, daß er dadurch veranlaßt werde, freiwillig die Lektionen einzustellen. Er rechfertigte sich darauf, daß nie seine Absicht gewesen, öffentliche Vorlesungen zu halten, sondern ganz unerwartet die Aufforderung dazu an ihn ergangen sei, aber auch so dringend, daß er Gewissenshalber nicht habe ablehnen können. Wohl wäre er gern der Aufgabe überhoben, der er sich nicht gewachsen fühle, auch weil er dem Handwerk, das er zu erlernen begonnen, nicht Zeit genug widmen könne; doch freiwillig könne er nicht zurück-

treten, ohne den Leuten, die ihn berufen, Ärgernis zu geben. Daraufhin beschloß der Rat, damit ihm aus einem Verbot der Lektionen kein Vorwurf gemacht werden könne, als ob er Gottes Wort unterdrücken wollte, den Prädikanten der Pfarrkirche St. Laurenzen zu gebieten, daß sie fortan dreimal in der Woche, nicht nur am Sonntag wie bis dahin, sondern auch am Mittwoch und Freitag predigen sollten, und hienach ließ man Keßler rufen und verbot ihm für einige Zeit, öffentlich zu lesen. Obwohl nun seine Zuhörer meinten, er solle gleichwohl fortfahren, denn Gottes Wort sei nicht an eine Person gebunden, forderte er sie auf, da sie nach dem Ratsbeschluß keinen Mangel leiden müßten, sich in das Verbot zu schicken und Unruhe zu meiden; sollte sich dennoch ein Bedürfnis herausstellen, so wollten sie Gott um tapferen Sinn bitten, um mit Petrus sprechen zu können: Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen (Apost. 5, 29).

Jedoch Keßlers bisherige Zuhörer waren nicht recht befriedigt. Sie kamen in einem anderen Haus an der Schmidgasse wieder zusammen und begehrten von Wolfgang (Schorant genannt) Ulimann, einem Stadtbürger, der Mönch im Kloster St. Luci bei Chur gewesen war, daß er die Lektionen fortsetze, und nachdem er einige gehalten, beabsichtigte man, da sich der Raum als zu eng erwies, sie in die St. Mangenkirche zu verlegen. Doch der Abt als Lehenherr dieser Kirche gestattete es nicht, ließ vielmehr die Türen schließen, sodaß Ulimann dreimal dem versammelten Volke vor der Kirche über die am Abhang des Rosenbergs sich hinziehende Kirchhofmauer herab eine Lektion hielt. Da dies im Dezember bei großer Kälte geschah, erhob sich unter der Menge heftiger Unwille, daß man für Gottes Wort keinen Raum finden sollte, während die Trinker, Fresser, Spieler und Hurer eigene Häuser hätten. Schließlich einigte man sich, die geräumige Metzge am Rindermarkt für die weiteren Zusammenkünfte aufzusuchen. Nachdem Ulimann dort einige Male gelesen, befürchtete man, die starke Inanspruchnahme könnte, wenn er seiner Absicht gemäß ein Handwerk erlerne, für ihn und seinen Meister unleidlich werden, und bat deshalb Keßler, mit ihm abzuwechseln. Er wies auf den Schulmeister Dominicus Zili als eine wohlgeeignete Persönlichkeit hin, indem er sich bereit erklärte, selbst beiden zu

[...]jen. Wirklich ließ sich Zili gewinnen und begann auf der [...]tzge mit der Auslegung der Psalmen. So groß aber der [...]um war, er wurde von Bürgern und Bauern vollständig aus=[...]üllt, sodaß man arges Unglück befürchtete, falls Feuer aus=[...]chen oder sonst Unruhe entstehen sollte. Dazu hatte das Haus [...]gen der Lektionen von den Papisten viel Mißgunst zu erleiden, [...]d es war ein böswilliges Gerede verbreitet, als ob alles nur [...] Hurerei wegen angestellt sei, wodurch viele Leute abgeschreckt [...]rden, die erklärten, in einer Kirche würden auch sie gerne zu=[...]ren. Deshalb wurde eine Abordnung, Zunftmeister Stoffel [...]enk und Meinrat Weniger, nachmals auch Zunftmeister, an den [...]t gesandt und wußte das Gesuch, daß eine Kirche für die [...]ktionen eingeräumt werden möge, so eindringlich vorzubringen, [...]ß der Rat sogar mehr, als gefordert wurde, gewährte und die [...]farrkiche selbst einräumte, in der am folgenden Sonntag, dem [...] Februar,[29]) zum ersten Male von ungeweihten Personen eine [...]ktion gehalten wurde; später entwickelte sich daraus eine alle [...]onn= und Feiertage um 5 oder 6 Uhr gehaltene Frühpredigt, [...]r der Name Lektion blieb.

Zu diesen freiwillig veranstalteten regelmäßigen Unter=[...]eisungen kamen gelegentliche Predigten von auswärtigen Prädi=[...]nten. So hatte im Sommer 1524 infolge Uneinigkeit zwischen [...]n evangelisch gesinnten Geistlichen im Appenzellerland und dem [...]tkirchlichen Pfarrer im Dorf Appenzell, Theobald Hutter, die [...]brigkeit die Städte Zürich und Schaffhausen um zwei gelehrte [...]änner ersucht, die zwischen den Streitenden entscheiden sollten. [...]ls aber die beiden Gelehrten, Leo Jud von Zürich und Dr. [...]ebastian Hofmeister von Schaffhausen, von Ratsherren ihrer [...]tädte geleitet, nach Appenzell kamen, wollte die Obrigkeit von [...]r Disputation nichts mehr wissen. Da kehrten sie wieder um [...]d ließen sich von dem Prediger Jufli und einigen St. Galler [...]irgern erbitten, in deren Stadt zu kommen, wo man sie freundlich [...]fnahm. Willig entsprach Leo Jud dem Ansinnen, eine Predigt [...] tun, mußte danach aber verreisen, wogegen Hofmeister zwei [...]ge blieb und mehrere Ansprachen an das Volk hielt.

Bis ins Jahr 1524 hinein war in St. Gallen am päpst=[...]hen Gottesdienst noch nichts geändert worden, und es predigten

in der Stadt auch mehrere Mönche aus dem Barfüßer-, Predig
und Augustinerorden, woraus arge Parteiung entstand. Um d
abzuhelfen, setzte die Obrigkeit ein Schiedsgericht von vier Männe
ein, vor denen jeder Prädikant, gegen dessen Lehre Einwendung
erhoben würden, sich rechtfertigen sollte; die vier Verordnet
waren der Pfarrer Benedikt Burgauer, sein Helfer Wolfgan
Jufli, Dr. Joachim von Watt und der Stadtschreiber Augusti
Fechter. Gleichzeitig wurde von beiden Räten ein Mandat e
lassen, daß die Prediger nichts als das reine Evangelium ohn
menschlichen Zusatz verkündigen, dabei aber sich aller Schmähred
enthalten und in gleicher Weise auch die Beichtväter die Beicht
kinder dieser Predigt entsprechend unterweisen sollten. Würd
von einem Prediger etwas vorgebracht, was mit der Schrif
nicht im Einklang stünde, so sollte ihm nicht öffentlich in de
Kirche widersprochen noch sonst ein Geschrei daraus gemacht
sondern die Sache den Schiedsrichtern vorgelegt und nach An
hörung des Beschuldigten entschieden werden. Um alle ärgerlich
Zwietracht wegen verschiedener Meinung zu vermeiden, war au
Schmähreden eine Buße von 2 Pfund gesetzt; ferner wurde au
gotteslästerliches Schwören und auf das Zutrinken eine Buß
gesetzt, die auch den traf, der die Vergehen duldete.

An dieses Mandat vom 5. April 1524 schloß sich im folgende
Juni (am 8.) eine Verordnung über das gemeine Almosen, durc
welche dem lästigen Bettel fremder Landstreicher abgeholfen un
durch Errichtung eines Opferstocks in der St. Laurenzenkirche fü
die Unterstützung der Armen gesorgt werden sollte. Von den frei
willig in diesen Opferstock gelegten Gaben abgesehen, sollten zw
Verordnete aus dem Rat in der Kirche mit einem Säcklein Almose
einsammeln, nachdem die Prediger die Gemeinde ernstlich ermahn
hätten, der Armen zu gedenken. Die Austeilung der Almose
die allwöchentlich am Freitag zur Vesperzeit auf dem Rathau
vorgenommen werden sollte, wurde vier Ratsherrn übertrage
und der Opferstock war gegen unbefugte Entnahme der Gabe
dadurch gesichert, daß man ihn mit drei Schlössern versah un
die Schlüssel dazu dreien dieser vier Ratsherren übergab, soda
nur in ihrer aller Gegenwart die Öffnung erfolgen konnte. Ei
allfällig bleibender Überschuß aus diesen Geldern sollte wied

den Armen zukommen und gelegentlich auch für die Aussteuer armer Söhne und Töchter verwendet werden. Bürgern und ihren Kindern wurde der Bettel vor den Kirchen und auf den Gassen gänzlich untersagt; den Leuten aus der Nachbarschaft blieb er wie von altersher gestattet, jedoch sollten sie aus dem Stock und dem gemeinen Almosen nichts erhalten; fremde, ausländische Bettler aber sollten weder in der Stadt noch auf deren Gebiet (in den Gerichten) geduldet, sondern ins Seelhaus[30]) gewiesen werden, wo man sie über Nacht behalten und dann mit 2 Kreuzern verabschieden sollte; vor einem halben Jahr durfte einer bei Strafe nicht wieder kommen. In ähnlicher Weise sollte es im Siechenhaus am Linsebühl vor der Stadt mit ausländischen Sondersiechen gehalten werden; Bettel in der Stadt war auch ihnen untersagt, während diejenigen aus der Nachbarschaft den daher stammenden Bettlern gleich gestellt waren. Die Zahl der zu duldenden fremden Schüler wurde auf zehn bestimmt, die auch aus dem Almosen Unterstützung erhalten, dafür aber nicht betteln sollten, und der Schulmeister war angewiesen, die inländischen zu behalten, ausländische aber fahren zu lassen. Bedürftigen Kranken sollte aus dem Almosen von den Verordneten auch, was sie an Arznei oder sonst bedurften, gewährt werden. Der Privatwohltätigkeit war daneben keine Schranke gesetzt; nur sollten die Armen nicht mehr von sich aus an den Türen betteln. Teilnahme an Gelagen oder Spielen (Kartenspiel) war den unterstützten Armen untersagt. Im übrigen hatten die Verordneten Vollmacht, wenn sie glaubten, daß jemand des Almosens nicht mehr bedürftig sei, oder bei ungebührlichem Verhalten die Unterstützung zu entziehen.

Endlich wurde im Frühjahr 1524 auch mit der Entfernung der Bilder aus der Laurenzenkirche begonnen, indem die Kirchenpfleger Heinrich Oberholz und Lienhard Strub mit Willen des Rates nachts (damit Ärgernis und Unruhe vermieden bliebe) nach und nach die Heiligenfiguren und -Gemälde entfernten mit Ausnahme der obersten Tafel im Chor auf dem Fronaltar und einer zweiten, auf St. Sebastians Altar im Eck gegen die äbtische Pfalz befindlichen; eine andere im gegenüberliegenden Eck, die der Schuhmacherzunft gehörte, wurde von dieser selbst abgebrochen.

Schon vorher waren ohne Wissen der Obrigkeit Bilder beseitigt worden, und zwar verhielt es sich damit folgendermaßen: oberhalb der Schießhütte, auf dem Weg nach St. Leonhard, befand sich ein von dem Bürger Hans Sailer errichtetes Bildhaus (eine Kapelle) mit großen, aus Lehm gebrannten Figuren, Jesus am Kreuz, Maria, Johannes, Sebastian, Rochus und andere Heilige darstellend. Als nun der Drechsler Beda Miles den Eigentümer fragte, warum er doch die ihm gehörigen Bilder nicht wegnehme, sagte dieser, in der Meinung, sie seien zu schwer: wenn Beda sie wegtragen könne, so sollten sie ihm geschenkt sein. Daraufhin blieb dieser mit einigen Gefährten in den Pfingstfeiertagen nachts vor der Stadt, in der Absicht, die Bilder wegzutragen; aber sie waren zu schwer, entglitten den Händen der Abnehmenden und wurden im Fall zerschmettert. Darüber entstand am folgenden Tag in St. Gallen ein arger Lärm, und die Bilderstürmer wurden von der Obrigkeit bestraft; doch kurz nachher begann man allenthalben in der Stadt mit der Entfernung der Heiligenbilder.

Die Kunde von all diesen Vorgängen in St. Gallen verbreitete sich auch bei den katholischen Eidgenossen und hatte mancherlei Drohungen gegen die Stadt, besonders von Seiten der inneren Orte, zur Folge. Deren Abneigung kam im Juli 1524 ganz offen zum Ausdruck auf einem eidgenössischen Tag in Zug, an welchen mit dem Unterbürgermeister Andreas Müller der Dr. von Watt abgeordnet war. Schon längst bei den Katholiken als Hauptketzer und eigentlicher Urheber des Abfalls von St. Gallen und als einer der Präsidenten der zweiten Zürcher Disputation übel angesehen, wurde er auf dem Tage, nachdem schon die Stallknechte ihm unartig begegnet waren, von etlichen Gesandten heftig angefahren und sah sich, da man ihn nicht zu Wort kommen ließ, genötigt, einem guten Freunde, der ihm zur Flucht riet, zu folgen und mit ihm zu Fuß im Regen über Hecken und durch Gebüsch, über Berg und Tal nach dem Kloster Kappel zu eilen, wohin sie unter dem Vorgeben, daß sie dort Pferde besichtigen wollten, von einem Bauer sich den Weg zeigen ließen. Hinterher vernahm man von allerlei Drohungen, welche die Gegner ausgestoßen hatten. Doch klagte Vadian nicht gegen sie, sondern vergalt ihnen Böses mit Gutem, indem er wenige Monate später,

mehrere von ihnen den neuen Schirmhauptmann[31]) der Abtei
h St. Gallen geleiteten, ihnen Freundlichkeit und Ehre erwies.

An die Erzählung dieser die Vaterstadt betreffenden Begebenheiten
it Keßler wieder Berichte über eine Reihe von Ereignissen, die sich im
hre 1524 anderwärts zutrugen, so über die Bedrohung der Stadt
aldshut, wo durch Hubmaier die Reformation Eingang gefunden hatte,
rch die österreichische Regierung, in welcher Not die Zürcher Hilfe
isteten; über den Sturm auf das Kloster Ittingen im Thurgau, ver-
laßt durch die Gefangennahme des Prädikanten Johannes Öchsli durch
n Landvogt, und über die nachfolgende Hinrichtung etlicher Teilnehmer
urch die katholischen Orte (18. September). Daran schließt sich die Er-
ihlung von der Hinrichtung des evangelisch gesinnten, angesehenen Bürgers
aspar Tauber in Wien (17. September) und vom Märtyrertod des
einrich von Zütphen, den Keßler selbst im Sommer 1522 in Wittenberg
esehen hatte, in Ditmarschen (22. Dezember), sowie zweier Augustiner
ohannes (von Essen) und Heinrich (Voes), die schon im vorangehenden
ahr (1. Juli 1523) in Brüssel verbrannt worden waren, endlich von der
erfolgung der Evangelischen in Kenzingen (Elsaß) durch die österreichische
egierung und von der in Straßburg ihnen besonders durch Matthäus
ells Gattin Katharina Schütz zuteil gewordenen Hilfe, bei welchem Anlaß
ich der Argula von Stauf[32]) gedacht wird. Den Beschluß des Jahres
ldet die Erwähnung eines in Paris von Studenten aufgeführten Satyr-
iels auf das Papsttum und falscher Prophezeiung von arger Über-
wemmung, einer wahren Sintflut, die in diesem Jahr eintreten sollte.

1525.

Die Erzählung des Jahres 1525 eröffnet Keßler mit der Angabe
s für seine Dauer gewählten Bürgermeisters von St. Gallen, des evan-
isch gesinnten Christian Studer. Dann legt er, in frühere Jahre zurück-
d über das laufende hinausgreifend, eingehend den Ursprung des Streites
er die Abendmahlslehre zwischen Karlstadt und Luther dar, zeigt, wie
ch Urbanus Rhegius sich gegen jenen wandte, Zwingli aber (an eine
hrift des Holländers Honius[33]) sich anschließend) auf seine Seite trat
d wie sich daraus eine lebhafte Fehde entspann, in die auch Ökolampad
ngriff. In einem Schlußwort führt der Chronist den Streit zurück auf
: Absicht Gottes, zu zeigen, daß auch die Gelehrtesten Menschen seien
d irren könnten, zugleich aber auch durch den Streit die Wahrheit desto
mer an den Tag kommen zu lassen, und betont, daß doch in den haupt-
chlichen Heilsartikeln und im Brauch des Abendsmahls unter den Evan-
lischen Einigkeit herrsche.

Es folgt hierauf ein sehr ausführlicher Bericht über das
reiben der Wiedertäufer in St. Gallen und Umgegend, ein-

geleitet durch einen Bericht vom „Widertouf“, über den Vadian gesagt, erst als er ihn kennen gelernt, habe er verstanden, was Ketzerei im biblischen Sinn bedeute, nämlich Absonderung, Sektirerei. Sehr alt, berichtet Keßler, ist der Ursprung dieser Irrlehre, die, schon vor etwa dreizehnhundert Jahren (von den Donatisten) aufgebracht, in unserer Zeit in Zürich wieder aufgenommen wurde durch evangelisch gesinnte, einheimische und ausländische Leute von eigensinnigem, zu Besonderheit neigendem Charakter, die sich da zusammenfanden, so vor allem durch den gelehrten Konrad Grebel von Zürich, der in Wien und Paris studiert hatte, sowie durch Felix Manz und den Jörg Blaurock aus Graubünden, genannt der starke Georg.[34]) Diese Männer waren der Ansicht, die Evangelischen sollten sich von den Papisten durchaus absondern, und als sie bei Zwingli und den andern Zürcher Predigern keine Zustimmung fanden, rotteten sie sich heimlich zusammen, breiteten ihre absonderliche Lehre von der Verurteilung der Kindertaufe aus und begehrten eine Disputation. Obwohl auf dieser als überwunden erklärt, beharrten sie auf ihrer Meinung, forderten nun von den Christen die Wiedertaufe und übten sie. Infolge Verbotes von seiten der Behörde wandten sie sich aufs Land und hatten besonders in Zollikon am linken Ufer des Zürichsees ihren Unterschlupf. Im Glauben, die wahre christliche Kirche zu sein, begannen sie, auch Gütergemeinschaft wie in den Zeiten der Apostel zu lehren und zu üben. Da auch ein auf der Landschaft erlassenes neues Verbot nicht beachtet wurde, ließ schließlich die Behörde Täufer und Getaufte ins Gefängnis, den Wellenberg, legen; die Verfolgten aber brachten jetzt eine neue Lehre auf, daß keine weltlichen Oberen Christen sein könnten noch ein Christ ein Oberer und daß bei den Christen die einzige Gewalt der Bann oder die Ausschließung sei, nach Ansicht der Prediger nur eine Finte, von ihnen ausgesonnen, um die Obrigkeit beseitigen, dann selbst sich über den Bann wegsetzen und ihre Absichten zur Ausführung bringen zu können.

Nachdem in St. Gallen das Evangelium guten Eingang gefunden, ließ Gott auch hier diese Spaltung aufkommen, um dadurch zu erproben, ob die Wahrheit auch recht verstanden und geglaubt werde, und es hat so bei uns St. Gallern, ähnlich wie

e Beschneidung bei den Galatern, „denen wir dem Namen und ebaren nach nicht ungleich sind“, die Taufe zur Spaltung id Bewährung gedient.

Als ich im vergangenen Jahr (1524) etlichen christlichen rüdern, die mich dazu aufgefordert hatten, nach meiner Einfalt e Epistel Pauli an die Römer vorlas, wußte in St. Gallen iemand von der Wiedertaufe; auch in Zürich hatte sie sich noch icht an die Öffentlichkeit gewagt, obgleich einige ihr dazu verelfen wollten. Wie ich nun zum 6. Kapitel dieser Epistel von er Kraft und Bedeutung des Wortes Taufe sprach, trug es sich ı, daß Laurenz Hochrütiner, wegen eines Frevels aus Zürich ausewiesen, zugegen war, ein eifriger Schüler des Erzwiedertäufers konrad Grebel. Der erhob seine Stimme und hieß mich schweigen, ndem er sagte: „Ich merke aus deinen Worten, daß du meinst, nan dürfe die Kinder taufen“. Ich antwortete, ich wisse nicht inders, wunderte mich, daß jemand sei, der daran zweifle, und fragte auch, warum sie nicht getauft werden sollten. Er antwortete, indem er den Spruch und Befehl Christi Matth. 28:[35]) „Wer da glaubet und getauft wird“ 2c. vorausschickte, ein Kind sei eine ungläubige, unvernünftige Kreatur, und seine Taufe sei gleich, als ob man ein anderes unvernünftiges Tier, z. B. eine Katze, oder einen Stock ins Wasser tauchte. Ich antwortete, nach meinem Verständnis sei ein großer Unterschied zwischen den Kreaturen Gottes, die für die Bedürfnisse des Menschen erschaffen seien wie das Vieh, Holz und Stein, und denjenigen, die zu Gottes Reich und zum ewigen Leben verordnet seien, wie die Kinder, deren nach Christi Versprechen das Himmelreich ist 2c. So entstand zwischen uns ein Gespräch, das zu berichten mir unnötig erscheint. Zuletzt drohte er, gegen mich eine Schrift zuwege zu bringen, die zu verdauen mir hart werden solle. Nicht lange danach sandte Konrad Grebel einen vier Bogen langen Brief an die Brüder, denen ich Vorlesung halten sollte, wie alle von mir über die Taufe getanen Reden aus dem Teufel seien, und ermahnte sie ernstlich, sich vor mir zu hüten, wogegen ich, ls sie mir den Brief übergaben, sie ermahnte, sich durch die Schrift nicht beirren zu lassen; denn ich wolle sie beantworten nd widerlegen.

So kam Spaltung unter die Brüder; denn diejenige
denen Hochrütiner weilte, meinten, ich hätte mich auf die
nicht genügend verantwortet. Doch blieb die Sache damals
geheim und verzog sich bis in dieses 1525. Jahr. Da bega
daß Konrad Grebel aus Stadt und Landschaft Zürich wich
auch an andern Orten seine Wiedertaufe anzuzetteln, und beso
in den evangelischen Städten und Ländern die Prediger üb
ob er sie vielleicht bereden könne, damit seine Sache mehr
sehen gewinne. Dabei kam er auch nach Waldshut zu
Dr. Balthasar Fridberger, und obwohl nicht ungelehrt, lief
dieser völlig in die Wiedertaufe verstricken, so daß er sie
öffentlichen Schriften und gedruckten Büchern zu verteidigen u
nahm. Und da er beredt war, fand er großen Anhang
brachte es dahin, daß ganz Waldshut trotz anfänglichen W
strebens sich von ihm wiedertaufen ließ. Sodann begab es
daß einer unserer Bürger, den ich schon früher genannt
Wolfgang Ulimann, von Hochrütiner gegen die Kindertaufe
gewiesen, in Schaffhausen mit Konrad Grebel zusammentraf
von ihm so völlig gewonnen wurde, daß er nicht aus
Schüssel bloß mit Wasser begossen, sondern ganz nackt von G
im Rhein untergetaucht werden wollte. Nach seiner Hei
rühmte er sich großer Geheimnisse und Offenbarungen, die
unterwegs zu teil geworden seien, an denen die wahren G
der Gerechtigkeit und des Heiles hingen, so daß viele B
gar begierig wurden zu vernehmen, was es doch sein kö
denn wir meinten, ja wußten, daß wir das Evangelium
Christo hatten. Am 18. März (Samstag) versammelte sich
große Menge Brüder auf der Weberstube am Markt, in
Absicht, Ulimann zu bitten, daß er dem Schulmeister Zi
Lektion in der Kirche versehen helfe, ob man so vielleicht
Grund der Seligkeit erfahren möchte. Er aber trat in die
unter die Brüder und sprach mit heller Stimme: „Der himm
Vater hat mir eingegeben, sein Wort nicht in der Kirche a
Kanzel zu verkündigen (es waren damals noch die Bilder i
Kirche[36]); denn dort ist nie eine Wahrheit gesagt worden
kann keine gesagt werden; wo man aber sonst meiner be
am Markt, auf dem Brühl[37]) ꝛc., will ich, was mein himmli

ater mir eingibt, euch offenbaren". Über diese Worte entsetzten ch viele Brüder und man hielt Umfrage. Da sprach einer: Liebe Freunde, ihr wißt, wie ernstlich wir vor einem Jahr die Obrigkeit um Überlassung des Platzes in der Kirche für die Lektionen gebeten und diesen erlangt haben; sollten wir nun ihn wieder aufgeben und andere ungewöhnliche Orte gebrauchen, so hielte man uns für leichtfertig; darum besinnt euch wohl". Nach ihm sprach ein anderer: ihn befremde, daß Ulimann so seltsame, doch unklare Worte brauche; er habe nie gehört oder gelesen, daß die Apostel das Volk nach ihrem Gefallen an einen Ort genötigt hätten; sondern sie seien zufrieden gewesen, wo immer man sie mit Ruhe anhören mochte, im Tempel oder in Synagogen, vor dem Teufel und der Hölle; sie hätten durch ihre Lehre und ihr Wort die Teufel, Götzen und Bilder ausgetrieben, nicht umgekehrt. Doch Ulimann beharrte auf seiner Rede, und seine Anhänger wollten nichts von unserem Gotteshaus wissen, rotteten sich in Häusern, auf Bergen und Wiesen zusammen und hielten uns für Heiden, sich aber für die christliche Kirche. Das war die erste Spaltung unter den Evangelischen in St. Gallen.

Acht Tage danach[38] (Gott wollte seine Probe anstellen) kam Konrad Grebel selbst hieher, worüber die Verächter der Kindertaufe voll Jubels waren, in der Hoffnung, jetzt einmal, womit sie schon ein Jahr schwanger gingen, an den Tag zu bringen. Sie hielten ihn nicht lange auf, sondern führten ihn am Sonntag, dem Palmtag, hinaus an die Sitter, die Wiedertaufe von ihm zu empfangen. Hierauf veranlaßte sein Anhang unter den Bürgern, daß er auf die Weberstube geführt wurde, um da (wie geschah) seine Ansicht über Kinder- und Wiedertaufe kundzutun für den Fall, daß etliche aus ihnen gefangen würden. Er pflegte aber, wenn ihm einer widersprechen wollte, zu sagen: „Willst du mit mir handeln, so komme nackend zu mir", und meinte, man solle keine Einrede brauchen, sondern seinen Gründen glauben; sie bedürften keines Disputierens. Dadurch wurden etliche Zuhörer abwendig gemacht; denn sie meinten, er sollte Widerrede dulden und beantworten.

Damit aber das begonnene Spiel sich nicht verlaufe, sondern die göttliche Anfechtung die eben erst durch das Evangelium neu-

gebornen Herzen der Gläubigen im Übermaß rüttle, kamen, sobald Grebel im Lauf der Woche sich entfernt hatte, an seiner Stelle etliche der Gefangenen von Zollikon und mit ihnen ein Gerede unter den Wiedertäufern, daß die geschlossenen Türen des Gefängnisses in Zürich sich von selbst aufgetan hätten, wie in der Geschichte von Petrus zu lesen ist; bald aber fand sich, daß sie mit einem Hebeisen geöffnet worden waren. Nun befand sich zu Lachen im Gebiet von Schwyz ein frommer, gutherziger Mann, Hippolytus oder Polt genannt, der um das Evangelium viel gelitten hatte.[39]) Zu dem kamen etliche der Ausgebrochenen und zeigten ihm an, sie hätten auch gutherzige Brüder in St. Gallen; zu denen wollten sie sich begeben. Da sagte er: „Mich gelüstet auch, die St. Galler heimzusuchen; denn ich habe viel von ihrem Glauben gehört.“ Er war aber nicht wiedergetauft, sondern ein Gegner. Aber sie lagen ihm an, bis er sich hier in St. Gallen taufen ließ, und da er schriftkundig und ein gewinnender Redner war, forderten sie ihn zum Predigen auf, und er erklärte sich bereit zu lehren, wo man wolle. Die Wiedertäufer jedoch fürchteten, man möchte sie nach Ulimanns Rede wegen dieser Äußerung für lügnerisch oder uneinig halten, und gaben ihm an, er solle sich nicht zum Predigen an allen Orten entbieten, sonst müsse er vielleicht den Tempel der Heiden aufsuchen, und führten ihn vor das Tor an den Berlisberg[40]) oberhalb der Schützenscheibe gegen Gossau. Dort versammelte sich fast die ganze Stadt, den Bauer zu hören. Und zuerst predigte er von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wie er es in Zürich von Zwingli erlernt hatte. Diese Erklärung aber war damals noch ungewohnt, und unser Pfarrer Benedikt Burgauer und andere Brüder hingen ganz der Auffassung Luthers, die andern Wiedertäufer der Karlstadts an. Deshalb trat der Pfarrer, der sich auch hinausbegeben hatte, um aufzumerken, in der Meinung, daß seinen Schäflein Gefahr drohe, vor allem Volk in Kampf gegen Bolt und seinen Anhang. Doch konnte man, weil die Gemeinde unruhig zu werden begann, zu keinem Austrag gelangen. Hierauf predigte Bolt in den Osterfeiertagen und der folgenden Woche täglich in der Stadt auf der Metzge. Wiewohl er aber in allen Glaubensartikeln aus der Schrift wohl unterrichtet und christlicher Lehre

r, mußte er auf Anstiften der Wiedertäufer alle Lehren und edigten gegen die Kindertaufe und auf Einführung der Wiederufe hinauslaufen lassen, pries diese mit schönen Worten, berichtete n besonderen Kräften, die ihre Anhänger empfangen sollten, raus werde alle Begierde und Sündenlust ausgelöscht, und bot sich, denen, die das Wasser empfangen wollten, es zu spenden. a kamen viele Bürger und Bauersleute, besonders aus dem otteshaus und Appenzell herzu; die kamen täglich in die Stadt, agten, wo das Taufhaus wäre, und gingen dann wieder weg, leich als wären sie beim Barbierer gewesen. Nach acht Tagen ntfernte sich Bolt wieder. Sobald er aber ins Gebiet von Schwyz zurückkam, wurde er gefangen genommen und als ein tezer zum Feuertod verurteilt samt dem Priester, der mit ihm hier ewesen war; beide traten mit freudigen Gebärden zu dem Feuer nd starben willig und unverzagt.

Danach maßten unsere Wiedertäufer als die ersten in der euaufgerichteten Kirche sich das Apostelamt an nach dem Befehl Christi: „Gehet hin in alle Welt" etc., liefen aus der Stadt in ie umliegenden Dörfer und Flecken, da zu predigen, so nach Bolbach gegen Osten, nach Teufen gegen Mittag, nach Oberdorf nd Gossau gegen Abend, nach Kappel, Freidorf rc. gegen Mitteracht, und trachteten an diesen Orten vor allem danach, die evanelischen Prediger verhaßt zu machen, damit diese abgesetzt und n ihrer Stelle sie angenommen würden. So brachte es in eufen Johannes Krüsi, ein verwegener Lehrer der Wiedertäufer, it seinem Schreien dahin, daß der alte, gelehrte Prediger Jakob chürtanner abgesetzt wurde, der sie getreulich unterwiesen und it vieler Mühe im Appenzellerland die Bahn gebrochen, dem ch Zwingli seine Schrift „Der Hirt" gewidmet hatte; nicht nge danach legte er sich und starb christlich. Krüsi aber, der n St. Georgen[41]) gebürtig und da seßhaft war, wurde in einer acht von dem Schirmhauptmann des Abtes, Melchior Degen n Schwyz, im Bett überfallen, gegen Landesbrauch gefangen ch Luzern geführt und dort verbrannt.

Bei uns in den Stadtgerichten schlugen die Wiedertäufer ihr ager in der Schießhütte und in dem Einfang unter den Linden r dem Multertor[42]) auf. Dort predigten sie jeden Abend lang,

vornehmlich gegen die Kindertaufe, die nicht von Christus eingesetzt, von den Aposteln nie gebraucht, erst von den Päpsten ersonnen worden sei; während man die Gläubigen taufen solle, könnten die Kinder besser schreien als glauben, und ein in der Kindheit Getaufter wollte, zu verständigem Alter gekommen, vielleicht lieber nicht getauft sein; deshalb solle man warten, bis einer aus eigenem Willen sich der Taufe und jetzt der Wiedertaufe unterziehe; sie waren gar besorgt, es könnte ein Frevler nach empfangener Taufe, wenn er wollte, nicht wieder zum Heiden werden. Da sie aber von geringem Stand und in der Schrift nicht geübt waren, meinten sie, dies zu rechtfertigen, indem sie stets zu Anfang der Predigt den Spruch vorbrachten: „Himmlischer Vater, dir sei Lob und Dank gesagt, der du dies vor den Weisen verborgen und den Einfältigen zu verstehn gegeben hast" (Matth. 11, 25); auch beteuerten sie stets, nichts reden zu wollen, als was ihnen der himmlische Vater eingebe. Dadurch wurden die Zuhörer gefangen, daß sie die ordentlichen Prediger für die Schriftgelehrten und darum für Verführer hielten und bei vielen nichts für wahr und aus Gott geredet galt, als was die Wiedertäufer sagten. Dazu erschien ihr Wandel und Gebaren gar fromm, heilig und unsträflich; kostbare Kleider verachteten sie, mieden kostspieliges Essen und Trinken, kleideten sich mit grobem Tuch und bedeckten ihre Häupter mit breiten Filzhüten; ihr Gang und Wandel war bescheiden. Sie trugen keine Waffen, weder Schwert noch Degen, nur ein kurzes Brotmesser, und sagten, es seien Wolfskleider, welche die Schafe nicht tragen sollten. Sie schwuren nicht, leisteten auch der Obrigkeit nicht den Bürgereid. Verging sich einer hierin mit etwas, so wurde er von ihnen gebannt; denn es war ein tägliches Ausschließen unter ihnen. Im Reden und Disputieren waren sie grimmig und unnachgiebig, wollten eher sterben. Auf Werkgerechtigkeit drangen sie mehr als die Papisten. Dadurch wurden die im Evangelium Neugebornen in ihren Gewissen verwirrt; denn sie hatten erst gelernt, daß die Gnade Jesu, im Glauben angenommen, selig mache. In solcher Anfechtung setzte ich stets als eine eiserne Mauer den Spruch Pauli an die Galater vor mich: „Habt ihr den Geist durch die Predigt des Gesetzes oder Glaubens empfangen?" rc. (Gal. 3, 2).

ie unternahmen sogar, ihre Gemeinde so rein und unbefleckt
ı erhalten, daß Felix Manz, einer der Erzwiedertäufer von
Zürich, vorgab, sie seien ohne Sünde; denn wenn der Mensch,
er den Glauben empfangen, wieder in Sünde falle, könne ihm
eine Vergebung zuteil werden. Das meinte er aus dem Hebräerbrief Kap. 6 begründen zu können, obwohl solche Meinung dem ganzen Sinn und der Absicht der Epistel widerstrebt, die Christus als einen Priester hinstellt, der uns vertritt, ja als einen, der mit unserer Schwachheit Mitleid zu haben weiß.

Als unsere Stadt St. Gallen sich in so viele Meinungen und Glaubensbekenntnisse, Papisten, Christen und Wiedertäufer, spaltete und die christliche Gemeinde zu St. Laurenzen täglich abnahm und den Wiedertäufern zufiel, die Leute die Prediger nicht mehr anhören wollten, sondern den Wiedertäufern in die Berge, Wälder und Äcker nachliefen, gebot die Obrigkeit, um dem abzuhelfen: wenn jemand predigen oder lehren wolle (was sie, um nicht als tyrannisch zu gelten, niemand verbieten wollte), so solle er nach dem Brauch in der Kirche predigen, daß die Gemeinde nicht so zertrennt und das Almosen geschmälert werde; predige einer Gottes Wort, so sei es recht; wo nicht, könne man ihn vor den Verordneten zur Rede stellen. Doch die Wiedertäufer ergrimmten über das Gebot und erklärten, lieber sterben als in unsere Kirche gehen zu wollen, und am Abend predigte Ulimann in der Schießhütte gegen die Obrigkeit als die Heiden, die sich gegen Christus auflehnen (Ps. 2), so hitzig, daß man Unruhe besorgte. Daraufhin erbot sich Dr. Joachim von Watt, vor dem Rat mit der Schrift zu erweisen, daß der wiedertäuferische Brauch zu predigen dem Brauch und der Lehre der Apostel widerspreche und aus eigener Wahl angenommen sei, und faßte seine Begründung schriftlich ab, worauf die Wiedertäufer sich zu schriftlicher Antwort erboten. Beide Schriften wurden dem Rat überantwortet und am 5. Juni verlesen. Die Wiedertäufer meinten aber, Vadian widerlegt zu haben, und fuhren in ihrem Wesen mit vermehrtem Eifer fort, so daß in kurzem achthundert Getaufte gezählt wurden. Wie Zwingli von solcher Bedrängnis unserer Stadt erfuhr, verfaßte er zum Trost und zur Unterweisung sein Buch „Vom Tauf, Kinder- und Wiedertauf“ und widmete es

dem Rat und der Gemeinde der Stadt St. Gallen, denen es am 27. Mai öffentlich im Druck zugestellt wurde. Daraus gründlich unterrichtet, erbot sich einer unserer Prädikanten, Dominicus Zili, in der Predigt, der Gemeinde abends Zwinglis Buch vorzulesen; auch die Wiedertäufer möchten sich einfinden und Antwort geben auf die Gründe, ob sie die mit der Schrift wirklich zu Fall bringen könnten.

Abends versammelten sich Bürgermeister, Rat und Gemeinde in der St. Laurenzenkirche; auch die Lehrer der Wiedertäufer wurden dazu berufen und stellten sich hinten auf die Emporkirche. Wie nun Zili zu lesen begann und einen Teil der Schrift gelesen, erhob auf der andern Seite auf der Emporkirche Ulimann seine Stimme und schrie: „O, mich erbarmt das arme anwesende Völklein, daß es durch ein solches Buch verführt wird; höre auf lesen, sage uns Gottes, nicht Zwinglis Wort". Damit gewannen sie die Gemeinde, die glaubte, bei ihnen sei die Wahrheit des Wortes Gottes, bei Dominicus werde Menschenlehre angeführt. So oft er auch sprach: „Liebe Brüder, es sind nicht Zwinglis oder eines Menschen Worte, sondern Gründe aus Gottes Wort", drangen sie darauf, daß er das Buch weglege. In diesem Streit sprach der Bürgermeister Christian Studer: „Dominicus, Du sollst das Buch vorlesen, und sie sollen auf die Gründe und Schriftstellen antworten". Da sagte einer der Wiedertäufer: „Wir warten auch auf eine Schrift von dem Bruder Konrad Grebel; erhalten wir die, so wollen wir antworten". Der Bürgermeister sprach darauf: „Habt ihr auf der Schießhütte ohne den Grebel so frisch zu reden gewagt, so tut es hier auch". Jener entgegnete: „Wir haben hier einen Brief von Konrad Grebel an Bürgermeister und Rat; den wollen wir lesen; so hört jedermann, wessen sich Grebel gegen Zwingli erbietet." Da sprach der Bürgermeister: „Habt ihr verschlossene Briefe an uns, warum überantwortet ihr die nicht? Ihr sollt uns die überreichen, nicht vorlesen." Nachdem viel hin und wider geredet worden, zogen zuletzt die Wiedertäufer von der Emporkirche ab, alle mit den Worten: „Habt ihr Zwinglis, wir wollen Gottes Wort haben". Hiebei getraute sich die Obrigkeit, um Spaltung und Zwietracht unter den Bürgern zu vermeiden, nicht, in der versammelten, so

ungleich gesinnten Gemeinde an einen Frevler Hand anzulegen, sondern hatte zuvor hundert Mann ausgeschossen, die bei Eidespflicht ihr, falls sie überfallen würde, zum Schutz beispringen sollten.

Bald nachher, zu Ende August, hatte Ökolampad in Basel vor dem Rat mit etlichen Wiedertäufern eine Disputation, die im Druck herausgegeben wurde. Von der Obrigkeit in Zürich aber begehrte Balthasar Hubmaier, mit Zwingli disputieren zu dürfen, und ließ gegen ihn eine Schrift „Vom Tauf" ausgehen, auf die Zwingli erwiderte. Um den Zwiespalt zwischen dem Volk und den Gelehrten beizulegen, setzte darauf die Behörde auf den 10. November eine Disputation an, zu der sich die Führer Grebel, Manz, Blaurock und manche ihres Anhanges einfanden in der Meinung, auch Hubmaier werde erscheinen; doch war er infolge Bedrohung Waldshuts durch die österreichischen Regenten daran verhindert, und so wurde die Disputation mit den übrigen, die zugegen waren, abgehalten. Auch aus anderen Städten fanden sich dazu viele fromme, ehrbare Leute ein, die, durch den gleißenden Wandel der Wiedertäufer schwankend geworden, sich durch Anhörung beider Teile von der Wahrheit überzeugen wollten, so aus St. Gallen Junker Konrad Maier und Zunftmeister Meinrad Weniger. Diese sagen übereinstimmend, Zwingli habe mit seinen Gründen die Wiedertäufer zum Verstummen gebracht; nichts desto weniger seien sie hartnäckig geblieben, ohne etwas anderes erwidern zu können als: sie wollten mit ihrem Blut bezeugen, daß ie Recht hätten und Zwingli ein falscher Prophet sei. Zuletzt rhob sich ein Bauer, Chaisthans[42a]) Feßler von Zollikon, der am ·sten Tag darauf gedrungen hatte, daß beide Teile keine Bücher ·nutzen sollten, und rief: „Zwingli, ich beschwöre dich bei dem bendigen Gott. daß du die Wahrheit sagest"; da er aber keine eachtung fand, wiederholte er die Beschwörung noch zweimal, daß ihm jener schließlich antwortete: „So sage ich eine Wahrheit, aß du ein grober, ungeschickter, aufrührerischer Bauer bist". Damit ging man auseinander. Damals hat die Wiedertaufe bei vielen große Einbuße erlitten und ist ihnen als ein verstocktes Wesen erschienen.

Als hierauf die Stadt Waldshut erobert wurde, entwich Hubmaier nach Zürich und ward, damit ihm die österreichischen

Regenten weniger nachstellen sollten, gefangen gesetzt. Da er nun vorher sich zu einer Disputation erboten, wurden Zwingli, Leo Jud und andere Prediger mit zwei Ratsherren als Zuhörern zu ihm abgeordnet. Nach langer Unterredung gestand Hubmaier seinen Irrtum zu und erklärte sich bereit zum Widerruf, den er am andern Tag nach anfänglicher Zurücknahme des Zugeständnisses wirklich auf der Kanzel öffentlich erklärte, worauf er freigelassen wurde und wegzog.

Durch Zwinglis Schriften ließen sich viele Wiedertäufer bekehren. Auch in St. Gallen fanden sie nicht mehr so großen Anhang; im Gegenteil fielen manche von ihnen wieder ab. Darüber zürnten aber die Führer sehr und begannen jetzt, die eben erst durch das Evangelium neugeborenen Seelen, statt sie wiederzutaufen, durch allerlei neue Lehren „wiederzuersaufen". Mehrere Monate hindurch fand sich jede Woche ein fremder Lehrer ein, jeder von besonderen seltsamen Ansichten erfüllt. So kam zuerst einer Namens Hans Denk, der Nürnberger geheißen, weil er in Nürnberg Lehrer gewesen, ein gar gelehrter Mann, auch beredt, aber bescheiden, selbst des Hebräischen kundig; der lehrte, kein Mensch, wenn auch in der Hölle befindlich, sei in Ewigkeit verloren, ja nicht einmal die Teufel, sondern nach bestimmter Zeit würden alle selig, und wenn die Schrift vom ewigen Feuer rede, bedeute das doch nur eine gewisse Zeit; auch andere ähnliche Lehren des Origenes, die von vielen Gläubigen als Ketzerei verdammt worden sind, teilte er. Sodann kam Anton Kürschner, einer der in Zürich ausgebrochenen Wiedertäufer, weil er das dortige Gebiet nicht mehr betreten durfte, wieder nach St. Gallen (wo er mit Volk gewesen) und wollte unter den Gotteshausleuten in Tablat und Wittenbach[43]) eine Gemeinde wie die in Zollikon gründen, hatte aber keinen Erfolg. Um doch etwas Neues aufzubringen, verlangte er nach dem Spruch Jacobi: „Bekenne einer dem andern seine Sünde" (Jac. 5,16), daß jeder vor der Gemeinde seine Sünden öffentlich bekenne, wenn er ein Christ sein wolle. Wirklich wurde seine Vorschrift befolgt; aber es entstand daraus nur schlimmes Ärgernis, und er erntete wenig Dank.

Wieder ein anderer, der Goldschmied genannt, hielt den Wiedergetauften in den Dörfern, namentlich im Appenzeller-

:d den Spruch: „So ihr nicht werdet wie die Kinder" ꝛc. vor, ttete ihn auf leibliche Kindschaft und ermahnte die Leute, sich :dlich zu gebärden; besonders die Weiber folgten ihm, und je richter eine sich benahm, um so besser meinte sie dem Spruch ɔristi zu genügen. Ferner begannen die Weiber das Haar nach lännerart abzuschneiden, mit der Begründung, sie hätten damit ırch Hoffart gesündigt und darum das Glied, das sie geärgert, ɔn ihnen geworfen. Alle Belehrung, daß die Schrift das Gegen-il wolle, war umsonst; mit dem geschorenen Haar aber trieben e mehr Hoffart als vorher mit den Locken. Noch andere traten :s Propheten auf, predigten Buße und kündigten den Tag des ɩerrn auf einen bestimmten Termin, Weihnachten, Ostern ꝛc. an. :tliche, die von den evangelischen Predigern gehört hatten, daß ıs neue Testament auf dem Geist, nicht auf dem Buchstaben eruhe, warfen die Testamente in die Öfen oder zerrissen sie und ɪrachen: „Der Buchstabe tötet; aber der Geist macht lebendig" ꝛc.; ɪrschte aber jemand nach der Begründung ihres Tuns aus der 5chrift, so lachten sie und schrien „Weh' euch Schriftgelehrten" und euteten auf ihr Herz: „Hier, hier". Wie sie vollends vernahmen, aß der Mensch keinen freien Willen habe, wollten sie nichts mehr ın oder lassen und setzten sich hin wie Holzklötze, in der Meinung, ɔenn Gott durch sie etwas vollbringen wolle, so werde es ge-schehen; fiel ihnen dann etwas bei, so sprachen sie: „Es ist des Vaters Wille" und meinten, damit all ihr Tun zu beschönigen, odaß ein Sprüchwort daraus wurde und die Obrigkeit den Miß-rauch des göttlichen Namens verbieten mußte. Aus dem gleichen Grund wollten sie nicht mehr beten und grüßten auch niemand ɪehr. Doch nicht alle zuerst Wiedergetauften huldigten diesen :ehren; sondern manche hielten sich an die von Konrad Grebel rlernte Art. Auch sie grüßten keinen Nichttäufer, jedoch aus nderm Grund, um nicht dadurch ihrer Sünde teilhaft zu werden.

Arge Irrtümer entstanden durch Frauen unter ihnen, so urch Margarete, die Schwester des Hottinger von Zollikon, eine egen ihres züchtigen Wandels geliebte und geachtete Jungfrau; e kam so weit, daß sie sagte, sie sei Gott, und viele glaubten r. Weiter sprach sie: wer bete, der sündige, — wollte aber ne Erläuterung geben und verführte allerlei Reden, die niemand

verstand, gleich als ob nur sie diese Zungen und Sprache in Gott verstehen könnte, und durch ihr strenges Leben gewann sie großes Ansehen; denn je seltsamer einer redete oder handelte, um so mehr glaubte man ihn in Gott vertieft.

Auch in St. Gallen gebärdeten sich einige Frauen ganz toll. Eine Bürgerin, eine ehrliche, züchtige Jungfrau, Magdalena Müller mit Namen, sagte von sich: „Ich bin Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben“ rc., und ähnlich benahmen sich zwei Gefährtinnen von ihr, besonders eine Dienstmagd aus dem Appenzellischen, Verena Baumann, die in einem krankhaften Zustand Gottes Stimme gehört zu haben behauptete, beim folgenden Zusammensein mit den Freundinnen sich für Christus ausgab und verkündete, sie müsse zwölf Jünger haben. Als solche wurden andere Gespielinnen gerufen; die gingen in die Häuser, forderten die Leute auf, dem Herrn nachzufolgen, und beschworen sie, nach Buch bei Tablat zu kommen; dort würden sie Christus, den lebendigen Sohn Gottes finden. Die dort Versammelten bekannten ihre Sünden, und auch Verena tat vor allem Volk seltsame Bekenntnisse: sie müsse den Antichrist gebären, dann wieder, sie müsse das Knäblein gebären, von dem in der Apokalypse Kap. 12 geschrieben sei. Hierauf ließ sie sich nackend ausziehen, saß so vor allem Volk und verführte in der Nacht, als die andern schliefen, arge Reden, wie: „Judas muß sich henken“, sodaß einer meinte, es gelte ihm und hinausgehen wollte; dabei stieß er aber mit dem Kopf hart an und kam zur Besinnung. Plötzlich stürzte Verena selbst hinaus mit den Worten: „Wer in das Reich Gottes will, folge mir nach“. Darüber erwachten die andern und eilten hinaus, konnten sie aber nicht finden und meinten, sie hätte sich vielleicht selbst erhängt; schließlich aber kam sie, naß bis an den Gürtel, zurück und fror arg; denn sie war in den Bach gerannt bei großer Kälte, vierzehn Tage vor Weihnachten. Man hieß sie hinter den Ofen sitzen, später ins Bett gehen. Nachdem sie etwa zwei Stunden darin gelegen, sprach sie bald: „Hier liegt die große babylonische Hure, mit der alle Geschlechter auf Erden gehuret haben“, bald: „Hier liegt der wahre, lebendige Sohn Gottes“, dann wieder: „Hier liegt die Hure“ rc., bis der Hauseigentümer sie fortwies.

Infolge des Geredes von ihrem Tun entstand großer Zu-
ıf aus der Stadt. Die Angehörigen der Jungfrauen aber
rchteten, sie könnten vom Abt, in dessen Gebiet sie weilten, ge-
ngen und getötet werden. Deshalb ersuchte man ihn um Aus-
ferung der Bürgerinnen, die er auch gewährte. Als sie durch
e Stadt geführt wurden, schrien sie: „Tut Buße, tut Buße! der
ag des Herrn! Die Axt ist dem Baum an die Wurzel gelegt".
erena aber hatte Schaum vor dem Munde und verrenkte ihre
lieder, daß die Zuschauer sich entsetzten, und auf dem Rathaus
rriß sie ihr Gewand mit den Worten: „Das geschieht zum
eugnis, daß ihr unschuldiges Blut gefangen haltet". Man be-
hloß, die Bürgerinnen den Ihrigen zu übergeben und eine Zeit
ıng alle Leute fernzuhalten, Verena aber nach Appenzell heim-
ehen zu lassen. Aber sie weigerte sich und wurde schließlich ins
eelhaus gebracht, wo man sie als der Sinne beraubt in einem
esondern Gemach an eine Kette legte. Anfangs tobte sie und
ihrte gegen die Prediger und andere Brüder, die ihr zusprechen
wollten, die anstößigsten Reden, behauptete auch hinterher, nachts
eheimnisvollen Besuch gehabt zu haben. Später gelang es ihr,
ie Kette abzustreifen, und da sie ruhig geworden, ließ man sie
ngefesselt und wäre froh gewesen, wenn sie sich entfernt hätte;
ber sie wollte nicht selbst gehen, sondern mußte schließlich aus
en Stadtgerichten geführt werden.

Im Appenzellischen fand sie neuerdings großen Zulauf und
rieb das gleiche Spiel wie vorher. Auch andere Wiedertäufer
römten herbei und gebärdeten sich zumal gegen Nichttäufer ganz
oll, ließen Hab und Gut stehen, ja warfen es weg im Glauben,
Gott werde sie speisen; doch die Kälte brachte sie zur Besinnung,
aß sie froh waren, von guten Nachbarn ihre Kleider zurückzu-
halten, ihr Vieh aus den fremden Ställen holten und wieder ihrem
ewerbe nachgingen. Auch die Obrigkeit im Appenzellerland ver-
ot das Zusammenlaufen; es waren nämlich gegen zwölfhundert
eute in drei Haufen beisammen, und viele ließen sich taufen,
eil das jüngste Gericht bevorstehe. Die Obrigkeit trug auch
Sorge, daß den Leuten ihr Eigentum wieder zukam, und setzte
ögte über den verlassenen Besitz. Aber manche erhoben, als sie
enötigt wurden, sich zu trennen, ein arges Geschrei und verübten

Unfug, zerschlugen den Leuten die Fenster und Öfen zu ein Zeugnis, daß man die Wahrheit vertreiben wolle. An Stelle der öffentlichen traten nun heimliche Zusammenkünfte, bei welchen die Teilnehmer sich so erhitzten, daß manche unter starkem Schwitzen in schreckliche Krämpfe verfielen, wovon Keßler selbst mit Rütiner in Sturzenegg[44]) sich einmal mit Entsetzen überzeugte. Diesen seltsamen Zustand nannten sie Sterben, vielleicht nach dem Römerbrief (6,3): „Die so in Christo getauft, sind in seinen Tod getauft" 2c., und sie wetteiferten oft förmlich darin. Kamen sie danach wieder zu sich, so fingen sie an, von himmlischen hohen Dingen zu reden, und diese Äußerungen galten als Gottes Worte, höher als alle Schrift zu achten; man nannte dies das Zeugen, und weil die Worte oft mit der Schrift übereinstimmten, lockten sie damit viele Leute an; dagegen aber durfte man nicht sprechen. Dieses Sterben und Zeugen nahm auf dem Lande und in der Stadt so zu, daß die Obrigkeit ein Verbot erließ, weil man Verstellung darin erblickte, wie denn einer von Gais (Appenzell), der in der Predigt zu „sterben" anfing, durch Übergießen mit kaltem Wasser rasch zu sich kam. Doch als später Keßler einen überzeugten Anhänger der Wiedertaufe, Nikolaus Guldi, der wegen seines Glaubens Gefängnis erlitten und selbst das Sterben versucht hatte, nach seiner Bekehrung darüber befragte, erklärte dieser, es sei bei vielen nicht Verstellung gewesen; sondern unter schwerer Not seien sie gegen ihren Willen dazu gezwungen worden, und er selbst habe das Gefühl gehabt, als ob ihn ein fallendes Weh ankomme, und um nichts hätte er widerstehen können. (Keßler fügt dazu bei, es sei auch nicht möglich, solchen Schweiß und Verrenkung der Glieder ohne innere Angst und Not zustande zu bringen.) Guldi berichtete auch so wunderbare Zeichen, die vor ihren Augen geschehen seien, daß sich sein Zuhörer an die Schilderung der Sibylla bei Vergil (Äen. VI, 45—51) und an die Erzählung von der besessenen Magd in der Apostelgeschichte Kap. 16 erinnert fühlte.

Als die Stadtbehörden nach diesen Begebenheiten meinten, die Wiedertäufer würden sich jetzt mäßigen, und sie frei wandeln ließen, trug es sich zu, daß der Sohn eines frommen, etwa achtzigjährigen Mannes in Mühleck oberhalb der Stadt, Thomas Schugger mit Namen, sich als Prophet ausgab und die höchste Vollkommen-



heit lehrte, wie denen, welche die rechte Gelassenheit hätten, keine Sünde schaden könne, sondern es gleich gelte, was sie täten: denn ihr Tun und Lassen sei das Werk des Vaters. Da er wie sein Vater auch die Laute schlug und die Geige spielte, brachte er im Namen der Freiheit viel Leichtfertigkeit auf; dabei behauptete er, die, welche unreinen Sinnes seien, zu erkennen, und nannte sie Füchse. Dieser Thomas hatte einen frommen, einfältigen Bruder Leonhard, der ihm ganz ergeben war. Der ging in die Stadt hinunter und sagte zu einem Stadtknecht, er solle ihm gegen Rock und Schwert seinen Stab geben. Der Knecht ging im Scherz darauf ein; Leonhard aber trat auf dem Markt vor den Bürgermeister, warf den Stab empor und sprach: „Das ist ein Gewaltstab, aber nicht der rechte; es wird ein andrer kommen, der wird der rechte sein", und damit lief er, Schwert und Rock hinter sich lassend, davon, den Berg hinauf, focht die ganze Nacht mit dem Stab und verlor den Knopf. Da dieser am Morgen nicht zu finden war, zerbrachen sie den Stab und verbrannten ihn. Dies alles aber sollte ein Zeichen dafür sein, daß die Obrigkeit in St. Gallen für ihren Wahn, das Evangelium gegen die wahren Christen schützen zu wollen, durch eine stärkere Gewalt Bestrafung erleiden werde.

Am Abend des Tages, wo sie den Stab verbrannt hatten (26. Februar 1526), kamen alle Brüder Thomas Schuggers mit ihren Frauen und andere Wiedertäufer zusammen. Da gebärdete sich Leonhard wie ein Hund, lief auf allen Vieren, und Thomas schlug ihn wie einen Hund und trieb argen Mutwillen mit ihm. Dann ließ er Essig und Galle bringen, und als sich Leonhard, wie man diese zubereitete, erbrach, sprach er: „Der Fuchs schmeckt, was er tun muß". Darauf hieß er alle, außer Bruder und Vater, hinausgehen, und als die andern wieder hereinkamen, waren die drei mit Blut besprengt, ohne daß einer von ihnen verwundet gewesen wäre. Dann ließ Thomas in der Stube ein unreifes Kalb töten, teilte es in vier Teile und hängte sie in den vier Hausecken auf. Spät in der Nacht gingen sie auseinander, da Leonhard mit seinem tollen Gebaren kein Ende fand. Thomas sagte, er wolle ihn mit zu sich nehmen, da er ihm gehorsam sei. Doch als sie schon auf dem Weg waren, wurden sie durch Thomas

wieder gerufen und fanden Leonhard tobend. Das geschah zw- mal, und so blieben sie die Nacht beieinander. Gegen Morg aber sprach Leonhard zu dem Bruder: „Es ist der Wille d himmlischen Vaters, daß du mir mein Haupt abschlagest“. ; hieß Thomas die Geschwister niederknien und beten, daß der Va den Willen für das Werk nehme. Wie aber Leonhard an d Erde lag, strich er ihm Galle in den Mund. Da erhob er i unter gewaltigem Schwitzen, sprang dreimal gegen die Decke u sprach: „Vater, ists dein Wille, so nimm diesen Kelch von m aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe“. Thomas ab hieß ihn knien und beten, daß der Vater den Willen für d Werk nehme. Leonhard kniete hin, fügte die Hände zusamm und sprach: „Vater, dein Wille geschehe“. Ebenso sprach, hint ihm stehend, Thomas: „Vater, dein Wille geschehe“, und Leonha sagte: „Amen“. Indem zog Thomas seinen kleinen Degen u hieb seinem leiblichen Bruder mit einem schwachen Streich d Haupt ab vor den Augen des Vaters und der Geschwist Die Brüder erschraken ob der Tat; Thomas aber zog seine Lau hervor, als ob er Gott danken wollte wie David nach dem Si über Goliath. Dann räumte er den Kopf und den Körper we als ob ihn sein Gewissen strafe, und eilte im Hemd in die Sta hinab in Dr. Joachim von Watts (des Bürgermeisters) Haus u bat, ihm Essen und Trinken zu geben. Indessen sprach er meh mals: „Er tut's nicht mehr; ich hab's ihm gegeben“. Der Dokt erkannte, daß er nicht bei sich sei, schickte zu seinem Nachbar, de Helfer Johannes Vogler, und ließ Schugger, mit einem gefüttert Rock bekleidet, heimführen. Kurz nachher verbreitete sich d Gerücht von der grauenvollen Tat. Der Unglückliche wurde g fangen genommen und nach acht Tagen hingerichtet; auch a der Folter machte er kein anderes Geständnis als, er habe getan, aber Gott durch ihn; er behauptete, nicht nur zu glaube sondern zu wissen, daß ihm seine Sünden vergeben seien, u starb ungebrochenen Sinnes. Seine Anhänger aber suchten dur geheimnisvolle Deutungen seine Tat zu verteidigen.

Im Gegensatz zu der früheren Einfachheit begannen d Wiedertäufer, Männer wie Frauen, nun auch, sich kostbar kleiden und sich ganz offen einem ausschweifenden Leben h



zugeben. Wollte sie jemand zu Rede stellen, so sagten sie: „Wir sind dem Fleisch abgestorben; was wir nun tun, geschieht im Geist durch den Willen des Vaters“, oder beriefen sich auf den Spruch: „So euch der Sohn frei macht, seid ihr recht gefreit“; andere gaben vor, sie wollten mit diesem Treiben der Welt über ihre eigene Sündhaftigkeit die Augen öffnen ꝛc. In diesem tollen Liebesrausch kam unter ihnen die Sitte auf, einander zum Zeichen der Vermählung mit Gott kostbare Ringe zu geben, gleichwie der Vater dem verlorenen Sohn einen Ring habe anstecken lassen.

Wollte man alle Torheiten und Greuel aufzählen (sagt der Chronist zusammenfassend), so wäre kein Ende zu finden. Doch sind durch Gottes Gnade viele wieder zu einem ordentlichen Leben zurückgeführt werden. Von den Urhebern der Bewegung, Grebel und Manz, die an dem wüsten Treiben kein Gefallen gefunden, sondern in Appenzell und der St. gallischen Gotteshauslandschaft ihm gewehrt, aber wenig Gehör gefunden hatten, wird noch gemeldet, daß Grebel bald nachher in Maienfeld an der Pest gestorben, Manz in Zürich, weil er der Ausweisung getrotzt hatte, ertränkt worden, Hubmaier nach Mähren gezogen sei und dort die Wiedertaufe ausgebreitet habe. Dann schließt Keßler den langen Bericht über diese traurigen Verirrungen mit den Worten: „Gott wolle alle christlichen Gemeinden, wo das Evangelium grünt, vor dieser Sekte bewahren! Denn nicht ohne große Arbeit und Nachteil des Evangeliums haben wir leider erfahren, daß es nicht allein ein Wiedertaufen ist und heißt, sondern ein Wiederersaufen der Gewissen, die von den Irrtümern des Papsttums durch das freudenreiche Evangelium zum Leben erweckt waren“.

Der folgende Abschnitt ist dem Tode des Kurfürsten Friedrich von Sachsen (12. Mai 1525) gewidmet. Der Chronist preist diesen Fürsten als einen zweiten König Salomo, rühmt seine Friedensliebe, deutet sein Wappen auf seine strenge Gerechtigkeit und rühmt seine Frömmigkeit und Weisheit; die Schwäche des Fürsten für die Frauen wird nicht verheimlicht, aber schonend beurteilt und zum Schluß die Meinung ausgesprochen, daß durch ihn bei längerem Leben viel Blutvergießen und Unfrieden vermieden worden wäre.

Hieran schließt sich wieder ein umfangreicher Bericht über den Bauernkrieg des Jahres 1525. Der eigentlichen Erzählung ist eine Erörterung über die Ursachen, die dazu führten, vorausgeschickt, für Keßlers eigene

und gewiß vieler Zeitgenossen Auffassung sehr bezeichnend. Die Hauptursache der Bewegung war danach zu erblicken in der Unterdrückung des Evangeliums durch das Papsttum, welches sich bedroht sah, und durch den Adel, der am Bestand des Papsttums das größte Interesse hatte wegen der zahlreichen dem geistlichen Stande angehörenden adeligen Herren; durch beide wurden die Fürsten in ihrer Tyrannei bestärkt. Doch kam dazu noch des Teufels Samen, die falsche Auffassung des Evangeliums, besonders der christlichen Freiheit, durch den gemeinen Mann, infolge deren auch viele unreine Elemente sich der neuen Lehre anschlossen. Dieser Übelstand wäre zu vermeiden gewesen, wenn man die wahren evangelischen Prädikanten geduldet hätte; denn dann hätte sich der gemeine Mann mit Geduld in die bestehenden Verhältnisse geschickt; nicht besser also könnte ein Fürst ein gehorsames Volk gewinnen als durch Haltung christlicher Prediger. Doch die Herren wollten das nicht glauben, und darum ließ Gott an Stelle der wahren falsche Propheten, die Unruhe stifteten, auftreten wie den Thomas Münzer, mögen auch die Hofschranzen die Bewegung als Frucht der lutherischen Ketzerei bezeichnen, während doch Luther frühzeitig gewarnt und abgemahnt hat.

Nach dieser Einleitung beginnt die Erzählung mit der Empörung des Landvolks im Hegau und Schwarzwald, von wo sie nach Schwaben hinübergriff; dort traten die Bauern in Baltringen bei Ulm zusammen, erhoben Ulrich Schmid zu ihrem Obersten, und dieser legte sich als Schreiber den Sebastian Lotzer, Kürschner in Memmingen, bei, auf dessen eigene Mitteilungen Keßler sich berufen kann. Noch aber dachten die Bauern, denen sich jetzt die See- und Allgäuer anschlossen, nicht an Gewalt, sondern an eine friedliche Auseinandersetzung mit dem Schwäbischen Bund, wozu auch Schappeler sie ermahnte, faßten Artikel ab, die sie beschworen, und machten ihre Vorschläge, welches die Richter und die Unterhändler beider Teile sein sollten; der Bund aber wollte diese nicht annehmen, sondern bezeichnete andere und erschien, als die Bauern darauf eingingen, nicht zu den Tagungen. Nun schrieben Luther und Melanchthon, von den Bauern als Schiedsrichter genannt, gegen diese, weil sie sich (für ihre wirtschaftlichen Forderungen) auf das Evangelium berufen hatten, und es begann das Blutvergießen. Den Verlauf im einzelnen an der Hand der Chronik zu verfolgen, würde hier zu weit führen. In Schwaben teilweise gestillt, verbreitete sich der Aufruhr nach Elsaß und Lothringen und brach dann auch in Bayern, Württemberg und Pfalz aus; in Thüringen wurde er hauptsächlich durch Thomas Münzer geschürt, der bei Mühlhausen umkam; auch das Frankenland, Würzburg und der Odenwald, Bamberg, Ansbach ꝛc. wurden davon ergriffen. Besonders hatte Memmingen zu leiden, als es den Schwäbischen Bund einließ; Schappeler floh nach St. Gallen, sodaß Keßler auch durch ihn über manches zuverlässigen Bericht erhielt. Die letzte Erhebung im Allgäu wurde durch Verrat niedergeworfen. Auch an der Schweizergrenze, in Radolfszell und Waldshut, machte sich die Be-

wegung geltend, wurde aber dort durch Marx Sittich von Ems, hier durch die österreichische Regierung erstickt, die den katholischen Gottesdienst wiederherstellte. Nach Erwähnung der Erhebung im Salzburgischen und Mitteilung der dort angenommenen Artikel (ähnliche wurden fast überall aufgestellt) endigt der Bericht mit einem Verzeichnis der im Bauernkrieg geplünderten und zerstörten Klöster und Schlösser, sowie des sonst angerichteten Schadens.

In der Eidgenossenschaft war außer dem schon im vorangehenden Jahr erfolgten Sturm auf das Kloster Ittingen keine bedeutendere Erhebung zu verzeichnen; in Basel und Zürich gelang es, die sich regenden Unruhen zu stillen; in Graubünden wurde die Macht des Bischofs geschmälert, aber Aufruhr vermieden. Im Gebiet der Abtei St. Gallen berieten die Untertanen wie anderwärts über die Abstellung verschiedener Beschwerden, und der Abt trat in Unterhandlungen ein; doch die Niederwerfung des Aufruhrs in Deutschland hatte zur Folge, daß alles beim alten blieb. Eine gefährliche Zusammenrottung fand einzig am Montag vor Ostern statt und richtete sich gegen Dr. Christoph Winkler, äbtischen Rat, der seinen Herrn zur Gewalt aufgefordert hatte. Er wurde von den Bauern bei Steinach überfallen und nach langem vergeblichem Suchen gefangen genommen, dann nach Wil, später nach Rapperswil gebracht, dort aber in Freiheit gesetzt und über die Fehlbaren Strafe verhängt. Zum Schluß des Abschnittes erinnert Keßler an die Fabel von Frosch und Maus, die miteinander im Streit lagen und beide vom Storch gefressen wurden, und zieht daraus die Lehre mit dem Wort aus den Sprüchen Salomonis (24, 21 f.): „Mein Kind, fürchte den Herrn und den König und menge dich nicht unter die Aufrührischen; denn ihr Unfall wird plötzlich entstehen, und wer weiß, wann beider Unglück kommt?"

An den Bauernkrieg reihen sich als weitere kriegerische Ereignisse des Jahres 1525 der mißlungene Versuch Herzog Ulrichs von Württemberg, sein Land wieder zu gewinnen, und die Schlacht bei Pavia, in der Franz I. von Frankreich von Karls V. Truppen gefangen genommen, wodurch alte Prophezeiungen erfüllt wurden.

Der nächste Abschnitt wird eingeleitet durch die zürcherische Abendmahlsordnung und die Prophezei,[45]) d. h. die in Zürich (für junge Theologen) eingerichteten Lektionen, in denen die Bibel

aus dem Urtext übersetzt und erklärt wurde. Darauf folgt die Antwort Zürichs an Bern auf eine Mahnung, die Messe wieder anzunehmen,[46]) und die in St. Gallen zur Einführung gelangte Predigtordnung. Am 1. Oktober 1525 ging zum ersten Mal der Helfer Wolfgang Jufli zu St. Laurenzen, der bis dahin trotz vielfachen Eiferns gegen die Messe sie noch begangen hatte, von diesem Brauch ab, während der Pfarrer Benedikt Burgauer und andere noch einige Monate damit fortfuhren, bis Burgauer durch einen Drohbrief abgeschreckt wurde, die übrigen aber einer nach dem andern die Kirche verließen.[47]) Während die Papisten darüber klagten, daß diese zum Heuschober und Roßstall geworden sei, wünschten die Evangelischen die Einführung des Abendmahls nach dem Vorgang Christi. Eine Ordnung sollte durch die Prediger zu St. Laurenzen und St. Mangen im Verein mit den Ratsherrn Joachim und Georg von Watt aufgestellt werden: aber da zeigte sich, daß der Abendmahlszwist auch in St. Gallen Eingang gefunden hatte, und deshalb wurde einstweilen noch keine Ordnung für diese Feier aufgestellt, sondern nur für die Predigten. Statt der bisherigen Samstagabendvesper wurde eine Lektion im alten Testament eingeführt; am Sonntag und an den Wochentagen um die gewöhnliche Zeit (8 Uhr) sollte eine Predigt aus dem Neuen Testament gehalten, daneben die Morgenlektion (s. o. 1524) beibehalten werden. An Stelle des lateinischen Gesangs nach dem Läuten trat das Vorlesen und die Erklärung eines Psalms; unterdessen sollte durch zwei Ratsherrn das Almosen eingesammelt, darauf nach nochmaligem Geläut die Predigt mit einem vom Prediger gesprochenen Sündenbekenntnis und einem Gebet für alle Stände eingeleitet werden. In solcher Weise setzte man die Predigt an Stelle der Messe, und an diesem Brauch wurde trotz verschiedener Drohbriefe, die der Stadt zukamen, festgehalten.

Keßler schließt den Bericht über das Jahr 1525 und zugleich das dritte Buch seiner Chronik mit der Erzählung seiner am 29. Oktober erfolgten Verheiratung mit Anna Fäßler, bei der beide Gatten erst im 23. Jahr standen. Sie wurden durch Wolfgang Jufli getraut; als Gäste nahmen an der Hochzeitsfeier Dr. Joachim von Watt, Georg von Watt, Dominikus Zili, der Stadtschreiber Augustin Fechter, Johannes Rütiner und andere angesehene Bürger mit ihren Frauen teil.

Viertes Buch: 1526—1527.

1526.

Das vierte Buch der Sabbata wird eröffnet durch die von einem Segenswunsch begleitete Angabe, daß für das Jahr 1526 Dr. Joachim on Watt (zum ersten Mal) zum Bürgermeisteramt berufen worden war.

Darauf folgt ein längerer Abschnitt, der den Frieden von Madrid, wischen Karl V. und Franz I. am 14. Januar 1526 geschlossen, behandelt, nd daran schließt sich die Mitteilung eines Mandates, das von dem t. Galler Abt Franz Gaisberg am 11. März 1526, angeblich auf Drängen r eidgenössischen Orte Luzern, Schwyz und Glarus, erlassen und worin e Auslieferung oder Vernichtung deutscher Neuer Testamente, strenge obachtung der Fastengebote und Unterdrückung des Viehkaufs durch Metzger zur Fastenzeit angeordnet worden war.

Nur eine knappe Erörterung ist der Disputation in Baden (21. Mai 8. Juni 1526) gewidmet, der die drei St. Galler Prediger Burgauer, li und Zili, dazu Ratsherr Jakob Riner, Unterbürgermeister Andreas ller und Junker Kaspar Zollikofer, sowie aus dem Appenzellerland die diger Hans Heß, Pelagius am Stein, Matthias Keßler und andere wohnten. Dem Bericht ist eine „treue Ermahnung" an die sieben eidössischen Orte, welche zur Disputation eingeladen hatten (d. h. an die olischen Orte), und eine „neue Warnung" an die Stadt Zürich angt, beide sonst nicht bekannt und vielleicht Keßlers Eigentum.

Ausgehend von der Tatsache, daß die Eidgenossen einst als tapfere fechter der göttlichen Wahrheit gegolten haben, klagt der Verfasser der ren darüber, daß jetzt ihr Haupttrachten auf Krieg und Fürstengold chtet sei und sie förmlich sich an Frankreich ergeben hätten mit einziger nahme des unter Zwinglis Einfluß der Vereinigung ferngebliebenen ich. Gerade dadurch aber habe sich Zürich Haß und Verfolgung der n Lehre zugezogen, und die Erbitterung sei noch verstärkt worden h die Schmälerung der Wallfahrt nach Einsiedeln. Gleichwohl bere die Stadt keinen Kampf oder höchstens einen solchen, in den ihre diger mit der Bibel zögen, um zu siegen, und sie getröste sich der ffnung, zusammen mit ihren Eidgenossen in den Bund, den Gott mit raham und seinem Samen aufgerichtet habe, aufgenommen zu werden. e katholischen Orte möchten also die Augen öffnen und die auf Zertung der Eidgenossenschaft im Interesse des Kaisers gerichteten heimjen Praktiken Dr. Ecks und Fabers erkennen.

Die Warnung an Zürich beginnt mit dem Preis der Stadt, die vor dern sich durch evangelische Gesinnung auszeichne, und schließt daran Mahnung, aller Anfeindung zum Trotz sich standhaft zu zeigen; so rde der Sieg ihr zufallen.

Dann berichtet der Chronist über die Disputation zu Jlanz (Anfangs nuar 1526) und das Religionsgespräch zu Austerlitz in Mähren, die

beide der Reformation günstig ausfielen, sowie über den Reichstag zu Speier, der vornehmlich durch ein Schreiben des Ulmer Bürgermeisters Bernhard Besserer an seine Angehörigen aus Speier beleuchtet wird, woran sich eine spöttische Äußerung über Faber anschließt.

Die Erwähnung einer vom zürcherischen Rat erlassenen Ordnung gegen Ehebruch, Hurerei und Kuppelei, ferner über Kindertaufe, Kirchgang, allgemeines Gebet und die Feiertage gibt Anlaß, ähnliche in St. Gallen 1526 getroffene Maßnahmen, die Einsetzung eines Ehegerichtes und die Beschränkung der Zahl der Feiertage zu berühren; außer den drei großen Festen mit je einem zweiten Feiertage sind nur Allerheiligen, die Beschneidung und Auffahrt Christi, von Marientagen Lichtmeß, Verkündigung und Himmelfahrt, aller zwölf Apostel Tag (15. Juli), Johannes des Täufers, Maria Magdalenas und St. Gallen Tag beibehalten.

Es folgen Berichte über eine Reihe Ereignisse aus der zweiten Jahreshälfte, einen peinlichen Vorfall, der sich am 29. Juli in Appenzell zutrug, als dort das Bündnis mit den Eidgenossen neu beschworen wurde, recht geeignet die Glaubensspaltung im Lande selbst wie in der Eidgenossenschaft zu illustrieren; über die Hinrichtung des evangelischen Predigers in Kempten, Matthias Weibel, durch den Schwäbischen Bund, 6. September; über starken Regen und Überschwemmung in St. Gallen, 26. Juli; über die Geburt von Keßlers erstem Sohn David, 4. August, und heftigen Sturm am gleichen Tag, infolgedessen auf dem Bodensee ein Schiff unterging und mehr als zwanzig Menschen ertranken; über ein Gesellenschießen in Zürich 23. August, an dem die auch geladenen St. Galler hoch geehrt wurden, und endlich über die Eroberung von Ofen-Pest durch die Türken (8. September) und den Tod König Ludwigs von Ungarn.

Eingehender wird hierauf wieder die Entfernung der bisher noch stehen gebliebenen Götzen und Altäre aus der St. Laurenzenkirche erzählt. Nachdem schon früher mit der Beseitigung der Bilder der Anfang gemacht (s. 1524) und das Volk seither durch die Predigt genugsam unterwiesen worden war, wurden jetzt die Kirchgenossen zu Stadt und Land zu einer Abstimmung einberufen und, als sie nun einhellig sich gegen die Bilder ausgesprochen hatten, am 5. Dezember von beiden Räten Verordnete und die städtischen Werkmeister mit deren gänzlicher Wegschaffung betraut, die in den nächsten Tagen erfolgte. So gut evangelisch Keßler gesinnt ist, bedauert er doch, daß da in kurzer Zeit große

ften und viel Arbeit, die mit viel Geld in langer Zeit erstellt ır, zu Grunde ging.

Auf dem „Obersten“ (berichtet er), so heißt der Fronaltar Chor, stand eine schöne hohe Tafel mit geschnitztem Blumenrk bis zu den Himmeln erhöht. Darin standen vornehmlich rf köstliche, vergoldete, fast lebensgroße Bildnisse, die Heiligen llus, Otmar, Laurentius und Gregorius und ein schönes rienbild, mit dem Kind auf dem Arm, in der Mitte. Auf ı Corpus in dem Blumenwerk war Christi Bild, wie er zu richt sitzt, unter seinen Füßen eine Kugel, Himmel und Erde, seinen beiden Seiten Bildnisse der Maria und Johannes des ufers. An den Enden standen zwei Engel mit Posaunen und st unten und oben noch unzählige kleine Bilder. Die Flügel, nit die fünf genannten Bilder bedeckt wurden, waren höchst streich bemalt, auf der einen Seite die Passion Christi, auf andern die des hl. Laurentius, alles kostbarer und deutlicher, ich es mit der Feder abmalen kann. Auf der Seite gegen (äbtische) Pfalz erhob sich eine feste Mauer ganz gleich der enüberliegenden, an welcher der Turm steht, und zwischen ihnen köstliches, eisernes, rotgestrichenes Gitter, durch das die Geisten von den Laien geschieden wurden, ihre Zeremonien zu vollngen. An der genannten Mauer stand ein Altar, worauf eine ı heiligen Sebastian, dem Patron der Schützen, geweihte fel; sein Bildnis und ebenso diejenigen der Jungfrauen Ottilia) Babara, etwa von der Höhe eines vierzehnjährigen Knaben, ren meisterlich geschnitzt und vergoldet. Auf der anderen Seite, Winkel an der Turmwand, war ein Altar mit einer Tafel, Schuhmacherzunft gehörig und ihren Patronen Crispinus d Crispinianus, die auch Schuhmacher gewesen sein sollen, veiht, ihre Bildnisse samt denen der Helena und des Erzengels ichael in Flachwerk (Flachrelief) schön vergoldet und anmutig nalt. Zwischen diesen beiden, mitten vor dem Fronaltar, stand niedriger Altar, worauf sich eine durchbrochene Tafel mit ubwerk erhob, damit die Zeremonien und das Meßgepränge dem Fronaltar sichtbar wären und nicht verdeckt würden. er diesem Altar hing an der Decke, mit starken eisernen ıngen angeheftet, das Bildnis des am Kreuze hangenden

Christus, daneben Johannes und Maria, Bilder von der Größe eines starken Mannes. An der Säule der Kanzel gegenüber war ein Altar aufgerichtet mit einer schönen vergoldeten Tafel, worin das Bildnis der Maria, ihr und andern Jungfrauen, Agnes, Agatha rc., zu Ehren geweiht.

An der erst seit kurzem erbauten Apsis war ein Altar von unseres löblichen Leinwandgewerbes Gesellschaft Zollikofer und Keller gestiftet, die darauf eine Tafel vom subtilsten Bild- und Schnitzwerk hatte machen lassen mit einer Menge Bilder der Eltern und Blutsfreunde unsers Herrn Jesu, von Maria, seiner Mutter, Anna, Joseph, Joachim, Alpheus, Zebedäus, Salome rc. selbst von Isai, Davids Vater, ferner der vier Evangelisten, der vier Lehrer Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregorius, auch einer Figur der elftausend Mägde, Bildern der zwei Ritter Gregor (Georg) und Florian und vielen anderen mehr rc.

Diese genannten Altäre, Tafeln und Bilder samt den Bildern und Götzen, die hin und her in der Kirche an den Säulen aufgerichtet waren und täglich mit großen Kosten an Wachs, Unschlitt und sonstigen Zierden verehrt wurden, hat man, ungeachtet aller Menschendrohungen, nach dem Laut und Inhalt der heiligen Schrift vor den Augen der Christgläubigen hinweggetan, obwohl wir von den Päbstlern hören mußten, wir hätten aus unserer Kirche einen Heustadel und Roßstall gemacht und allen Gottesdienst daraus getrieben, als ob die entschiedene Predigt des lauteren Gotteswortes und milde Handreichung an die Armen nicht ein Gottesdienst sei, während doch Christus spricht: „Gehet hin und prediget und lehret sie halten, was ich euch befohlen habe", und ebenso der Prophet: „Ich habe Lust an der Barmherzigkeit, nicht am Opfer; was ihr dem Mindesten tut in meinem Namen, das habt ihr mir getan" rc., und als ob Gott mit dem, was er so strenge verboten, geehrt werden könnte.

Keinen geringeren Götzensturm als diesen in der St. Laurenzenkirche nennt es Keßler, daß in dieser Zeit reiche Bürger und Bürgerinnen freiwillig von ihrem Überfluß an Kleidern und Kleinodien so viel hingaben, daß daraus bei 10 000 Gulden gelöst wurden, wovon ein großer Teil den Armen zu gute kam. Auch die schamlose Sitte, daß die Jungfrauen an Festtagen Busen und

Rücken bloß trugen (nach dem Vorbild der an solchen Tagen ufgeschlossenen Altartafeln „der Töchter Tafel" geheißen), wurde ıbgeschafft.

Den Schluß des Jahres 1526 machen auswärtige Ereignisse, die Huldigung der böhmischen Stände vor König Ferdinand, die am 1. Dezember in Wien erfolgte, und der schon in den Sommer des Jahres fallende Zwist zwischen Papst und Kaiser, infolgedessen Rom am 20. September von kaiserlichem Kriegsvolk überfallen, am 21. ein Vertrag abgeschlossen wurde.

1527.

Die Erzählung des Jahres 1527 wird begonnen mit der Erwähnung der Wahl Jakob Kroms (Krums) zum Bürgermeister. Dann folgt ein eigentlich noch zum vorangehenden Jahr gehörender Abschnitt, die Verlegung des Bischofssitzes aus Konstanz betreffend, die eine Folge der entschiedenen Hinneigung der Bürgerschaft zur Reformation war. Eine kurze Mitteilung über milde Temperatur im Winter, wofür um Mitte März starker Schneefall eintrat, leitet über zu der Nachricht, daß im neuen Jahre Fleischmangel und Teuerung herrschte, teils durch das Ausbleiben des ungarischen Viehes infolge Eroberung des Landes durch die Türken verursacht, teils als Folge des Bauernkrieges angesehen; gleichzeitig machte sich auch Milchmangel geltend, den man der Ausdehnung der Bleichen Schuld gab; dafür erzielte aber das Leinwandgewerbe besonders hohe Preise, die freilich im folgenden Jahr wieder fielen infolge vermehrter Produktion, zu der auch die schlechte Ernte beitrug, indem sie zu fleißigerem Spinnen Anlaß gab. Hieran schließen sich Notizen über die Hinrichtung von zehn Evangelischen in Ensisheim durch die österreichische Regierung, am 22. und 23. März, und über eine Nebensonnenerscheinung vom 27. Februar, sowie Angaben über Murners lutherischen Dieb- und Ketzerkalender; wie von der Sonnenerscheinung in der Chronik eine Zeichnung beigegeben ist, so hat Keßler ein Exemplar von diesem Kalender und von dem Dr. Copps, der angeblich Murner zu dem seinigen Anlaß gab, seiner Chronik eingefügt[47a]).

Darauf fährt er mit der Erzählung der St. gallischen Reformation fort, indem er ausführlich über die 1527 eingeführte Abendmahlsordnung berichtet. Als 1525 die Messe abgeschafft worden war, hatte man von der Einführung des Abendmahls wegen Uneinigkeit der Geistlichen Abstand genommen, einstweilen nur eine Predigtordnung aufgestellt. Jetzt aber legten die Prediger zu St. Laurenzen, vom Rat dazu aufgefordert, einen Vorschlag, wie man es mit dem Abendmahl halten solle, vor, auf den sie unter Vadians Mitwirkung sich geeinigt hatten. Dieser Vorschlag

ging dahin, daß man sich streng an die Einsetzungsworte Christi halten und zum ersten Mal an Ostern die Feier begehen wolle in der Weise, daß am Sonntag die über zwanzig Jahre alten Kirchgenossen, am Montag die jüngeren, die verständig genug seien, nach Unterweisung durch die Prediger die Bedeutung der kirchlichen Handlung recht aufzufassen, das Abendmahl genössen. Nachdem zwischen 6 und 7 Uhr die große Glocke ein Zeichen gegeben, sollte der Gottesdienst mit allen eingeläutet, dann wie gewöhnlich die Sammlung für die Hausarmen vorgenommen werden, auf sie eine Predigt von Christi Tod und innige Danksagung folgen und an diese die Abendmahlsfeier sich anschließen. Zwei schon bereitstehende, mit weißem Leinen bedeckte Tische, einer für das Brot, der andere für den Wein bestimmt, sollten durch die vier Prediger an den unteren Altar[48]) gerückt werden, darauf die Prediger in schlichtem Gewand, ehrbar gegürtet, sich gegen das Volk wenden, das Brot emporhebend, den Wein vor sich, die Einsetzungsworte mit lauter Stimme in deutscher Sprache verkünden und mit der Austeilung beginnen. Auf der einen Seite der Kirche sollten die Männer, auf der andern die Frauen sich bereit halten, an die Tische heranzutreten, zuerst das Brot, dann den Wein empfangen, ohne niederzuknien wieder an ihre Plätze zurückkehren und dort bis zur gemeinsamen Danksagung warten, die einer der Prediger von der Kanzel herab vorsprechen sollte, um darauf mit einer kurzen Ermahnung die Feier zu beschließen. Über das Brot war bestimmt, daß es in runder Form, in der Größe eines Pfennigbrotes, aber nur einen Messerrücken dick, in eisernen Modeln aus feinem Mehl gebacken werden solle; den Wein sollte wie vordem für die Messe das Spital liefern. Störung durch Kinder, deren Gegenwart im übrigen wünschenswert erschien, sollte durch zwei Ratsdiener verhütet werden. Kranken, sowie den Leuten im Spital und Siechenhaus wollte man jedesmal, wenn die kirchliche Feier veranstaltet würde, auf Wunsch das Abendmahl im Hause reichen; dagegen erachtete man für unnötig, Sterbende damit zu versehen, da es nicht für diesen Zweck, sondern zum Gedächtnis in der Gemeinde und als Zeichen der Gemeinschaft eingesetzt sei. Viermal im Jahr, an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Mariä Himmelfahrt (15. August) wollte man die

Feier begehen. Die Kranken sollten von den Predigern auch sonst besucht und getröstet, dazu in der Kirche Gebete für sie gesprochen werden. Wer sich durch die öffentliche Predigt nicht genügend vorbereitet glaubte, sollte sich von den Predigern unterweisen und in Gewissensfragen beraten lassen. Endlich war vorgeschlagen, nach Matth. 18 und 1. Kor. 5 gegen offenkundige Laster den Bann einzuführen, um hartnäckige Sünder von der Gemeinschaft des Tisches des Herrn ausschließen zu können.

Am 9. April wurde diese Ordnung von den Räten gutgeheißen, an Ostern (21. April) zum ersten Mal in Kraft gesetzt. An der Feier beteiligten sich nicht nur Bürgermeister, Rat und Gemeinde, sondern auch Leute, die eigentlich nicht zu der Kirchgenossenschaft gehörten, aus Arbon, Feldkirch &c., in deren Kirchen das Abendmahl noch nicht eingeführt war und die wegen ihrer Teilnahme Verfolgung durch ihre Obrigkeiten zu erleiden hatten. Auch die Stadt St. Gallen wurde wegen ihres Verhaltens bei den altgläubigen Eidgenossen verklagt, daß sie in der Kirche eine „Mostbrockende"[49]) eingerichtet habe, und mußte deshalb schriftliche und auf Tagungen mündliche Mahnungen über sich ergehen lassen, wie schon vorher, am 27. Februar, von den katholischen Orten aus Luzern ein Schreiben eingegangen war, worin sie mit Entziehung allen Schirms und Schutzes drohten, falls St. Gallen nicht von den unchristlichen Händeln ablasse und sie bestrafe. Keßler, der das Schreiben erst später (am Schluß des Jahres) mitteilt, fügt bei, dieses Verhalten der katholischen Eidgenossen habe im folgenden Jahr Anlaß zum Anschluß an das christliche Burgrecht gegeben.

Um allerlei Unordnung und Mißbräuche, die besonders durch die Täuferei eingerissen waren, zu beseitigen, wurde ferner verordnet, daß fortan durch die Prediger die Namen der von ihnen getauften Kinder, sowie ihrer Eltern und Paten mit dem Datum aufgezeichnet werden sollten[50]) und in gleicher Weise die Namen derer, die sich trauen ließen.

Außerdem beschlossen die Räte am 7. August auf Antrag der Prediger, daß fortan an den vier Nachtmahlstagen nachmittags die Jugend im Alter von 9—14 Jahren in die St. Laurenzenkirche berufen und von den Predigern über die Glaubenslehre,

wie diese von ihnen in einem Büchlein zusammengefaßt sei,[51]) befragt werden solle. An die Eltern erging gleichzeitig die Mahnung, ihre Kinder an diesen Tagen in die Kirche zu schicken und sie von Jugend auf in dem Inhalt des Büchleins zu unterweisen. Dazu beschlossen die Prediger, statt der bis dahin üblichen Vesper jeden Sonntag um 3 Uhr eine Kinderlektion zu halten und darin die Katechismusfragen der Reihe nach zu erklären. Vor und nach dieser Kinderlehre, ebenso aber auch bei den gewöhnlichen Predigten an Sonn- und Feiertagen um 8 Uhr morgens sollte je ein Psalm in deutscher Sprache gesungen werden, zu welchem Zwecke jetzt die Kinder Unterricht im Psalmensingen erhielten. Es war der Psalm: „Aus tiefer Not schrei' ich zu dir", der als erster in solcher Weise auswendig gelernt und am 8. September zum ersten Mal in deutscher Sprache in der St. Galler Kirche gesungen wurde.

Noch vor diesen Bestimmungen über den Gottesdienst war am 6. Juni eine Satzung gegen Ehebruch, Hurerei, Kuppelei und unehrbare Kleidung von den Räten erlassen worden. Die auf Ehebruch gesetzte Strafe war allerdings recht milde, indem eine Frau nur drei Tage und drei Nächte bei Wasser und Brot im (Narren-) Stübli, ein Mann ebensolang im Turm zu büßen hatte; im Wiederholungsfall sollte die doppelte Strafe eintreten, das dritte Mal Ausweisung erfolgen. In ähnlicher Weise sind auch die auf Schwächung von Jungfrauen gesetzten Strafen sehr gelinde, nicht gar viel höher als bei Übertretung der Kleiderverordnung. Das Verbot der Hurerei richtete sich namentlich auch gegen die Mönche und andere Geistliche, von denen einige jetzt ihre Köchinnen zur Kirche führten, wofür der Abt ihnen ihre Pfründen und Einkünfte absprach.

Was sonst noch aus dem Jahr 1527 bis zum Schluß des IV. Buches berichtet wird, steht größtenteils mit der Reformation in keinem oder sehr losem Zusammenhang. Daß am 17. Mai Bürgermeister Krom gestorben und am 10. Juni Konrad Meier an seine Stelle erwählt worden war, ist vor der Verordnung gegen Ehebruch &c. eingeschoben. Auf sie folgt eine Notiz von starkem Schneefall zu Anfang Mai, der argen Futtermangel in Appenzell und eine Steigerung des Butterpreises (das Pfund 4 Kreuzer) zur Folge hatte.

Eine gewisse Bedeutung für den engeren Zusammenschluß der evan-



gelischen Nachbarstädte kam einem Gesellenschießen[52]) zu, das St. Gallen am 18. Mai veranstaltete und zu dem außer den Zürchern auch die Konstanzer und Lindauer eingeladen waren. Auch die Leute aus der st. gallischen Gotteshauslandschaft beteiligten sich daran und ehrten die Zürcher durch ein Geschenk, was deutlich auf die bei Keßler weniger als in anderen Beschreibungen hervortretende Bedeutung des Festes (als Demonstration gegen den Abt von St. Gallen) hinweist.

Sehr ausführlich ist hierauf an der Hand einer gleichzeitigen Druckschrift der Sacco di Roma erzählt, woran Keßler eigene lateinische Verse schließt. Dann folgen drei Berichte über Verbrennung von Märtyrern, ebenfalls nach Trucken, der dritte (von Leonhard Kaiser)[53]) nach einem solchen Luthers, weiterhin kurze Berichte über Ferdinands Zug gegen die Türken, die Eroberung von Pavia durch Franz I. und Hungersnot in ganz Italien.

Die Mitteilung eines von den Städten Zürich, Bern und St. Gallen auf einer Tagung in Zürich, an der Vadian teilnahm, erlassenen Abschiedes gegen die Wiedertäufer vom 10. September leitet über zu der Erzählung von dem Wiedertäufer Johannes Hut, der in Augsburg im Gefängnis starb, und vom Tod des Johannes Denk, der zuvor noch seine Irrtümer widerrufen hatte.

Dann berichtet Keßler von der Geburt eines zweiten Sohnes Josua (12. September) und reiht ein auf diesen Anlaß gedichtetes deutsches Danklied ein. Daran fügt er noch Angaben, die ihm ein Mitglied der Feuerschau gemacht hatte, Mitteilungen über die Zahl der Einwohner und Häuser, sowie über die Kornvorräte in den Stadtgerichten; hiernach waren in der Stadt selbst damals 800 streitbare Männer, vor der Stadt 270, dazu im Ganzen 2022 Kinder und 220 Witwen, — in der Stadt 539, vor der Stadt 223 Häuser und insgesamt 1200 Malter Korn vorhanden.

Die Erscheinung eines im Westergau am 11. Oktober beobachteten grausamen Kometen wird von dem in der Astronomie bewanderten Chronisten nicht übersehen. Eine kurze Notiz widmet er dem Loskauf der Herrschaft Ortenstein (in Domleschg, Graubünden) von Ludwig Tschudi, teilt dann ein Bruchstück über mehrfache Bedrohung der Stadt Konstanz im Jahr 1527 aus der Verantwortung mit, die diese im folgenden März an den Reichstag in Speier richtete, um sich wegen Eingehung des Burgrechtes mit Zürich und Bern zu rechtfertigen, und schließt mit dem schon erwähnten Drohscheiben der katholischen Orte an St. Gallen vom 3. Februar 1527.

Fünftes Buch: 1528—1529.

1528.

Mit der Wahl Christian Studers zum Bürgermeister wird die Erzählung des Jahres 1528 eröffnet und wendet sich dann der Disputation

in Bern, 6.—26. Januar, zu. Vadian war einer der vier Männer, denen der Vorsitz übertragen wurde; außer ihm nahmen von St. Gallen Zunftmeister Stoffel Krenk, Dr. Schappeler, Burgauer und Zili teil, aus dem benachbarten Appenzellerland der altgläubige Pfarrer Theobald Hutter und die Prediger Pelagius am Stein von Trogen, Walter Klarer von Hundwil und Matthias Keßler von Gais. Der Verlauf der Disputation ist bekannt. Ihre Folge war nicht nur die Annahme der Reformation durch Bern, sondern im Zusammenhang damit eine kräftige Förderung der Glaubensbewegung in der Eidgenossenschaft und dem angrenzenden süddeutschen Gebiet.

In St. Gallen wurde jetzt auf Ansuchen der Kirchgenossen die Entfernung der Bilder auch für die St. Mangenkirche beschlossen und durchgeführt, wo man sie bis dahin noch belassen hatte, weil der Abt Lehenherr der Kirche war. Auch in Basel erfolgte ein Bildersturm, indem vier Kirchen geräumt wurden. In Glarus fand eine Abstimmung zugunsten des neuen Glaubens statt; doch war noch eine starke papistische Minderheit vorhanden, was zu dauernder Spaltung führte.

Solchen Fortschritten im eigenen Land stand schwere Verfolgung zumal der Wiedertäufer durch König Ferdinand und den Schwäbischen Bund gegenüber. In Bamberg wurde eine Jungfrau Namens Barbara verbrannt, in Nikolsburg (Mähren) Hubmaier gefangen und starb am 18. März in Wien des Feuertodes, während man seine Frau ertränkte. Auch in Appenzell wurde ein Wiedertäufer aus Chur[54]), weil er der Ausweisung Trotz bot, gefangen gesetzt 2c. Keßler berichtet diese Vorfälle mit dem Ausdruck seines Erbarmens für dieses arme, zum guten Teil mit innigem, wenn auch unverständigem Eifer für Gott erfüllte Volk, dessen Verfolgung ihn jammert, wenngleich er nicht leugnen kann, daß es argen Schaden angerichtet. Wohl dem, der in dieser Spaltung sich vor Irrtum zu hüten weiß! Wenn aber die im Irrtum Befangenen so freudig um des Namens Jesu willen sterben, wie selig ist dann erst der Tod jener, die für die reine Erkenntnis ihr Leben hingeben!

An die Verfolgungen schließt sich der Bericht über einen Geheimbund (den sog. Breslauerbund) gegen Herzog Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, der von den Gegnern allerdings (mit Recht) abgeleugnet wurde. Ihm steht gleichsam gegenüber das christliche Burgrecht, Ende 1527 zwischen Zürich und Konstanz geschlossen, dem am 31. Januar Bern beitrat, am 25. Juni durch ein (von Keßler im Wortlaut aufgenommenes) besonderes Burgrecht der Städte Zürich und Bern gefestigt, gegen Ende des Jahres (3. November) durch den Beitritt St. Gallens und im folgenden Jahr durch den von Biel, Mülhausen, Basel und Schaffhausen zu einem ansehnlichen Bunde erweitert.

Der Rat von St. Gallen wagte jetzt, auch gegen Bürger geistlichen und weltlichen Standes, die der Reformation widerstrebten, Maßregeln zu ergreifen. Man lud sie, zuerst die dem Rat angehörenden, dann die übrigen, Männer und Frauen, einzeln vor und forderte sie auf, um des gemeinsamen Friedens und des eigenen Seelenheils willen abzustehen von der Messe und die Predigt zu besuchen, freilich nur in wenigen Fällen mit Erfolg. Da die Klosterfrauen zu St. Katharina durch ihr Gelübde verpflichtet waren, ihre Klostermauern nie zu verlassen, und darum die Predigten nicht gleich den nicht eingesegneten Feldnonnen zu St. Leonhard anhören konnten, im Gegenteil durch ihren Ordensgeistlichen Dr. Oswald Wendelin im Festhalten an ihren Satzungen bestärkt wurden, glaubte sich die Obrigkeit auch ihrer annehmen zu müssen, zumal die meisten Bürgerstöchter waren, und verordnete ihnen mit Rücksicht auf ihr Gelübde, um ihr Gewissen zu schonen, einen eigenen Prediger in Dr. Schappeler und setzte ihnen in weltlichen Dingen ehrsame Ratsherren als Vögte ein. Doch zeigten sie in beider Hinsicht sich widerspenstig. Als darum infolge Zulaufs des Volkes das Kirchlein zu St. Katharina für Schappelers Predigten sich bald als unzureichend erwies, verlegte man sie nach St. Mangen und nötigte die Klosterfrauen, die Klausur aufzugeben; am 21. Mai tat sich ihnen das Kloster zum ersten Mal wieder auf, und nachdem sie die Ungültigkeit ihres Gelübdes und die christliche Freiheit erkannt, traten mehrere der Frauen aus und verheirateten sich, wobei ihnen die ins Kloster gebrachte Aussteuer zurückgegeben wurde.

Als dann um St. Johannes des Täufers Tag der Rat neu zu bestellen war, wurden alle dem Evangelium widerstrebenden Mitglieder, ihrer Ehre im übrigen ohne Schaden, durch Anhänger der Reformation ersetzt und schon am 10. Juli ein Beschluß gefaßt, daß alle Pfaffen in der Stadt und deren Gerichten von der Messe abstehen sollten; etliche, die ihre Pfründen und Kaplaneien vom Abt empfangen hatten, gaben deshalb das Bürgerrecht auf und siedelten ins Kloster über. Ferner wurde der Kirchhofplatz geräumt und ein darauf stehendes Gehäuse, das die Familie Rübel gestiftet hatte, mit einer in Stein gehauenen Darstellung Christi und seiner Jünger am Ölberg, samt dem davor auf einer Säule stehenden ewigen Licht entfernt.

Wiederholt schlug während des Sommers der Blitz ein, so am 9. Juni in das Haus der Schuhmacherzunft, ohne Schaden zu tun, am 18. September in ein Haus vor dem Scheibenertor bei der Schützenscheibe, Kellerberg genannt; am 10. Oktober entstand in Bürglen im Haus einer Kindbetterin ein Brand und vernichtete 18 Häuser. Sodann fällt in diese Zeit ein Mailänderzug des kaiserlichen Hauptmanns Marx Sittich von Ems, der nach einem Sturm auf Lodi infolge Krankheit im Heere und Hungersnot in Italien bald wieder heimkehrte.

Am 14. September[55]) erfolgte im Toggenburg im Kloster St. Johann ein Bildersturm; die Landschaft hatte deshalb Bestrafung mit den Waffen durch das verbündete Schwyz zu gewärtigen; doch wurde die Gefahr abgewendet. Auch in Arbon, Altstätten und sonst im Rheintal breitete sich jetzt die Reformation kräftig aus. Schon vor drei Jahren hatte ein „ketzerischer Pfaffe", Franciscus von Wangen, in Arbon gegen das Papsttum gepredigt, aber auf ein Schreiben des Konstanzer Bischofs, der über Arbon gebot, weichen müssen, sich nach St. Gallen begeben, dort Zunft- und Bürgerrecht erkauft und war 1528 als Prediger nach Kappel im Toggenburg berufen worden. Die Arboner mußten inzwischen wie Keßler es nennt, sich mit der Kleie, die ein päpstlicher Mietling statt des göttlichen Wortes ihnen vorschüttete, begnügen; doch kamen besonders eifrige Anhänger des Evangeliums allsonntäglich zur Predigt nach St. Gallen und begingen da auch das Abendmahl. Da geschah es, daß der Arboner Pfarrer Jos Spiegler, der aus Menschenfurcht bei der alten Kirche geblieben war, den früheren Pfarrer von St. Margareten im Rheintal, Gregor Heer von Rorschach, einen schwächlichen, lahmen, aber in der Schrift und der evangelischen Lehre wohl bewanderten Mann, bei sich aufnahm und mit der Predigt betraute. Als die Evangelischen bald dessen Tüchtigkeit erkannten, erklärten sie, ihn auf ihre Kosten unterhalten zu wollen, und er willigte ein, ihnen zu dienen. Sofort wurde der Vogt vom Bischof aufgefordert, den Prädikanten zu vertreiben, lud diesen vor und gebot ihm und seinen Anhängern, die ihn begleitet hatten, von ihrem Beginnen abzustehen. Heer erklärte, nach dem Willen derer, die ihn berufen, handeln zu wollen; sie aber erwiderten, in allem Schuldigen wollten sie dem Bischof gehorchen, auch die Abgaben leisten, den Prädikanten aber auf eigene Kosten unterhalten und abwarten

as Gott über sie verfüge. Um ihr Schicksal besorgt, da die gene Obrigkeit (Ammann und Rat) gegen sie war, suchten sie af die Kunde von dem Burgrecht Zürichs mit Bern bei diesen Städten und St. Gallen Rat und Hilfe, erhielten von beiden Seiten tröstliche Zusage und fuhren in ihrem Beginnen fort. Bald wurde infolge des wachsenden Zulaufs aus dem Städtlein und vom Land das Kirchlein zu eng; die Obrigkeit aber wollte die große Pfarrkirche nicht einräumen, und es entstand arge Parteiung, so daß ein Teil der Behörde sich zum Vogt aufs Schloß flüchtete. Um diese Zeit kam eine zürcherische Gesandtschaft ins Rheintal, und eines ihrer Mitglieder, Jakob Frei, hatte Auftrag, auch nach Arbon zu reiten. Dort wurde auf sein Begehren am 30. September eine von etwa achthundert Leuten aus der Gegend besuchte Landsgemeinde abgehalten; er sagte den Versammelten, falls sie wirklich Gottes Wort annehmen wollten, den Schutz seiner Obrigkeit zu und begehrte Gleiches von ihnen; bis auf fünf Mann sprach sich die Landsgemeinde dafür aus, und Frei ermahnte sie nun, in weltlichen Dingen ihren Herren zu gehorchen, Spaltung in der Stadt zu vermeiden und den Bischof darum zu bitten, daß er ihnen einen Prediger zur Lehre des Evangeliums gebe. Die Arboner handelten danach und erhielten günstigen Bescheid vom Bischof; jedoch der versprochene Prediger kam nicht, und so beschlossen sie, Gregor Heer in die Pfarrkirche einzusetzen. Weil Ammann und Rat sich widersetzten, entstand neuerdings schlimme Zwietracht, zu deren Beseitigung St. Gallen und Appenzell angerufen wurden. St. Gallen entsandte Joachim von Watt und den Unterbürgermeister Müller, Appenzell den Landammann Eisenhut und den Landschreiber; durch deren Vermittlung kam ein Vergleich zustande, wonach die Päpstlichen um 8 Uhr ihren Gottesdienst beendigen und die Kirche dem Prädikanten überlassen oder, falls ihnen die Zeit zu kurz wäre, ihre übrigen Zeremonien in der Kapelle vollbringen sollten; denn die Pfarrkirche als die größere solle der Mehrheit zustehen. Darauf wurden am 5. November die Bilder aus der Kirche entfernt und auf dem Langen Horn verbrannt; als dabei sich ein weitum als wundertätig berühmtes Kruzifix von den Flammen verzehrt wurde, sprach ein Mann, der bis dahin

immer noch auf ein Wunder gehofft hatte: „Nun sehe ich wohl, daß ich nichts mehr darauf halten soll.“ Sodann war bei der Abnahme eines an der Decke aufgehängten, besonders großen Kruzifixes ein Mann, weil ein Brett unter ihm rutschte, aus der Höhe herabgefallen, ohne Schaden zu nehmen.

Auch in Altstätten und dem zur Landvogtei Rheineck gehörenden Gebiet war bis dahin die evangelische Lehre von den Vögten nicht geduldet worden. Jedoch predigte der 1526 durch die Anwälte des Abtes aus Goldach vertriebene Pelagius am Stein, in Trogen zum Prediger angenommen, auch in der Grub[56]) und andern ans Rheintal angrenzenden Orten und hatte großen Zulauf, besonders aus Altstätten. Dadurch für das Evangelium gewonnen, trachteten die Rheintaler unter Führung des Altstätter Ammanns Johannes Vogler danach, auch in dieser Stadt und der Landschaft die Predigt einzuführen. Mitte August 1528 wurde eine Landsgemeinde der vier rheintalischen Höfe[57]) einberufen, an der Ammann Enzen und Ammann Engeli für Festhalten an der alten Kirche sprachen; als aber Vogler alle, die gleich ihm die Predigt des wahren Gotteswortes wünschten, aufforderte, zu ihm zu treten, erhielt er weitaus die Mehrheit. Auf Betreiben des Vogtes zu Rheineck und des Pfarrers Christoph Winkler trafen vor Ablauf eines Monats Ratsboten aus den Waldstätten ein, um die Gemeinden von der lutherischen Lehre abzubringen; aber gleich nach ihnen kamen Vertreter von Zürich und Bern, die sie in ihrem Vorhaben bestärkten. Mit diesen ritt Vogler nach Zürich, und auf sein Gesuch wurden drei Ratsboten und mit ihnen als Prediger für Altstätten Johann Valentin Fortmüller, vormals Pfarrer in Dießenhofen, aber durch den Badener Landvogt vertrieben, ins Rheintal gesandt. Die Boten klärten die nach Rheineck berufenen Gemeinden auf über Zürichs Stellung zur neuen Lehre, worauf der eine (s. o.) sich nach Arbon, die die andern nach Rorschach begaben, um da in gleichem Sinne Vortrag zu halten. Weil alle Bemühungen, Fortmüller zu entfernen, vergeblich waren, wurde ein Überfall auf ihn und den Prädikanten in Balgach geplant; aber die Absicht blieb nicht geheim; in einer Nacht Ende Oktober wurde zu Balgach Sturm geläutet, und eine große Menge aus den vier Höfen strömte zu-

sammen, die sich erst beruhigte, als durch Vertreter von St. Gallen und Appenzell ein Frieden vermittelt war.

Hierauf wurde im November nochmals ein Gesandter von Zürich an die Rheintaler abgeordnet; er ritt mit dem Ratsherrn Schlumpf, den ihm die Stadt St. Gallen beigegeben hatte, in den Höfen, auch Oberriet, um und ließ die Gemeinden einberufen, um sich über ihre Gesinnung Gewißheit zu verschaffen. An der Hauptgemeinde in Marbach, welcher der Rheinecker Vogt beiwohnte, entschieden sich mit Ausnahme von drei Mann alle für den neuen Glauben, und der Zürcher nahm davon Anlaß, dem Vogt seine Praktiken zu verweisen. Auch die Rorschacher wünschten jetzt, einen Prädikanten zu erhalten, und von St. Gallen wurde ihnen Jakob Riner, Helfer zu St. Laurenzen, ein verständiger, friedlicher Mann und erfolgreicher Prediger, überlassen, den sie trotz Verbotes durch den Abt annahmen; später sandten die Zürcher ihnen Ulrich (Uz) Eckstein zu. In der gleichen Zeit, wo diese Vorfälle im Rheintal sich zutrugen, wurde in Feldkirch ein Mandat der Innsbrucker Regierung bekannt gemacht, das die Auslieferung aller lutherischen Schriften und Bibelübersetzungen gebot.

Schon kurz nach der Annahme der Reformation durch Bern war unter den Untertanen eine Bewegung entstanden; Ende Oktober drohten diese, von Unterwalden bestärkt, neuerdings sich zu erheben; doch durch Vermittlung der Eidgenossen (auch zwei St. Galler Ratsherren hatten daran teil) gelang es, den Frieden wieder herzustellen.

St. Gallen trat jetzt in Burgrecht mit Zürich und Bern; am 3. November wurde das Bündnis in Zürich, am 8. in St. Gallen beschworen, wo nach der Vormittagspredigt in der St. Laurenzenkirche Gemeinde gehalten, durch den Bürgermeister Christian Studer kurz die Bedeutung dieser Verbindung zu gegenseitigem Schutz gegen Angriffe wegen des Glaubens dargelegt, dann durch den Stadtschreiber der Burgrechtsbrief verlesen und durch den Zürcher Gesandten Jos von Kusen (auch ein Berner war zugegen) der Eid vorgesprochen wurde; Gesandte von St. Gallen begaben sich dann nach Bern, um dort in entsprechender Weise den Schwur entgegenzunehmen.

Am 16. November wurde Keßlers dritter Sohn, Daniel, geboren. Am 29. wurden die Bilder aus der Kirche in Waldkirch, am 30. in Altstätten und Rorschach, am 6. Dezember in Berg beseitigt und verbrannt.

Seit kurzem war an Stelle des nach Einsiedeln berufenen

Münsterpredigers, den die städtischen Prädikanten in Wort und Schrift bekämpft hatten, Magister Adam Moser, vorher Dekan zu Stein, getreten. Auch gegen ihn eiferten die Prädikanten und erboten sich zur Disputation. Der Abt wollte nichts davon hören; Moser aber geriet, wie er nachmals öffentlich erklärte, in Zweifel und begehrte vom Abt seine Entlassung. Als er am 17. November wegreiten wollte, wurde er auf obrigkeitlichen Befehl von den Stadtknechten festgenommen, einige Tage im Turm, dann der Kälte und des Alters halber in der Stube des Stadtknechts gefangen gehalten und aufgefordert, sich auf eine Disputation vorzubereiten, wozu man ihm Bücher aus Vadians Bibliothek und die Artikel, in denen er irrtümlich gelehrt haben sollte, zustellte. Am 10. Dezember wurde er vor den Rat geführt und ihm, weil weder der geladene Abt noch sonst jemand zu seiner Unterstützung erschien, der erst kürzlich übergetretene frühere Pfarrer von St. Mangen, Gallus Knobloch, zum Beistand verordnet. Da Moser schon auf den ersten Artikel, was die christliche Kirche sei und worauf sie sich gründe, in evangelischem Sinn antwortete, konnte man leicht auch über die folgenden sich mit ihm einigen. Nachdem auch der letzte, vom Abendmahl, besprochen und die Disputation geschlossen war, erhob sich Georg von Watt, ein frommer Bürger und eifriger Leser von Luthers Schriften, und erklärte, er würde gern über diesen Artikel weiter disputieren. Die Obrigkeit gestattete es, und in der folgenden Woche wurde vor den Räten und vielen Zuhörern zwei Tage lang disputiert, ohne daß man zu einem richtigen Schluß gelangt wäre. Als Georg von Watt erklärte: „Ich glaube, daß in diesem Sakrament der Leib Christi genossen und sein Blut getrunken werde; wie es aber geschehe, das stelle ich der Allmacht Gottes anheim", entgegnete sein Vetter Vadian: „So seid ihr einig; denn das lehren die Prädikanten auch"; sie des Irrtums zu zeihen, habe er keinen genügenden Grund, da er selbst über die Art des Genusses sich nicht aussprechen wolle, und dabei ließ man es bewenden. Auch an der Disputation mit Moser hatte Vadian sich beteiligt. Da jener öffentlicher Prediger gewesen und öffentlich Anstoß gegeben hatte, wurde ihm auferlegt, auch öffentlich zu widerrufen, was er an Weihnachten in der St. Laurenzenkirche tat.

1529.

Im folgenden Jahr, 1529, fiel die Bürgermeisterwürde entsprechend
n jährlich zwischen den Inhabern der drei obersten Stellen (Bürger-
ister, Unterbürgermeister und Reichsvogt) erfolgenden Wechsel wieder
dian zu.

Schon gleich zu Anfang des Jahres entstand in Basel wegen zwie-
ltiger Lehre Unruhe, die nach einem neuen Bildersturm durch die Eid-
ossen und Nachbarn geschlichtet wurde. In Chur erfolgte um die
iche Zeit die Verhaftung und am 23. Januar die Hinrichtung des
tes von St. Luci, Theodor Schlegel, der in dringendem Verdacht
nd, mit Marx Sittich von Ems und dem Kastellan von Müß[58])
aktiken gegen die evangelischen Eidgenossen gepflogen zu haben.

Am 13. Januar fand ein Bildersturm in Gossau statt, am
. begehrten die Rheinecker von St. Gallen einen Prediger, und
wurde ihnen einstweilen Jakob Riner überlassen. Am 27. Januar
lichteten Vertreter des Bischofs von Konstanz und der Stadt
t. Gallen (Vadian und Leonhard Zollikofer) die noch immer be-
hende Spaltung zwischen Gemeinde und Rat zu Arbon, infolge
ren kein Ammann eingesetzt worden war. Ende Januar wurden
Konstanz die Bilder und Altäre beseitigt; kurz nachher folgte
schofszell, wo der Bischof auch einen Prädikanten zuließ. In
il entstand fast gleichzeitig Unruhe wegen der Bilder; einige
rchen wurden geräumt, ebenso in Schännis und Wesen trotz
mahnens der Schwyzer.

Am 4. Februar fand zum ersten Mal ein Kapitel oder eine
ynode der Prediger aus den umliegenden Kirchhören in St. Gallen
tt zur Einigung über Predigt und Kirchenbräuche; der Rat ge-
ihrte dazu allen freies Geleite.

Kurz nachher berichteten Vertreter der rheintalischen Gerichte dem Rat
er eine Zusammenkunft, die zwischen Kaiserlichen, Boten der katholischen
te und dem Kastellan von Müß in Feldkirch stattgefunden habe, und baten
Bescheid, wessen sie im Notfall von St. Gallen sich zu versehen hätten,
rauf ihnen Beistand nach Vermögen zugesichert wurde.

Am 4. Februar fand in Konstanz die Hinrichtung des Wiedertäufers
dwig Hetzer statt, der aber nicht wegen seiner Lehre, sondern wegen un-
lichen Lebenswandels den Tod erlitt; Keßler berichtet darüber nach einer
hrift Thomas Blaurers und gibt dazu einige Ergänzungen.

Darauf folgt die ausführliche Erzählung von der Entfernung
r Bilder und der Beseitigung der Messe in der Klosterkirche zu

St. Gallen. In der Stadt schon seit längerer Zeit abgeschafft, bestand beides noch in dem von ihr umschlossenen Kloster, da man nicht gewagt hatte, Gewalt anzuwenden, um nicht dem Abt noch mehr Anlaß zur Klage zu geben, und wiederholte Aufforderung an den Abt und seine Amtleute, ihre Gelehrten den städtischen Prädikanten zu einer Disputation gegenüberzustellen, stets erfolglos gewesen war. Nun war aber der Abt, wie man glaubte, zur Anknüpfung geheimer Verhandlungen mit den Kaiserlichen nach dem Schloß Rorschach übergesiedelt und da in tödliche Krankheit gefallen. Nochmals sollte eine Ratsbotschaft ihn auffordern, in die Abschaffung der Mißbräuche zu willigen; aber ihr wurde erwidert, der Abt befasse sich nicht mehr mit weltlichen Dingen, und so gedachte man, die Sache selbst an die Hand zu nehmen. Ein am 23. Februar einberufener Rat beschloß, noch gleichen Tages im Kloster, ehe man sich dessen versehe, die Bilder und Altäre zu beseitigen. Man besetzte die Tore, und um 12 Uhr zogen auf ein Glockenzeichen die Ratsherrn, jeder von zwei Bürgern begleitet, ins Kloster, wo Vadian dem Dekan Otmar Gluß und dem Konvent den Beschluß eröffnete. Sie begehrten, sich mit dem Schirmhauptmann und dem Hofmeister zu beraten; während dessen (es verstrichen darüber zwei Stunden) hatte sich das Gerücht in der Stadt verbreitet, und alt und jung drängte sich zum Münster, was dem Dekan Anlaß gab, Beschwerde zu erheben, daß man ihnen nicht einmal Zeit lasse, die Sache an den Abt zu bringen. Ihm wurde erwidert, man wisse, daß der Abt sich aller Gewalt begeben habe, und wende sich deshalb an den Konvent; die Eile falle denen zur Last, die bisher jede Disputation abgelehnt hätten. Die Behörde wolle nur in ihrer eigenen Leutkirche, was laut Sprüchen und Verträgen das Münster sei, handeln und, indem sie selbst eingreife, Gewalttätigkeit Übereifriger verhüten; darüber erbiete man sich gegen jedermann zum Recht. Der Dekan rief namens des Konventes ebenfalls das Recht an; aber die städtischen Vertreter blieben bei ihrer Erklärung mit dem Beifügen, daß im übrigen niemand an Leib und Gut geschädigt werden solle.

Hierauf trat Vadian im Chor der Kirche vor die versammelte Menge und gab den Beschluß der Behörde, zugleich

aber das strenge Verbot, etwas anderes als das Götzenwerk anzugreifen, kund. Kaum hatte er geendet, so begann die Zerstörung, und in kürzester Zeit war nichts mehr an seinem Ort; keine Last war zu schwer, keine Höhe zu gefährlich, sodaß Keßler oft bei sich dachte, es sei ein Wunder, wenn niemand von den ringsum stürzenden Götzen verletzt werde. „Was für köstliche, subtile Kunst", schreibt er, „ging da in Trümmer! Die Frontafel im Chor hat allein zu malen 1500 Gulden und ebensoviel oder mehr vorher zu schnitzen gekostet." Man ließ Karren und Wagen kommen, um die zerschlagenen Bilder zum Verbrennen auf den Brühl zu führen, und so groß war die Menge des eingeäscherten Haufens, daß das noch lange sichtbar bleibende Brandmal vierzig Schuh im Geviert maß! Vierzig Wagenladungen hatte man hinausgeführt ohne die steinernen Bilder, die man zu den Bausteinen warf, um sie zu vermauern. Der Bürgermeister (unser Josias nennt ihn der Chronist), der Altbürgermeister und der Reichsvogt, sowie der äbtische Baumeister, der auch ein Stadtbürger war, wachten darüber, daß nichts, außer was befohlen war, weggeführt werde. Gleichzeitig mit der Hauptkirche wurden auch die anstoßenden Kapellen geräumt und am folgenden Tag vor allem die Altäre, gegen 33, abgebrochen.

An diesen allgemeinen Bericht schließt sich eine Beschreibung der Klosterkirche, wie sie zu jener Zeit gewesen: Die Kirche (schreibt Keßler) zerfällt in zwei Teile, von denen der obere gegen Osten, mit einem hohen Gewölbe gedeckt, der Chor geheißen wird, wo die Geistlichen ihren Platz haben und die Zeremonien vollführen. Dort stand zu oberst der Fronaltar, worauf eine hohe, fast an das Gewölbe stoßende geschnitzte Tafel, den Heiligen Gallus und Otmar, sowie den drei Königen gewidmet, mit deren köstlich vergoldeten Bildnissen, auch Maria mit dem Kind und oben in der Spitze unzählige andere Götzen darstellend, was alles zu schnitzen und malen gegen 3000 Gulden gekostet hat. Neben dieser Tafel gegen Süden stand ein neuerstelltes Gestühl, das Presbyterium genannt, für den Abt und die Priester zur Ruhe während der Messe bestimmt, eine kostbare wälsche Arbeit, schön geschnitzt und gemalt, fast so hoch wie die Tafel; seine Erstellung hat 1300 Gulden gekostet. An den Chor schlossen sich zwei Apsiden an

mit zwei Altären, wovon einer St. Benedikt geweiht mit einem kostbar vergoldeten Bildnis und vielen gemalten Mönchen, der andere St. Katharinen und andern Heiligen geweiht und mit ihren Bildnissen geziert. Die andere Hälfte des Münsters, die Laienkirche, war vom Chor abgetrennt durch ein etwa 30 Schuh hohes Gewölbe, der Schneggen genannt und oberhalb ringsum vergittert; daran stand ein Altar, auf dem der Abt zu Zeiten eine stille Messe las, und oberhalb hing von der Decke ein großes Kruzifix herab, gegen 18 Schuh lang, das vor dem Wegführen in drei Stücke zersägt werden mußte. Der Schneggen teilte sich in viele kleinere Gewölbe, unter jedem gegen die Gemeinde hin wieder ein Altar: zunächst der Tür zur südlichen Apsis ein dem Erzengel Michael und dem hl. Antonius geweihter mit ihren Bildern, dann St. Martins Altar mit dem Heiligen zu Pferd, darauf ein Winkel mit einem Altar der Maria, „Unsere Frau im Gatter" geheißen, weil der Bogen ganz vergittert war. Dieses Bildnis war als wundertätig weitum berühmt (ein großes Buch berichtet von den geschehenen Zeichen) und durch besondere Zier und Verehrung über die andern erhoben, darum auch von den Prädikanten vor allem angegriffen und so Anlaß zu viel Zwist und Ärgernis; es wurde als das schädlichste auch fast zuerst zertrümmert, wobei sich zeigte, daß es nur aus Gips bestand. An dieses Gitter schloß sich ein Altar des hl. Onofrius und daran die Chortüre in der Mitte der Kirche, neben welcher ein vielgebrauchter, gar berühmter Altar, der Maria und ihrer Sippe gewidmet, St. Annen Altar genannt, auf dem vor nicht allzu langer Zeit eine tägliche Frühmesse gestiftet worden war,[59]) die auch ich als verordneter Schüler und Sänger habe begehen helfen. Es folgte weiter ein Altar des hl. Nikolaus mit dessen Bild, sodann ein uralter, in den Klostergeschichten vielgenannter Johannes des Täufers mit einer Darstellung der Taufe Jesu. An der Kirchenmauer neben der Apsis war ein Winkel mit einer schönen Tafel, Maria Magdalena, der Christus erscheint, daneben ein Grabmal für die Eltern von Abt Franz Gaisberg und zuletzt ein Altar für St. Stephan und das hl. Kreuz, wo nachmals die Obrigkeit eine große Türe ausbrechen ließ. Dieses ganze Schneckengewölbe mit allen Altären und der Mittelwand wurde entfernt, damit nicht wie im Juden-

eine Absonderung, sondern das Ganze ein Raum sei, dazu dien-
die Predigt anzuhören. In der Laienkirche stand in der
tte ein hölzernes uraltes Bildnis des hl. Gallus, einige Schritte
ter eine hohe, runde steinerne Säule mit einem Doppelbildnis
Heiligen Gallus und Otmar, einem heidnischen Janusbilde
lich. Auch sonst waren an allen Säulen erhabene und flache
stellungen angebracht und an den Mauern unter den Fenstern
viel Kosten und Mühe auf der einen Seite die Geschichte
heiligen Gallus, auf der andern die Otmars nach der Er-
ung von Walafrid und Iso[60]) gemalt, darunter Wappen von
igen, Fürsten und Herren, Städten, Ländern, Vogteien und
chlechtern, alles in der folgenden Woche mit Kalk übertüncht.
Sodann befand sich hinten in der Kirche gegen Westen noch
besondere Kirche, von Abt Grimald erbaut und St. Otmars
che geheißen, unter deren Altar der Abt im Jahre 865 (richt. 867)
Leib des Heiligen beigesetzt hatte. Da die Mönche befürchteten,
er könnte entdeckt und geraubt werden, gruben sie am
Februar nachts, als die Kirche vom Volk verlassen und die
en verschlossen waren, an der Stelle des abgebrochenen Altars,
er dem man nichts gefunden hatte, tiefer und stießen auf ein
ernes Grab, worin nach ihrer Erzählung, als sie den Deck-
abgehoben, ein „Baum"[61]) mit den in richtiger Ordnung
enden Gebeinen zum Vorschein kam. Das Grab selbst sah
am folgenden Tage wohl; den Sarg aber samt den Gebeinen
en die Mönche verborgen. Auch die Gebeine des hl. Notker
den aus seinem Grabe weggetragen.

Auf diese Vorgänge hin erhob der Dekan mit zwei Mönchen
Wil auf einer Tagung der Orte Luzern, Schwyz und Glarus
e gegen die Stadt, die all ihre Habe, Leib und Gut in Beschlag
mmen habe, und am 3. März erschienen Boten dieser Orte
dem Rat, wurden aber eines Besseren belehrt. Am folgenden
ntag (7. März) hielt Zili die erste evangelische Predigt im
nster, wobei von alt und jung der 51. Psalm „O Herre Gott,
ade mich" gesungen wurde.

Keßler schließt den Abschnitt mit einem Segenswunsch (Gott verleihe
k und wider alle Anfechtung Verharren bis zum Ende und der
e einen friedlichen Austrag 2c.), der andeutet, daß dieser Bericht vor

Wiederaufrichtung der Messe im Kloster, wohl gleich im Anschluß an die Ereignisse niedergeschrieben worden ist.

Wenige Wochen später, am 23. März, starb Abt Franz Gaisberg im Schloß Rorschach an der Wassersucht. Mehrere Tage verheimlichte man seinen Tod, führte dann am 29. die Leiche nach St. Gallen und setzte sie in einer Klosterkapelle bei, doch nicht mit solchem Gepränge, wie es bei der Bestattung seines in Wil gestorbenen Vorgängers entfaltet worden war. Er selbst hätte sich dessen freilich nicht versehen; denn er war ein überaus prachtliebender Mann gewesen, daneben aber wieder ein sparsamer Haushalter, ja bei den Seinen als geizig angesehen, sonst bescheiden und von sittlichem Lebenswandel, aber ein arger Feind des Evangeliums, äußerlich klein, schwach und von gelblicher Hautfarbe. Vadian hatte ihm vorzeiten seine Ausgabe des Pomponius Mela gewidmet (1518), was ihn später reute. Den Toten charakterisierte er in einem lateinischen Epigramm, das der Chronist samt einem eigenen mitteilt.

Am Todestag des Abtes erschienen vor dem Rat zu St. Gallen der äbtische Hofmeister und der Schirmhauptmann Jakob Frei von Zürich, um, wie der Rat es gewünscht hatte, die Ablösungssumme für die 6000 Gulden, welche die Stadt dem Abt für den Leinwandreif (einen Lederstreifen zum Messen der Leinwand), die Wage &c. verzinsen mußte, bar entgegenzunehmen; Frei legte namens der vier Schirmorte als der Kastvögte des Klosters sofort Beschlag auf die Summe, und die Stadt erhielt weder die Zinsbriefe zurück noch eine Quittung.

Noch war Abt Franz nicht bestattet und kaum die Frage aufgeworfen, wer Nachfolger werde, als sich das Gerücht verbreitete, Kilian Käufi von Lütisburg im Toggenburg, bisher Statthalter des Abtes in Wil, sei gewählt. In aller Heimlichkeit hatten die äbtischen Amtleute von den Mönchen in St. Gallen und Einsiedeln die Stimmen eingesammelt und Kilian als Abt ausgerufen. Er begab sich jetzt nach Rorschach, Gossau und ins Toggenburg, zeigte sich gar freigebig und suchte um seine Anerkennung nach, ließ aber auch bald merken, daß er alles an die Wiederaufrichtung der Messe und Bilder setzen wolle. Jedoch Zürich sandte wie die andern Schirmorte seine Botschaft an die Gotteshausleute und forderte sie auf, die Anerkennung zu verweigern, weil die

Wahl nicht ordnungsgemäß erfolgt sei, wogegen Luzern und Schwyz sie befürworteten. Eine nach Rorschach angesetzte Gemeinde erklärte denn auch vor den Boten der drei Orte, die Gotteshausleute seien gesonnen, bei den Zusagen, die sie früher, besonders auf der Landsgemeinde zu Lömmiswil[61a]) den Zürchern gegeben, zu bleiben und keinen ohne ihr Zutun gewählten Abt anzuerkennen. Umsonst tagten hierauf die vier Orte (auch Glarus) in Wil; der Gegensatz zwischen den einen, die den geistlichen Herren das Recht auf weltliche Herrschaft absprachen und den Stand der Äbte und Mönche als nicht in der Schrift begründet anfochten, und den andern, welche die alten Bräuche aufrecht erhalten wollten, ließ sich nicht ausgleichen. Ja es entstand deshalb wie wegen Beseitigung des papistischen Gottesdienstes und zwiespältiger Predigt auch unter den Bürgern von Wil arge Zwietracht, so daß selbst zu den Waffen gegriffen wurde.

Hartnäckiger als anderwärts im Appenzellerland hatte sich, in Herisau infolge des Widerstandes, den der Priester Johannes Farer leistete, das altkirchliche Wesen behauptet. Erst als dennoch die Bilder beseitigt wurden, bewarb sich Farer um eine Stelle in Uri, und jetzt erbat sich die Gemeinde auf einen Monat von Konstanz den dortigen Reformator Ambrosius Blaurer, der am 30. Mai in Herisau predigte und auf günstigen Erfolg seiner Tätigkeit hoffte.

Schon früher (21. Februar) war der Reichstag in Speier eröffnet worden. Keßler begnügt sich, seine Bedeutung mit dem Hinweis auf die Protestation zu kennzeichnen und ein damals verbreitetes Epigramm auf ein Mädchen, das Ganserle, das während des Reichstages infolge Mißbrauchs durch den Bischof von Trient gestorben sein sollte, mitzuteilen.

Zu Anfang Juni brach der erste Kappelerkrieg zwischen Zürich und den (katholischen) inneren Orten aus. Auf die Kunde davon wurden in St. Gallen Vorsichtsmaßregeln getroffen, in Rorschach das äbtische Schloß und das sogenannte „Kloster" von den Einwohnern besetzt. Am 8. Juni beschloß der St. Galler Rat unter Vadians Vorsitz, mit Rücksicht auf die vom Kloster drohende Gefahr, dieses ebenfalls zu besetzen. Drei Mann aus jeder Zunft hatten sich gewappnet im Rathaus einzufinden, von dem herab Vadian in einer Ansprache an das auf dem Markt versammelte

Volk die Absicht bekannt gab, aber zugleich gebot, daß niemand außer den Auserwählten sich ins Kloster begebe, damit Unordnung vermieden werde. Darauf zog er mit den Behörden und den Bewaffneten ins Kloster, forderte von den Insassen, Mönchen, Priestern, Amt- und Dienstleuten, daß sie der Stadt schwören sollten, und ließ alles Vorhandene aufzeichnen, damit später Rechenschaft erstattet werden könne.[62]) Am 10. Juni besetzten auch die Arboner das bischöfliche Schloß in ihrer Stadt.

Schon vor diesen Ereignissen hatte Zürich am 6. Juni den Kyburger Landvogt, Hans Rudolf Lavater, mit 600 Mann abgesandt, um den Thurgau, die St. gallische Gotteshauslandschaft und das Rheintal seinen Herren schwören zu lassen. Er zog zuerst in das Toggenburg und erreichte dort, daß den Zürchern 600 Mann ins Gasterland zu Hilfe gesandt wurden, hatte auch im Thurgau ähnlichen Erfolg. Am 9. kam er nach Wil, von wo der Abt eiligst über den See geflohen war, und zog über Bischofszell, Arbon und Rorschach weiter ins Rheintal, überall den Schwur entgegennehmend. Am 10. Juni traf in St. Gallen eine Mahnung von Zürich zur Hilfeleistung ein, und noch am selben Tag rückten 200 Mann ins Feld. Bekanntlich gelang es diesmal, einen blutigen Zusammenstoß zu vermeiden. In der Ostschweiz aber besorgte man einen Angriff von Seiten Österreichs; schon hatte St. Gallen deshalb am 22. Juni 100 Mann nach Rorschach entsandt, als in der Nacht von Rheineck her blinder Kriegslärm über das ganze Land bis nach Winterthur erscholl und alles zu den Waffen griff, bis am dritten Tag der Sturm sich wieder legte. An den Friedensunterhandlungen im Lager bei Kappel nahmen als Vertreter St. Gallens Vadian und der Unterbürgermeister Hans Rainsberg teil und drangen darauf, daß man der Stadt in dem äbtischen Handel nicht vergesse.

Von den Ereignissen in der Eidgenossenschaft wendet sich Keßler zu dem Religionsgespräch in Marburg und betont mehr als den Gegensatz in der Abendmahlslehre die Einigkeit in allen übrigen Artikeln. Dann teilt er die in Straßburg und Basel eingeführte Kirchenordnung mit, erwähnt eine durch die Birs verursachte Überschwemmung in Basel und den Märtyrertod des in Meersburg verbrannten Andreas Öder von Memmingen, schiebt kurze Mitteilungen über eine demokratische Änderung in der Bestellung des kleinen Rates in St. Gallen, in dem fortan statt eines, je zwei Zunftmeister aus jeder Zunft sitzen sollten, über veränderte Ansetzung des Jahrmarktes (je auf Freitag und Samstag nach Himmelfahrt und Gallustag) und über herrschende Teuerung und schlechte Münze ein, berichtet über den Türkenzug und die Belagerung von Wien, über die Synode in Frauenfeld (20.—24. Dezember), zu der sich etwa siebzig Prediger, auch solche aus St. Gallen und Appenzell, dazu zahlreiche sonstige Zuhörer einfanden, über den Beitritt Schaffhausens zum christlichen

urgrecht (28. Oktober), die Gestattung der evangelischen Predigt in olothurn (3. September), die Verfolgung der Evangelischen in Rottweil August) und die Zusammenkunft Karls V. mit Papst Clemens VII. in ologna (5. November), um dann wieder die Erzählung der St. gallischen egebenheiten weiterzuführen.

Infolge der Flucht des Abtes war die Gotteshauslandschaft ne einen Herren. Von den vier Schirmorten der Abtei waren uzern und Schwyz dafür, daß man ihn zurückkehren lasse und ieder in seine Machtstellung einsetze, während Zürich und Glarus m Gotteshausleuten eine eigene Obrigkeit gestatten und die inkünfte für deren Unterhalt, sowie für die Prediger und die rmen bestimmen und mit dem Einzug einen St. Galler oder nen Gotteshausmann betrauen wollten. Auf diese Vorschläge llte am 19. Dezember in St. Gallen Antwort erteilt werden; ch fiel sie nicht im Sinn der beiden Orte aus, weshalb von nen auf den 31. (?) Dezember[63]) eine Landsgemeinde nach Waldrch einberufen wurde.

Unterdessen ging in St. Gallen die Behörde im Beisein der ertreter von Zürich und Glarus mit ihrer Zustimmung über s sogenannte „Heiltum", d. h. die Reliquien, im Kloster, wobei mehreren Fällen die Öffnung kostbarer Schränke rc. ein sehr erwartetes Resultat zutage förderte.

Die Gesandten von Zürich und Glarus begaben sich darauf ch Wil zu dem Schirmhauptmann Jakob Frei von Zürich, der f der dortigen Pfalz seinen Sitz hatte. Auch Vertreter von zern und Schwyz fanden sich ein und stiegen in einem Wirtsus neben der Pfalz ab. Nun beabsichtigte ein Teil der Bürgeraft, der dem Abt und diesen zwei Orten günstig gesinnt war, Zürcher aus der Pfalz zu vertreiben, und als zufällig zwei dere mit Hakenbüchsen bewaffnete Zürcher sich auch auf die alz begeben wollten, meinten die Äbtischen, es handle sich um e Verstärkung der Besatzung, und wollten in die Burg einingen; doch Hauptmann Frei verhinderte dies durch rasche hließung der Tore. Da ein Gerücht zu ihm drang, daß der jenannte Hauptmann von Batzenheid im Toggenburg, der Bruder s Abtes, mit tausend Mann gegen Wil heranziehe, schoß er e Büchse ab und gab damit das Zeichen, daß Sturm geläutet irde. Infolgedessen sammelten sich die Gotteshausleute, die an

der Landsgemeinde in Waldkirch hatten teilnehmen sollen, etwa dreitausend Mann in Waffen, vor der Stadt Wil. Auf die Kunde von diesen Vorfällen sandten die St. Galler und andere Nachbarn sofort Boten zur Vermittlung ab. Die Landsgemeinde wurde jetzt vor dem Städtchen abgehalten und nahm die Vorschläge Zürichs an; deshalb mußte die Gegenpartei weichen, und der Ort erlitt nicht unbeträchtlichen Schaden. Allen, die dem Sturm Folge geleistet hatten, ließ Hauptmann Frei an ihre Kosten einen halben Gulden auszahlen und griff zu diesem Zweck die in St. Gallen beschlagnahmte Summe an, für welche jetzt Zürich und das Gotteshaus der Stadt quittierten.

Das Buch schließt mit kurzen Angaben über die Geburt von Keßlers viertem Sohn Esajas, über das Auftreten einer neuen Krankheit, der englische Schweiß genannt, über Wassersnot an mehreren Orten, Viehsterben und schlechte Weinernte.

Sechstes Buch. 1530—1533.

1530.

Im folgenden Jahre 1530 wurde zum Bürgermeister Konrad Maier gewählt.

Am 6. Januar hielt Abt Kilian in Überlingen seine erste Messe als Abt, womit eine große Gastung verbunden war; etwa 600 Gulden sollen die Kosten betragen haben. Ferner wurde im Januar in St. Gallen die St. Leonhardskirche vor der Stadt, ein gar alter Bau, abgebrochen, und zu Anfang des Jahres erfolgte auch der Abschluß eines Burgrechtes zwischen den Städten Zürich, Bern, Basel und Straßburg. Sodann wurde am 22. Februar Karl V. in Bologna vom Pabst gekrönt und sagte den Reichstag in Augsburg an, wodurch die herrschende Teuerung noch verschlimmert wurde. Auf einen warmen Winter folgte im April starker Schneefall, doch ohne großen Schaden zu tun.

Um die Teuerung zu lindern, schränkte der Rat von St. Gallen durch eine Verordnung den allzu großen Nutzen der Korngrempler ein. Klagen der Milchlieferanten, daß sie beim bisherigen Preise nicht mehr bestehen könnten, half er dagegen durch Verkleinerung der Maße (um ein Fünftel) ab. „O, wie bald ist davon genommen, das lang nit wider darzû mag kommen", bemerkt klagend der Chronist. Auch für Milchlieferung an Bedürftige durch das Spital wurde Fürsorge getroffen und statt des wöchentlichen Almosens für die Armen mit Kindern und Kranken täglich zweimal erfolgende Austeilung von Mus (je ein Schöpflöffel auf jedes Kind der

Haushaltung) im Spital angeordnet, später dafür einmal wöchentlich Mehl abgegeben.

Am 14. Juni sodann ward zum ersten Mal ein großes Geschütz probiert, das man in Lindau aus Glocken und messingenen Kirchenzierden aus dem Kloster hatte gießen lassen; es hieß der Noraff und wies den Spruch auf: „Das mich a(i)n statt S. Gallen hat lassen gießen, das thůt gar mengen verdrießen", womit vor allem der Abt gemeint war, der das Geschütz in Lindau hatte mit Beschlag belegen wollen. Um die Teuerung nicht noch empfindlicher werden zu lassen, trug die Behörde auch Sorge, daß die kleinen Leute nicht durch schlechte Münze Schaden litten.

An diese lokalen Mitteilungen schließt Keßler eine Notiz über einen Versuch des Spitalmeisters und vornehmer Bürger von Genf, die Stadt zu vergiften, berichtet dann von dem in Stuttgart verbrannten Augsburger Kürschner Augustin Bader und anderen Wiedertäufern, die absonderliche Lehren verkündeten. Wegen solcher wurde in Goßau einer am 16. Mai enthauptet. Auch Uliman kam um diese Zeit aus Mähren zurück und forderte seine Gesinnungsgenossen in Appenzell und der Gotteshauslandschaft auf, mit ihm nach Mähren zu ziehen; viele leisteten Folge, wurden aber unterwegs von Truchseß von Waldburg überfallen; die Männer wurden enthauptet, die Frauen, die nicht widerriefen, ertränkt, die anderen mit den Kindern weggesandt.

Am 6. Juni starb Keßlers Sohn David, am 2. Juli sein Esajas. Am 15. Juni erfolgte in Lindau, obwohl die baldige Ankunft des Kaisers erwartet wurde, die Beseitigung der Bilder und Altäre. Sodann trat Bürgermeister Konrad Maier infolge betrügerischer Geschäftsführung eines Bruders in Nürnberg vom Amt zurück, und an seine Stelle wurde der Unterbürgermeister Heinrich Kummer befördert.

Abt Kilian war unterdes von Überlingen nach dem Schloß Wolfurt bei Bregenz, das er angekauft hatte, übergesiedelt, hatte auch eine Tagsatzung in Baden besucht, aber keinen günstigen Bescheid erlangt und dabei, weil sein Stand angefochten wurde, den Arm ausgestreckt und gesagt: „In dieser Kutte will ich sterben." Darin erblickt Keßler eine Vorbedeutung seines Todes, den er am 30. August in der Kutte fand, als auf der Heimkehr nach Wolfurt sein Pferd beim Durchreiten der Bregenzer Ach ausglitt und ihn unter sich begrub; er wurde in Bregenz beigesetzt. Ein lateinisches Gedicht auf ihn von Vadian ist samt deutscher Übersetzung Keßlers und einem zweiten von diesem verfaßten lateinischen Gedicht der Chronik eingefügt. Zu seinem Nachfolger wurde Diethelm Blarer von Wartensee erwählt.

Über den Verlauf des Reichstages in Augsburg berichtet Keßler nur in knapper Form, erwähnt die über die Religion geführten Verhandlungen,

das Bekenntnis der Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau, sowie die von Melanchthon verfaßte Apologie und verweist im übrigen alle, welche das Ergebnis der Tagung zu erfahren wünschen, auf das Buch, das ein Nürnberger einem Freund zugeschickt habe mit dem Titel; „Die ganze Handlung des Reichstags zu Augsburg"; als der Freund es mit Begierde aufgetan, habe er nur leere Blätter gefunden.

Nach dieser Unterbrechung wird die Erzählung der heimischen Ereignisse weitergeführt. Der Stadt St. Gallen erschien dieser Zeitpunkt, wo der Abt flüchtig war und das Kloster leer stand, günstig, um sich durch Kauf in den Besitz des Klosters zu setzen, das ihr so oft großen Nachteil verursacht hatte. Bei Zürich und Glarus, die sich der Verwaltung angenommen hatten, während Schwyz und Luzern sich nicht damit befassen wollten, glaubte man Geneigtheit vorauszusetzen zu dürfen, und so wurde der Antrag gestellt, worauf sich am 23. August Vertreter der beiden Orte einfanden und am folgenden Tag die Verhandlungen begannen. Das Resultat entsprach fast völlig den Wünschen der Stadt, indem ihr das Kloster samt allen Zugehörden, ausgenommen einige Räumlichkeiten, die für den Schirmhauptmann vorbehalten und an welche noch gewisse Bedingungen geknüpft waren, und der vor der Stadt gelegene Brühl abgetreten wurden.

Auch auf alle bisher von den Äbten im Klosterbezirk ausgeübte Gewalt samt den Titel- und Scheinlehen über Güter und Häuser innerhalb der Stadtgerichte leisteten die zwei Orte Verzicht; dagegen außerhalb der Stadtgerichte sollte der Bestand der Klosterlehen unverändert bleiben. Die Stadt ihrerseits versprach, die Ihrigen zur Entrichtung aller dem Gotteshaus geschuldeten Zinsen anzuhalten, dessen Einkünfte nicht anzutasten und den Eidgenossen sowie ihrem Verwalter keine Hindernisse in den Weg zu legen. Auch über die Pfründen zu St. Fiden, St. Leonhard und St. Jakob wurde ein der Stadt günstiges Abkommen getroffen und ihr die sogenannte „Freiheit"[64]) übergeben mit dem Wunsche, daß man sie nicht eingehen lasse. Als Kaufpreis für das Ganze wurden 15 000 Gulden gefordert; die Stadt bot nur 9000 unter Hinweis auf die Kosten, welche ihr im letzten Krieg erwachsen seien, und auf den geringen Nutzen, den sie aus dem Klosterbezirk ziehen könne, mußte aber zuletzt einwilligen, dem Gotteshaus 14 000 Gulden dafür zu zahlen. Davon sollten 3000 sofort

bei Übergabe des gesiegelten Briefes erlegt und damit sechs Konventherren abgefunden, der Rest in drei Zielen an das Gotteshaus und die vier Orte zu gleichen Teilen entrichtet oder von Martini an ihnen verzinst werden. Mit jenen sechs Konventherren, die aus dem Kloster und in den ehelichen Stand getreten waren, hatten die Boten von Zürich und Glarus ebenfalls unterhandelt und sie zur Annahme einer gütlichen Abfindung bewogen. Das Übereinkommen wurde von den Regierungen der zwei Orte unverändert angenommen und besiegelt, worauf die Stadt am 2. Oktober mit der Niederreißung der Mauern beim Müller- und Speisertor begann und die St. Gallen-Kapelle abbrach.

Auch die Grafschaft Toggenburg, die im 15. Jahrhundert durch Kauf an das Kloster gelangt war, trachtete danach, sich mit den zwei Orten zu verständigen, und erlangte ihre Selbständigkeit gegen Erlegung von 15000 Gulden; sie gab sich darauf eigene Satzungen, sowie eine eigene Obrigkeit und führte einheitliches Maß und Gewicht ein. Nur die Feste Iberg war beim Verkauf dem Gotteshaus und den vier Schirmorten vorbehalten worden.

Im Herbst wurde Genf von Savoyen bedroht, erhielt aber Zuzug von Bern und Freiburg, worauf durch die übrigen Eidgenossen der Frieden (von St. Julien) vermittelt wurde; ein Schiedsgericht, dem auch Vadian angehörte, hatte dann die rechtlichen Anstände zwischen Genf und Savoyen zu erledigen.

Im Dezember wurde in St. Gallen eine Synode für die Stadt und die Gotteshauslandschaft nach dem von Zürich eingeführten Brauche gehalten, wie es im vorangehenden Jahr in Frauenfeld geschehen und auch in Bern und Basel angenommen worden war. Nach diesem Brauch beteiligte sich die weltliche Behörde an der Synode und wurden aus ihr und den Prädikanten vier Präsidenten als Schiedleute bestellt. Jeder Prediger hatte zu schwören, daß er nur Gottes Wort predigen und nichts Neues außer nach Gutheißung durch die Synode einführen wolle. Über die Prediger wurde eine Zensur abgehalten, und solche, die sich nicht bessern wollten, konnten abgesetzt werden; neue Prediger wurden vor der Aufnahme und Eidesleistung vor der Synode examiniert.

Zu der Synode in St. Gallen hatte Uneinigkeit über den Bann Anlaß gegeben. Zwingli war mit dem Abt von Kappel (Wolfgang Joner) und dem Zürcher Bannermeister Schweizer dazu eingeladen; auch Prediger aus dem Rheintal, Appenzell und dem Toggenburg wohnten, obwohl nicht geladen, bei. Die Versammlung fand nach der Predigt auf der Weberzunft statt; zu Präsidenten wurden Zwingli und Jakob Riner (zur Zeit Prediger in Thal), sowie Bürgermeister Kummer und der Schirmhauptmann bestimmt. Gleich nachdem der Eid, welchen die Prediger leisten sollten, von der Obrigkeit bekannt gegeben war, erhoben Zili und und Fortmüller (von Altstätten) Einwendungen: Christus habe den Aposteln auch keinen Eid vorgeschrieben, wogegen Zwingli die Notwendigkeit betonte, Synoden zu halten und durch den Eid kundzutun, wessen sich Gemeinde und Amtsgenossen von einem Prediger zu versehen hätten. Alle übrigen Teilnehmer erklärten sich zum Schwur bereit; Fortmüller soll ihn nachträglich geleistet haben. Darauf wurde über den Bann verhandelt, wobei die Genannten wieder eine Sonderstellung einnahmen. Trotzdem bis zum dritten Tag disputiert wurde, konnte man zu keiner Einigung gelangen. Am nächsten Tag predigte Zwingli über die göttliche Vorsehung und Vollkommenheit. Von den Wiedertäufern, die auch zu der Synode geladen waren, erschien niemand. Zuletzt hielt man die Zensur ab und examinierte die neuen Prediger, worauf Zwingli die Synode mit einer Ermahnung schloß. Von Vadian, der noch abwesend war, tat er vor der Versammlung die ehrenden Worte: „Ich weiß nit mer ainen sollichen Eidgnoßen."

In der ganzen Gotteshauslandschaft und auch im Rheintal war um diese Zeit die evangelische Lehre überall zur Annahme gelangt außer in Montlingen (in der Gemeinde Oberriet), wo der altgläubige Pfarrer Theobald Hutter widerstrebte. Mit Wissen seiner Obrigkeit und des Landrats, der sogenannten Zwölf, zog darum der Schirmhauptmann Jakob Frei mit siebenhundert Mann aus, um den Widerstand mit Gewalt zu brechen; doch gaben die Oberrieter jetzt, ehe es zur Gewalt kam, nach und erklärten sich bereit, an die Kosten des Zuges einen Teil zu erlegen; durch Unparteiische von St. Gallen und Appenzell, worunter Vadian, wurde der Betrag auf 500 Gulden festgesetzt.

Mit dieser Begebenheit, die durch Berichte von Überschwemmungen
om infolge Austretens des Tiber (5. Oktober) und in den Niederlanden
lovember) von dem Bericht über die Synode geschieden ist, schließt
Erzählung des Jahres 1530.

1531.

Zum Bürgermeister für 1531 wurde Christian Studer erwählt, nach
Monaten aber wegen Krankheit durch Hans Rainsberg ersetzt.

Im Februar zogen die Graubündner, von Zürich, Bern, Solothurn
Appenzell unterstützt, gegen den Kastellan von Musso[64a]) zu Felde. Auch
Gallen hob 200 Mann aus, hielt sie aber zurück, und ebenso taten
Gotteshauslandschaft und das Rheintal, wie auch die fünf Orte
Mahnung zuhause blieben. Sobann drohte im Juni infolge Streites
die Gerichtsbarkeit ein Krieg zwischen Basel und Solothurn, wurde
gütlich geschlichtet.

Im August wurde ein Komet beobachtet, dessen Erscheinen viel Auf-
erregte und unter anderm auch von Paracelsus, der sich damals als
des erkrankten Bürgermeisters Studer in St. Gallen aufhielt, in einer
en Schrift ausgedeutet wurde. Keßler fügt seiner Chronik nicht nur eine
nung des Kometen ein, sondern erzählt auch, wie Vadian mit ihm und
n Freunden, um die Erscheinung zu beobachten, eine Höhe nahe der
t erstieg:

Als es zum ersten Mal hieß, es sei ein Komet und morgens
grausamer, feuriger Stern sichtbar, fühlten Dr. Joachim von
:, derzeit Reichsvogt, und wir Nachbenannten, sein Bruder
d, Konrad Eppenberger, Andreas Eck, Jakob Riner, Johannes
ner und ich, uns veranlaßt, auf die Berneck zu gehen, um auf
Höhe die Nacht durch abends den Kometen, morgens den
n zu beobachten, ob es ein richtiger Komet sei oder sonst ein
et, der einen Schein werfe, und ob der Stern am Morgen
besonderer Stern sei oder ob der gleiche wie abends infolge
llen Laufes sich am Morgen wiederzeige. Wie wir nun in
rütiners Bürgli, oben an der Berneck, um den Doktor saßen
er eifrig in dem Almanach[65]) den Platz der Planeten und
ıen nachschlug, fand sich, daß es nicht ein Planet, sondern
ungewöhnlicher Stern von der Art, die man Kometen nennt,
müsse.

Darauf um die elfte Stunde fragte er, ob wir ganz auf die
:, Wendelins Bild[66]) geheißen, steigen wollten, wozu wir
Lust hatten. Es war aber sehr finster, klarer Sternenhimmel
der Boden ganz feucht von kühlem Tau. Deshalb sagte

Andreas Eck: „Herr Doktor, es ist nichts für Euch; Ihr seid schwer, und das Steigen wird Euch hart ankommen; dazu habt Ihr Lederhosen, die werdet Ihr in dem Tau ganz verderben." Der Doktor antwortete: „Ich will mit euch hinauf; um guter Gesellen willen wollte ich nicht allein die Hosen, sondern auch einen Fuß dahinten lassen." Als wir nun auf der Höhe waren, setzte er sich auf den Boden in den feuchten Tau und wir um ihn her, und er fing an, nach seiner freundlichen Art von gar mancherlei Materien zu erzählen. Zuerst sprach er uns, wie er den schönen Himmel, mit so hellen Sternen wunderbar geschmückt, über sich sah, von der Schöpfung und der großartigen Ordnung der Gestirne und mit besonders großer Bewunderung davon, wie Gott der Allmächtige dem Zodiacus, d. h. dem Kreis, worin die zwölf Zeichen geordnet und verteilt sind, bei seiner Erschaffung einen Druck gegeben habe, daß er gegen das Firmament einen besonderen Lauf vollführe, woraus der Wechsel der Tage und Nächte, sowie der (Jahres-)Zeiten entstehe; dabei zeigte er mit dem Finger viele Gestirne, benannte sie und sprach zuletzt mit gegen Himmel erhobenen Augen: „O, wie will ich diesen wunderbaren Schöpfer so gern sehen!"

Danach wandte er seine Augen hin und her auf die umliegende Landschaft, erzählte, wie es vor Zeiten hier herum gewesen sei und wie er kürzlich Sebastian Münster[67]) da herauf geführt habe, die Gegend und Landschaft zu besichtigen, und zeigte an, wie viel Geld (gegen eine Tonne Gold) aus dieser rauhen Landschaft ohne das Leinwandgewerbe, allein aus dem Boden jährlich gezogen werden könnte. „Auch ist", sprach er, „hier auf dieser Anhöhe vor Zeiten der weiten Aussicht wegen ein rechtes Wachthaus gestanden (‚Wie ich deren in England viele gesehen', schob Andreas Eck ein), zu größerer Sicherheit mit Gräben verschanzt, und die ganze Berneck hinab bis an die Stadt ist ein Wald gestanden, den die Stadt und der Abt umgehauen und gereutet haben."

Weiter offenbarte er, wie weit sich vor Zeiten die Herrschaft der Römer in dies unser Land erstreckt habe; wie sie stets hier herum gekriegt und sich niedergelassen, da und dort Schutzwälle und Wehren errichtet haben; wie zu rechter Urkunde dessen viele

)rte, Dörfer, Flecken und Städte römische und von ihnen abgeleitete Namen erhalten und bewahrt haben, so Chur und bei Chur und in unserer Gegend von Marcus Cicero Zizers, von Fabius Pfävers, jetzt durch sein heilsames Badewasser berühmt, von Milo Mels, ferner in Oberriet Montigel (Montlingen), Monticulus, eine Anhöhe, wie dort in Wirklichkeit zu sehen ist; ferner etliche Festen wie Montfort d. i. Starkberg, Aspermont d. i. Ruchberg;[68]) ferner bei uns Arbon, bei den Alten Arbor felix, ein fruchtbarer Baum, geheißen, „ich möchte glauben, vielleicht von dem edlen, guten Obstboden ringsumher, wie man ihn an unsern Obstmärkten kennen lernt. Auch haben wir hier einen Berg gegen Konstanz, Rotmonten[69]) geheißen, was nichts anderes ist als rotundus mons, ein kugelförmiger, runder Berg, desgleichen jenseits von Herisau ein Berg, den wir Mönzel (Menzeln)[70]) nennen, von den alten Wälschen Monscoeli d. h. Himmelberg genannt, wie noch heutzutage ein Geschlecht, Himmelberger geheißen, dort seßhaft ist."

Danach gingen wir wiederum hinab in das Bürgli und verteilten uns in die Gemächer. Der Doktor legte sich bei dem Fenster gegen Morgen auf die Bank, um den früher genannten Stern wahrzunehmen. Ich aber und Johannes Rütiner gingen n das oberste Gemach. Bald sahen wir am Horizont gegen Norgen jenseit des Sees etwas wie eine Röte oder ein brennendes)aus. Als wir eifriger darauf hinsahen, erhob es sich von dem)oden; da zeigte sich bald, daß es nicht ein Komet, sondern Venus, :r Morgenstern, war, von dem die Mäher und Wächter sprachen.

Wie nun aber der helle Morgen anzubrechen begann und e nahende Sonne die vorangehende Morgenröte vor sich her :sbreitete und die munteren Vöglein mit lieblichem Gesang den ag ankündigten, fingen wir an hinabzusteigen. Doch weil es ch früh und besonders anmutig war, setzten wir uns auf halber ihe, gegen die Stadt gewandt, nieder. Und indem der Herr oktor auf die Stadt blickte, fing er an zu reden, wie und wann erbauet, wie sie von altersher gestaltet, wie oftmals sie verannt sei und was sie je zu Zeiten von den Äbten erlitten habe, ie und wann unser löbliches, unentbehrliches, notwendiges Leinandgewerbe aufgekommen und wie grob es zu Anfang gewesen

sei. Desgleichen zeigte er an, was für alte, ehrsame Geschlecht allhier und an welchen Gassen sie gesessen seien, auch von wann etliche Gassen ihre Namen erhalten hätten, wie die Heidengass und die Judengasse, die man jetzt Hinter der Brotlaube heißt ferner Speisergasse und Speisertor hätten ihren Namen von einem alten Geschlecht, seßhaft am Tor, die Bisser genannt, die im Wappen einen Mohrenkopf führten, umschlungen mit weißen Binden, gleichwie zu unserer Zeit das Schibinertor von den Schibener rc., und noch manches dergleichen, was zu melden ich unterlassen, vielmehr mich gegen den schrecklichen Kometen wenden und gedenken will, daß der allmächtige Gott solche Zeichen dann an den Himmel setzt, wenn er in seinem Grimm über uns erzürnt und sein Zorn über uns entbrannt ist, nach Verdienst zu strafen zuvor aber väterlich warnt, ob wir etwa unser arges Wesen bessern und zu ihm um Gnade und Erbarmen rufen und schreien wollen; denn, wie er durch den Propheten spricht: „So wahr ich lebe, begehre ich nicht des Sünders Tod, noch habe ich Lust an seinem Verderben, sondern daß er sich bekehre, lebe und selig werde"

Es folgt der zweite Kappelerkrieg, in dem die Wirkung des Kometen, ohne Zweifel durch die unbußfertigen Herzen verursacht, gar bald zu Tage trat.

Umsonst waren die Vermittlungsversuche, an denen auch Gesandte von St. Gallen teil hatten. Am 9. Oktober zogen die Luzerner am 10. die fünf Orte aus; auch Zürich sandte seine ersten Mannschaften ab und mahnte die Verbündeten laut Burgrecht. An diesem Tag explodierte um 2 Uhr morgens das Pulverhaus in Espen vor St. Gallen, und in der Stadt wurde ein Erdbeben verspürt. Am 11. nachmittags rückte die st. gallische Mannschaft zweihundert Mann mit zwei kleinen Geschützen und etlichen Hakenbüchsen, unter Führung Christian Fridbolts aus; am 12 erging der Sturm in der Gotteshauslandschaft, während die Toggenburger schon vorher nach Uznach ausgezogen waren. Als die St. Galler zum Zürcherischen Heere stießen, war schon Zwingli bei Kappel gefallen. Bald (am 22.) ritten Gesandte aus den schwäbischen Städten durch, die in dem Streit vermitteln sollten doch ehe sie im Feld eintrafen, waren am Zuger Berg zum zweiten Mal in der Nacht vom 24. auf den 25. Oktober

Truppen der Evangelischen schwer geschlagen worden. Auch mehrere St. Galler, der freiwillig ausgezogene frühere Bürgermeister Maier, ein Sohn des Bürgermeisters Krum, Keßlers Stiefvater Bartholome Herman rc. waren unter den Gefallenen; andere starben an der Pest, einige auch in Luzern im Gefängnis, worunter wahrscheinlich auch Andreas Eck, der noch vor kurzem mit Vadian und seinen Freunden den Kometen beobachtet hatte. Auch der Schirmhauptmann Jakob Frei und der Statthalter der Gotteshauslandschaft kamen um, aus dem Toggenburg achtzig Mann sampt dem Hauptmann. Die Vermittlungsversuche der schwäbischen Gesandten, denen solche von St. Gallen, darunter Vadian, sich anschlossen, hatten keinen Erfolg, wurden aber von andern aufgenommen. Durch das Anerbieten der Anerkennuug des Loskaufes der Grafschaft wurden die Toggenburger zum Abzug bewogen, während der St. Galler Hauptmann bereit war, den Zürchern die Feinde, welche die Landschaft verheerten, vertreiben zu helfen. Doch sah sich die Stadt, um nicht die Landschaft zu verlieren, genötigt, am 15. November[71]) Frieden zu schließen. Als die Kunde davon nach Bremgarten gelangte, wo Vadian mit andern St. Galler Ratsherren an den Vermittlungsverhandlungen teilnahm, rief er: „O einer frommen Gemeinde St. Gallen", fiel in schwere Krankheit und wurde besinnungslos nach Zürich, von da am 18. nach St. Gallen gebracht. Hier wußte man sich keinen andern Rat, als ebenfalls den Frieden unter den gleichen Bedingungen wie Zürich anzunehmen; am 20. kehrte das heimberufene Fähnlein zurück. Unter günstigen Bedingungen konnte das Toggenburg Frieden schließen, dessen Loskauf wirklich anerkannt wurde.

Im Kriege hatten sich die Truppen aus den inneren Orten zu leichterer Erkennung Tannenreis auf ihre Hüte geheftet; jetzt trugen sie solches gewissermaßen als ein Ehrenzeichen, wodurch sich an vielen Orten die Evangelischen gereizt fühlten und in St. Gallen, als ein neuer Vogt für das Rheintal von solchen mit Tannenreis geschmückten Leuten durch die Stadt geleitet wurde, am 15. Dezember fast ein feindlicher Zusammenstoß, in Appenzell aber ernstlicher Zwist zwischen den Anhängern der beiden Glaubensparteien entstand. Während in den katholischen

Orten der Ausgang des Krieges als Strafe für den Abfall vom wahren Glauben ausgelegt wurde, sahen die Evangelischen darin eine Züchtigung dafür, daß sie nicht der erkannten Wahrheit gemäß gelebt und zu sehr auf ihre eigene Kraft, statt auf Gott gebaut hatten.

Der Erzählung der Kriegsereignisse schließt Keßler ein überaus ehrendes Nachwort auf Zwingli an, hauptsächlich auf lobende Äußerungen von Zeitgenossen sich stützend. Zum Schluß gedenkt er rühmend des zu Zwinglis Nachfolger berufenen jugendlichen Heinrich Bullinger und teilt eine eigene lateinische Grabschrift auf den Reformator samt deutscher Übersetzung mit. Unmittelbar reiht sich der Bericht von Ökolampads Tod an, dem Keßler ebenfalls eine lateinische Grabschrift widmet.

Da durch den zweiten Kappeler Landfrieden dem Abt Diethelm die Möglichkeit der Rückkehr geboten war, zog er schon am 12. Dezember in Wil ein und wurde als erwählter Abt auf den Altar gehoben; ihm und den fünf Orten zu Gefallen trugen die Wiler bei diesem Anlaß Tannäste auf den Hüten; die Evangelischen durften sich kaum zeigen, und der Prädikant hatte fliehen müssen. Am 17. und 18. Dezember sodann hielt der Abt in Goßau und Lömmiswil Landsgemeinde und nahm den Schwur der meisten Gotteshausleute entgegen.

Mit der Nachricht vom Tode des Bürgermeisters Christian Studer, der am 30. Dezember erfolgte, und der Mitteilung, daß in diesem Jahr ein besonders zur Zeit des Krieges eifrig besuchtes Morgengebet um 5 Uhr früh eingeführt worden war, an das sich die Besprechung eines Evangelientextes anschloß, endigt die Erzählung des Jahres 1531.

1532.

Im neuen Jahr fiel das Bürgermeisteramt wieder Vadian zu, dessen Wahl Keßler mit einem innigen Segensspruch begleitet: das walte Gott; ein neues Unwetter zieht daher.

Am 16. Januar starb in Meersburg der Bischof Hugo von Konstanz, an dessen Stelle Graf Hans von Lupfen trat.

Um die Mitte des folgenden Monats (18. Februar) begannen in Wil, nachdem Abt Diethelm schon auf mehreren eidgenössischen Tagungen seine Ansprüche geltend gemacht hatte, in Gegenwart von Boten der vier Schirmorte der Abtei die Verhandlungen zwischen ihm und der Stadt St. Gallen über seine Restitution. Sechs Vertreter hatte die Stadt dazu abgeordnet,

und jeden Abend kehrte einer von ihnen eiligst heim, berichtete um Mitternacht dem versammelten Großen Rat über die untertags erfolgten Verhandlungen und traf mit der Antwort in aller Frühe wieder in Wil ein. Hauptsächlich der freiwillig angebotenen Vermittlung Berns und Appenzells war es zu danken, daß eine ütliche Verständigung erreicht wurde; die Stadt hatte danach an den Abt 10000 Gulden zu zahlen, wovon ein Fünftel sofort, der Rest in vier jährlichen Raten erlegt und unterdes verzinst werden mußte, und beide Teile versprachen, den andern bei seinem Glauben zu lassen. An St. Matthias-Abend (23. Februar), d. h. am leichen Tag, an welchem man zwei Jahre vorher die Zerstörung er Bilder in der Klosterkirche begonnen hatte, wurde der Vertrag bgeschlossen. Am 1. März ritt der Abt mit dem Konvent und einem Gesinde, von Ratsboten der vier Orte geleitet, in die Stadt ein, deren Bürger von der Behörde ermahnt worden waren, sich des Zuschauens zu enthalten. Am folgenden Tage erschallte om Münster her ununterbrochenes Freudengeläute; auf einem in Eile erstellten Altar wurde Messe gelesen und der Abt eingesetzt; ald darauf begann man mit der Beseitigung der Neuerungen und der Wiederaufrichtung des Zerstörten. Auch das Toggen-urg schloß einen Vertrag auf vier Jahre mit Abt Diethelm; er Loskauf konnte trotz der früheren Zusicherung nicht aufrecht rhalten werden; doch mußte der Abt auf einige Rechte Verzicht eisten. Zu der Kriegsentschädigung, welche die evangelischen Orte en katholischen bezahlen mußten, hatte St. Gallen sechshundert ulden beizutragen.

Am 14. März entstand in der Multergasse eine Feuersbrunst, konnte ber gelöscht werden, am 26. explodierte das Pulverhaus, wobei der ürger Joachim Merz und sein Sohn so schwer verwundet wurden, daß e bald nachher starben; vor ihnen waren schon fünf Leute aus dem eichen Geschlecht wegen dieses Pulverhauses ums Leben gekommen. odann erfolgte im nämlichen Monat auch die Beilegung des zweiten üsserkrieges; im folgenden (25. April) wurde eine Nebensonnenerscheinung obachtet.

Damit nicht auch in der Stadt die Messe infolge der Rückr des Abtes wieder Eingang finde und die ganze Reformation ährdet werde, beschloß der Rat, die Bürger dringend vom such der Messe abzumahnen, und machte das Anerbieten, daß

die Prediger auf Wunsch gegen jedermann dieses Vorgehen durch die Schrift rechtfertigen sollten. Diese Mahnung vom 14. April fand aber wenig Beachtung, weshalb am 16. Juni im Beisein von Bürgermeister und Verordneten beider Räte durch den Stadtschreiber den Zünften ein Mandat vom 14. Juni bekannt gegeben wurde, wonach Widerspenstige, welche die Messe oder sonst den papistischen Gottesdienst besuchen würden, vor den Rat zitiert werden sollten und, wenn sie ihr Vorhaben nicht mit der Schrift rechtfertigen könnten, sondern widerlegt würden, eine Buße zu gewärtigen hatten.

Am 5. Juli wurde Keßler ein Sohn geboren, den er Daniel (II.) taufen ließ.

Sodann fand im Juli ein Gespräch zwischen den Predigern und dem Wiedertäufer Johannes Marquart von Weißenhorn statt, der zu St. Georgen unter großem Zulauf gepredigt, dabei auf die Prediger gescholten hatte und, weil er trotz Verbotes nicht davon abließ, gefangen gesetzt worden war. Die Prediger hatten gewünscht, daß er vor der Disputation auf freien Fuß gesetzt würde; doch war es unterlassen worden, weil er nicht versprechen wollte, auf Anfordern sich zu stellen. An der Disputation, die am 19. Juli begann, beteiligten sich Schappeler, Zili, Jufli, Riner und Wolfgang Altherr; zwei Tage lang disputierten sie mit Marquart über das Eidschwören, die Hinrichtung durch die Obrigkeit mit dem Schwert, den Bann, die Kindertaufe, die Besoldung der Prediger, über Zinsen und Zehnten usw. ohne nennenswerten Erfolg, außer daß Marquart die Berechtigung der Annahme einer Besoldung durch die Prediger zugestand. Wegen seiner Schmähungen wurde er darauf ausgewiesen. Eine ähnliche Disputation mit Wiedertäufern fand im gleichen Monat in Zofingen statt.

An diese Berichte schließen sich Mitteilungen über verschiedene sonstige Ereignisse dieses Jahres: über den Reichskrieg gegen die Türken und die Erscheinung eines Kometen im Herbst, über ein zürcherisches Mandat, durch das Übelständen unter den Predigern abgeholfen werden sollte, über eine Ende Juli in Basel geschehene Mordtat und über den Tod des Predigers Jakob Riner, der am 11. Oktober an der nur in zwei Häusern auftretenden Pest in St. Gallen starb.

Die Erzählung des folgenden Jahres, für das der erst 35jährige Ambrosius Schlumpf zum Bürgermeister gewählt wurde, beginnt mit der in Nürnberg angenommenen evangelischen Kirchenordnung. Gleich zu Anfang des Jahres, am dritten Januar, starb Hermann Miles, ehemals Dekan des Kapitels, Pfarrer zu St. Mangen und Verfasser einer Chronik. Am 10. April verbrannte Schiltach im Kinzigtal, nachdem am 24. März ein Geist erschienen war. Um die gleiche Zeit wurden in der Eidgenossenschaft an vielen Orten (angeblich im Auftrag des Müssers) Häuser in Brand gesteckt und zahlreiche Landstreicher deshalb gefangen gesetzt.

Abt Diethelm war über das im vorangehenden Jahre erlassene Mandat sehr unwillig, und eine Botschaft der fünf Orte stellte an die Stadt das Verlangen, dasselbe zu mildern; auch wurde von der Tagsatzung deshalb an sie geschrieben und ein städtischer Abgeordneter, der in anderer Angelegenheit einen Tag besuchte, scharf angefahren. Daraufhin ordnete die Stadt auf den 28. Februar eine Botschaft nach Baden ab und ließ dem Abt das Recht vor den Eidgenossen vorschlagen. Am 17. März erschien dann der Prälat selbst mit dem Schirmhauptmann und seinen Räten vor der städtischen Behörde und verlangte, daß man den Kirchgang nicht verbiete; doch der Rat blieb bei dem Anerbieten des Rechtes. Sodann machte der Abt eine Forderung wegen der 1529 von der Stadt abgelösten 6000 Gulden geltend, worüber Abt Kilian den Junkern Hans Ulrich von Sürgenstein und Jost von Laubenberg einen Zinsbrief zu kaufen gegeben hatte, in der Meinung, die Stadt werde sich durch die Rücksicht auf Handel und Gewerbe einschüchtern lassen; doch waren bisher von ihr die Forderungen der Junker stets abgewiesen und Zürich davon unterrichtet worden; im November 1537 kam hierüber zwischen dem Abt und Zürich eine Vereinbarung zustande, wonach St. Gallen für die Summe quittiert wurde und Zürich 4000 Gulden dafür erlegen sollte. Endlich machte der Fürst auch eine Bestimmung des Wiler Vertrages geltend, daß die Lehen wie von altersher von ihm empfangen werden sollten, worin ihm der Rat entsprach, indem er eine entsprechende Ankündigung an die Bürgerschaft erließ; mehrere kleinere Anstände wegen Bezahlung

des Ehrschatzes [72]) und wegen des Leheneides, auf welche der Abt auch hingewiesen, wurden gütlich beigelegt.

Vom 29. April bis zum 5. Mai hielt sich Bucer, von Konstanz kommend, in St. Gallen auf, predigte wiederholt über die brüderliche Liebe und Geduld im Anschluß an den Philipperbrief und verhandelte mit den Predigern über den Bann. Er war begleitet von dem Venetianer Bartholomäus Fontius. Am 1. Mai war er mit den Predigern, auch Keßler und andern, Vadians Gast, ebenso ehrte ihn die Behörde, indem sie ihn im Gasthaus frei hielt und bei der Weiterreise nach Zürich durch den Ratsherrn Franciscus Studer geleiten ließ.

Sodann wurde in diesem Jahre die lateinische Schule, die längere Zeit darniedergelegen, wieder neu eingerichtet und einem tüchtigen, auch des Hebräischen kundigen Lehrer, Sebastian Cunz, einem Bürger, übertragen, der auch alle drei Wochen am Sonntag predigen sollte. An Pfingsten trat er sein Amt an.

Auf diese Angaben folgen, lose an einander gereiht, wieder allerhand St. Gallen nicht oder wenig berührende Mitteilungen, so über den Streit Zürichs mit den fünf Orten wegen eines im vorangehenden Jahr erlassenen Mandates der Zürcher gegen den Besuch der Messe, über die Zusammenkunft Clemens VII. mit Franz I. zu Avignon im Herbst und die Heirat einer Nichte des Papstes mit dem Sohn des Königs, über den Tod des Ulmer Reformators Konrad Sam (16. Juli), über Hagelwetter in Venedig (im August). Sodann berichtet der Chronist von starker Steigerung des Leinwandpreises, die bei der herrschenden Kornteuerung namentlich den Spinnern zugute kam, und vom Tod des Sohnes Daniel (II.) wie einer Tochter Sara (2. September und 12. Oktober), gedenkt der in Straßburg gehaltenen Synode, die sich vornehmlich mit Melchior Hoffmanns Lehren beschäftigte, und eines Gesellenschießens in Zürich, an dem ein St. Galler den Preis, welchen seinerzeit bei dem St. Galler Schießen Lavater versprochen hatte, einen stattlichen Ochsen, gewann, erwähnt weiterhin ein am 17. November verspürtes Erdbeben, verbunden mit einem Erdrutsch an der Sitter, einen im Nürnbergischen beobachteten Drachenzug und eine dort herrschende Pestepidemie, dann wieder den Bürgerzwist in Solothurn, erzählt eine seltsame Geschichte, wie in Prettenburg eine Frau ihren Mann gegessen habe, und schließt mit einer Notiz von der Errichtung der ersten St. gallischen Semmelmühle, die ein Meister aus Memmingen in Espen (Tablat) für den Zunftmeister Gabriel Billwiller anlegte, worauf das Spital ebenda eine zweite erbaute.

Siebendes Buch. 1534—1539.

1534.

Die Erzählung des folgenden Jahres 1534, in dem Hans Rainsberg s Bürgermeisteramt bekleidete, wird eröffnet durch Berichte ähnlicher t, von der Ablehnung des Kammergerichtes durch die evangelischen ichsfürsten und der Durchführung der Reformation in Basel; dann wähnt Keßler das Anhalten des guten Leinwandpreises, teilt ein durch adian ihm zugekommenes lateinisches Gedicht „Monumentum missae“ it, meldet, daß in diesem Jahr in St. Gallen zum ersten Mal ein sonderes Backwerk (Hüpen) gebacken worden sei, berichtet über die roberung Württembergs durch Herzog Ulrich und die Berufung der eformatoren Schnepf und Blaurer, sowie deren Verständigung über die bendmahlslehre und knüpft daran eidgenössische Ereignisse, die Ermordung s Ammans Troger von Uri, eine feurige Erscheinung in Luzern und Zug, nen Diebstahl in Winterthur, Erdbeben und stürmisches Wetter im Herbst nd die Auffindung einer alten Säule von Kaiser Trajan in Baden.

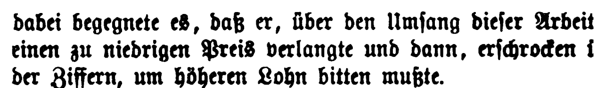
Der Streit zwischen Abt Diethelm und der Stadt St. Gallen im in diesem Jahr vor der Tagsatzung zur Verhandlung. Dabei eß der Abt auch eine Reihe anderer Klageartikel vorbringen, as die Stadt mit Gleichem vergalt. Die Tagsatzung entschied, aß das Urteil durch die sechs[73]) Orte gefällt werden solle, und egen Ende Juli fanden sich zu diesem Zweck deren Boten in St. Gallen ein. Auf die Klage des Abtes, die der damalige Schirmhauptmann Am Ort von Luzern vorbrachte, ließ die Stadt urch Vadian, derzeit Reichsvogt, erwidern. Bei der Urteils-illung teilten sich die Rechtsprecher, und da sie sich nicht auf nen Obmann einigen konnten, wurde der Spruch verschoben. Am folgenden Tag bewirtete zuerst der Abt, dann die Stadt die dgenössischen Boten.

Die Nachricht von der Wahl Papst Pauls III. beschließt das Jahr.

1535.

Im Jahr 1535 fiel die Bürgermeisterwürde wieder Vadian zu. Im nuar gebar eine Frau in Keßwil (Thurgau) vier wohlgebildete aben, deren Taufe an einem Tage erfolgte, wo zwei Sonnen sichtbar iren.

In dieses Jahr fällt sodann die Belagerung und Eroberung der adt Münster und Karls V. Zug nach Tunis, über den Keßler einige ondere Züge nach dem Bericht von Leuten, die mit nach Afrika gezogen



dabei begegnete es, daß er, über den Umfang dieser Arbeit
einen zu niedrigen Preis verlangte und dann, erschrocken i
der Ziffern, um höheren Lohn bitten mußte.

Im Sommer wurden wiederholt vom Abt die Le
auf den Sonntag wie zur Kirchweih nach St. Fide
Die Stadtbehörde befürchtete, daß dies dazu dienen
den Bürgern Unwillen wegen des Verbotes von Ta
zu erwecken, und als deshalb bekannt wurde, da
Sonntag im Juni die Landgemeinden durch die S
Klosterhof ziehen und sich dort aufstellen sollten, v
Durchzug. Der Abt dagegen untersagte um die gle
Gotteshausleuten den Besuch der Predigt zu St. Le
überhaupt aller lutherischen Predigten; auch wurde
um 8 Uhr eine Predigt im Münster gehalten, un
wurden die Taufen und Hochzeiten der Gotteshaus
obwohl sie nach dem Vertrag eigentlich zu St. Lau
finden sollten.

Zur Förderung des Leinwandgewerbes wurde in di
neue Bleiche („der Schytlin bleiche" genannt, weil von einer S
um 1000 Gulden angekauft) auf dem Kugelmos angelegt u
Wasser erworben. Konstanz war in diesen Jahren bemüht,
gewerbe, das zur Zeit des Konstanzer Konzils von dort n
gekommen sein soll, wieder einzuführen; ebenso ging man in S
um. Das gab Anlaß zu verordnen, daß die Bürger ihre
Schau in der Stadt unterwerfen müßten und mit dem St.
versehene Leinwand nicht anderswohin auf die Bleiche geben
durch war zum Teil die Errichtung der neuen Bleiche ni
denn trotz der Konkurrenz war die Produktion groß. Dar
die Rückkehr eines besonders rührigen Bürgers, der eine

Ein Bericht über neue Anfeindung Genfs durch Savoyen und über die Schlacht bei Nyon, einem Briefe, von dem Bullinger Vadian Mitteilung gemacht hatte, entnommen, die Erwähnung der Geburt einer Tochter Anna am 29. November, die Mitteilung eines Briefes über den Bundestag zu Schmalkalden und eine kurze Notiz über Annahme der Reformation in Riga und Danzig beschließen das Jahr 1535.

1536.

Im Jahr 1536 bekleidete Ambrosius Schlumpf zum zweiten Mal das Bürgermeisteramt. Der im vorangehenden Jahr ausgebrochene Krieg zwischen Savoyen und Genf wurde im Januar wieder aufgenommen. Im Sommer sodann war Krieg zwischen Karl V. und Franz I., in dessen Sold mit anderen Eidgenossen auch 153 St. Galler trotz Verbotes zu Felde zogen; mit Rücksicht auf den Handel mit Frankreich wurden sie nach der Rückkehr nicht allzu hart bestraft.

Am 14. März ersuchte die evangelische Gemeinde in St. Margareten den Rat von St. Gallen um einen Ersatz für ihren gestorbenen Prediger, nud da Dominicus Zili schon den Gemeinden Rheinegg und Tal für etliche Sonntage zugesagt war, wurde Keßler gebeten, die Aufgabe zu übernehmen, und hielt schon am folgenden Sonntag dort seine erste Predigt. In ähnlicher Weise wurden die thurgauischen Gemeinden Arbon und Sommeri durch die früheren Meßpriester Anton Zili und Johannes Tecker versehen. Um so empfindlicher war unter solchen Umständen für die Stadt der kurz vorher (10. März) erfolgte Verlust des Predigers Wolfgang Jufli. Am 15. Mai wurde Keßler unter die Verordneten zum Stock der armen Leute gewählt.

Ein der Stadt als ihr Ehrenzeichen geschenkter Bär, der nicht sorgfältig genug eingeschlossen war, zerriß im Sommer den einzigen Knaben eines Bürgers, und kurz nachher ertrank ein eben erst aus dem Wälschland heimgekehrter Bürgerssohn vor den Augen seiner Mutter und Geschwister in der Sitter. Sodann starb am 13. Juli Keßlers Töchterchen Anna.

Um diese Zeit reiste Abt Diethelm mit dem Dekan Otmar Gluß nach Zürich. Dort suchte Pellican, der von seiner Ankunft erfahren hatte, in bester Meinung ein Gespräch mit ihm über sein Kloster, wurde aber mit spöttischen Reden abgewiesen.

Am 11. Juli starb Erasmus, dem der Chronist auch hier ehrende Worte widmet.

Im Juli erhielt Keßler Auftrag, an der St. Laurenzenkirche über der großen Türe gegen Westen eine Sonnenuhr anzubringen. Er fügt an diese

Notiz eine seltsame Geschichte von einem Geldteufel in Frankfurt, einem Flugblatt entnommen, berichtet von guter Weinernte nach schönem Sommer und Herbst, wogegen um Neujahr das Viertel Äpfel mehr als ein Viertel Korn kostete, und teilt zum Schluß eine Mahnung zum Festhalten am alten Glauben mit, die Paul III. am 24. Dezember an die katholischen Eidgenossen richtete.

1537.

Im folgenden Jahr war Bürgermeister Hans Rainsberg.

Als am 7. Februar der lateinische Schulmeister Sebastian Kunz starb, wurde am 13. Keßler zu seinem Nachfolger ernannt und trat nach anfänglichem Sträuben am 21. die Stelle an, mit der die Verpflichtung verbunden war, alle drei Wochen zu predigen.

Ziemlich ausführlich wird im folgenden Abschnitt über die Konkordienverhandlungen berichtet. Keßler greift zurück auf die zum Jahr 1525 gemachten Angaben über die Anfänge des Abendmahlsstreites, setzt kurz die päpstliche Lehre, dann die Luthers, Ökolampads und Zwinglis auseinander, schließt daran eine Übersicht über den Verlauf des Streites bis zu Zwinglis Tod und berichtet dann von den Bemühungen Bucers und Capitos um eine Einigung, von dem Tag der evangelischen Eidgenossen in Basel am 4. Februar 1536, von dem ursprünglich nach Eisenach angesetzten, dann nach Wittenberg verlegten Tage, von der Aufnahme, die hier die helvetische Konfession bei Luther fand, und von den Erläuterungen der Wittenberger Artikel, die Bucer und Capito den eidgenössischen Kirchen übermitteln sollten. Noch ehe diese bekannt wurden, erschien im Juni eine Schrift Vadians, dessen Abordnung als Vertreter der evangelischen Schweizer auf den Tag in Eisenach ursprünglich beabsichtigt gewesen war, seine sechs Bücher Aphorismen über die Abendmahlslehre (von Keßler mit Inhaltsangabe der Bücher in lateinischen Versen versehen). Vadian sandte ein Exemplar an Luther mit einem Schreiben, das in der Chronik mitgeteilt wird wie auch Luthers Antwort. Dazwischen steht ein Bericht über die Synode in Basel, an der Vadian teilnahm, und es folgt dann die Antwort der evangelischen Eidgenossen auf die Wittenberger Artikel und Luthers erst vom 1. Dezember 1537 datierte Erwiderung, sowie zum Schluß der Brief, mit dem Vadian die Übersendung jenes Schreibens der Eidgenossen an Luther am 28. Dezember 1536 begleitet hatte, und ein Brief des Erzbischofs von Canterbury, Thomas Cranmer, an Bullinger, der diesen Brief mit einigen weiteren Nachrichten Vadian mitteilte.

Im Frühjahr des Jahres wurde vom Pabst ein Konzil nach Mantua ausgeschrieben, von dem aber die deutschen Fürsten nichts wissen wollten; ein im Sommer unternommener Versuch Pauls III., in Rom und am päpstlichen Hof eine Reformation durchzuführen, verlief im Sande.

Viel Ärgernis verursachte in St. Gallen ein aufreizender Schmähbrief an Bürgermeister und Rat, der am 10. Dezember auf der Rathausstiege gefunden wurde; den Urheber zu entdecken, gelang nicht.

Im September vorher war am Markt ein neuer, steinerner Brunnen vollendet und der nahegelegene Pranger abgebrochen und an die Spitalmauer verlegt worden.

1538.

Zum vierten Mal übernahm 1538 Vadian das Bürgermeisteramt.

Der Winter war gelinde: im April aber trat große Kälte ein. Im Januar beobachtete Keßler einen Kometen; Ende März wurde ihm wieder eine Tochter (Anna II.) geboren. Ende Mai und Mitte Juni erfolgten heftige Gewitter.

Während des Frühlings wurde die Stadtmauer zwischen dem Multertor und der Münze von Grund auf erneuert und darauf die Werksteinhütte vom Bohl an den Irabach vor das Schibinertor verlegt. Mitte August trat neuerdings arges Unwetter ein; vor dem Speisertor schlug der Blitz, ohne zu zünden, in ein Sommerhaus, und die hochgehende Sitter richtete zu Krätzeren an der Mühle, sowie an den Wuhren, Sägen und Walchen argen Schaden an; in Appenzell führte sie einen Steg samt einem Mädchen weg. Am 24. August wurde ein Bürger im Streit um das mütterliche Erbe von dem eigenen Bruder vor den Augen beider Frauen und einer Schwester erstochen.

Die Erwähnung des zu Nizza am 14. Juli geschlossenen zehnjährigen Friedens zwischen dem Kaiser und Franz I. und der Streitigkeiten zwischen Markgraf Georg von Brandenburg und der Stadt Nürnberg, sowie einer dort erfolgten Geburt von Vierlingen unterbricht die Lokalnotizen. Dann folgt eine kurze Darlegung eines Zwistes mit Nürnberg, der daraus entstand, daß in St. Gallen von jedem Stück Leinwand ein Schatzungsgeld, 2 Kreuzer, in der Mange[75]) Stock, deshalb Stockgeld geheißen, erhoben wurde, die Nürnberger aber für ihre mit St. Gallen handelnden Kaufleute Befreiung von demselben verlangten, weil die St. Galler Kaufleute in ihrer Stadt auch zollfrei seien. Obwohl Vadian und Ambrosius Schlumpf im vorangehenden Jahr persönlich in Nürnberg erklärt hatten, daß das Stockgeld kein Zoll sei, sondern zur Bestreitung der Unkosten des Gewerbes von Einheimischen und Fremden erhoben werde, bestand Nürnberg auf seiner Forderung, sodaß die St. Galler aus Rücksicht auf ihre im Ausland handelnden Kaufleute die Abgabe ganz fallen ließen.

Am 15. November des Jahres wurden die 1529 von den Mönchen heimlich ausgegrabenen und nach Einsiedeln geflüchteten Gebeine des hl. Otmar in feierlichem Aufzug durch den Wiler Statthalter Johann Otmar Gluß nach St. Gallen geführt und in der Kirche wieder beigesetzt. Auf diesen Anlaß verfaßte Vadian ein

lateinisches Gedicht, das von Keßler der Chronik einverleibt und mit einem förmlichen Kommentar versehen ist, was andeutet, daß das Gedicht von ihm mit seinen Schülern gelesen wurde.

Hierauf folgt ein Bericht über die Synode der evangelischen Eidgenossen vom 28. April, wegen der Abendmahlslehre gehalten, und die Antwort, die Luther am 9. Juli auf ihre Zuschrift erteilte. Mit schrecklichen Zeichen, die sich in Italien zutrugen, Zurücktreten des Meeres bei Puteoli, Erdbeben und Aschenregen in Neapel am 28. und 29. September, und mit der Angabe, daß die Leinwand den höchsten bis dahin erreichten Preis (37 Pfennig die Elle) galt, schließt die Erzählung des Jahres.

1539.

Im folgenden Jahr ging die Bürgermeisterwürde wieder an Ambrosius Schlumpf über. Der Winter war trocken und kalt. Am 10. Februar heiratete Keßlers Bruder Steffan. Als um die gleiche Zeit die Stadtmauer vor dem Speisertor außerhalb der Brücke neu aufgeführt und am 21. mit dem Abbruch der alten Mauer begonnen wurde, stürzte ein Teil derselben ein und drückte dem städtischen Werkmeister Veit Keßler beide Beine ab. Am 13. März entstand in einem Hause im Loch, wo Garn zum Trocknen aufgehängt war, durch ein flackerndes Licht Feuer; doch konnte größerer Schaden verhütet werden, ebenso bei mehreren Brandfällen in der folgenden Woche. Der Leinwandpreis, besonders für Farbleinwand, stand auch in diesem Jahre hoch.

Zwei kurze Schreiben an Bullinger aus England über die dortige Reformation, eine Notiz über Bullingers Schrift De origine erroris, ein Abschnitt über den Frankfurter Anstand und das in Aussicht genommene Religionsgespräch, sowie ein anschließendes Gedicht von Micyllus an Eoban Heß (Warnung der Stände vor Uneinigkeit) schieben sich hier zwischen die lokalen Notizen, mit denen der Chronist darauf wieder fortfährt.

Am 16. Mai beobachtete Keßler einen Kometen, und am gleichen Tag wurde in Berg ein Mann vom Blitz erschlagen. Am 3. Mai wurde Tobias Schobinger, Sohn von Bartholomäus Schobinger, geboren, bei dessen Taufe Keßler Pate war.

Durch arge Teuerung des Flachses, der keine entsprechende Steigerung des Garnpreises folgte, wurde der Verdienst der armen Leute stark geschmälert, und da infolge dessen wenig gesponnen wurde, litten auch die Spuler und Spulerinnen, Weber und Weberinnen; nie, bemerkt der Chronist, habe er so deutlich wie damals erkannt, welche Wohltat das städtische Gewerbe für die Stadt- und Landbewohner bedeutete. Die Zahl der Almosengenössigen stieg infolge der Not so, daß auch zu St. Mangen (zum ersten Mal am 11. Mai) am Sonntag das Almosen in der Kirche eingesammelt wurde.

Wieder unterbrechen Nachrichten aus dem Ausland über den Tod Herzog Georgs von Sachsen am 24. April und die erste evangelische Predigt in Leipzig, durch Luther am 24. Mai gehalten, die Lokalnotizen.

Am 23. Mai brachte ein Wolkenbruch im Appenzellerland die Bäche zum Austreten; nachts 10 Uhr trat in Lämmlisbrunn[76]) der Mühlbach über die Ufer und ergoß sich nach der Bleiche zu, sodaß die Leinwand überschwemmt nd zum Teil arg beschädigt wurde. Am folgenden Tage kam Bericht, aß ein angesehener Bürger, Zollikofer, in Lyon während der Messe gestorben i. In diesen Tagen wurden für schwere öffentliche Bauten den Zünften ronwerke auferlegt und zum ersten Mal bei der Ausbesserung des schädigten Weihers und Bleichegrabens geleistet. Am 29. Mai sodann urde ein Erdbeben verspürt.

In diesem Jahr fand ein langwieriger Streit sein Ende, der sich ischen St. Gallen und Appenzell entsponnen hatte wegen fälschlich ausstreuter Reden von einem Banner, das die St. Galler einst in der hlacht bei Vögelisegg (1403) an die Appenzeller verloren und jüngst einen Scheffel Geld heimlich zurückgekauft haben sollten. Die gehässige rläumdung war hauptsächlich von dem Appenzeller Jakob Büchel er aufracht worden und war ebensosehr gegen den evangelisch gesinnten penzeller Landammann Eisenhut, wie gegen St. Gallen gerichtet, auf die Appenzeller wegen das Leinwandzolles nicht gut zu sprechen waren. die Erzählung ist eine längere Auseinandersetzung über die Wappen streitenden Parteien eingefügt, und ebenso ausführlich wie der Streit ost ist eine damit zusammenhängende Differenz zwischen den Appenzellern b Vadian erzählt, der sich erlaubt hatte, darauf hinzuweisen, daß nicht St. Galler damals, wohl aber bei anderer Gelegenheit (vor Bregenz 1408) Appenzeller ein Banner verloren hätten.[77])

Am 28. Juni wurde Keßler ein Sohn Johannes geboren, der schon 11. August wieder starb. Im Juli herrschte in Appenzell schlimmes wetter, gleichzeitig im Rheintal ein Viehsterben. Der Weinpreis war olge reichlicher Ernte sehr niedrig. Dagegen gesellte sich zur Flachsre noch Holz-, Butter- und Kornteure, während der Leinwandpreis unken war, so daß arge Not eintrat und das Almosensammeln statt der Predigt mitten während derselben, wenn die Kirche am vollsten r, sowie auch in den Morgenlektionen vorgenommen wurde.

Die Nachricht von einer großen Feuersbrunst in Wangen, bei der Häuser zu Grund gingen und aus deren Anlaß auch St. Gallen eine steuer zur Linderung der Not übersandte, sowie ein 1540 eingetroffenes reiben von Wangen, daß man den Brandstifter entdeckt habe, beschließen VII. Buch und mit ihm die ganze Chronik.[78])

Anmerkungen.

(Die Zitate aus Keßlers Chronik im Nachfolgenden beziehen sich durchweg auf die neue Ausgabe vom Jahre 1902, die nur mit „Sabb." zitiert ist.)

---

1. (S. 1.) Vgl. zum Folgenden Emil Egli, Sabb. S. VII—XXIV und die ältere Biographie von Joh. Jak. Bernet (St. Gallen 1826), auch in dessen „Verdienstvolle Männer d. Stadt St. Gallen" (1830), S. 23 ff. in kürzerer Fassung aufgenommen.

2. (S. 1.) S. Fridolin Sichers Chronik, hrsgeg. v. Ernst Götzinger, St. Galler Mitteil. 20 (1895), S. 188.

3. (S. 1.) Egli bezeichnet ihn als Stiefbruder; doch dürfte der Name „Oberhuser" in Keßlers Testament (Sabb., S. 679 f.) nur ein Zuname sein, wie sie in jener Zeit häufig vorkommen.

4. (S. 2.) Über Vadian vgl. außer Keßlers Vita (Sabb., S. 601 ff.) Allg. deutsche Biogr. 41, S. 239; Herzogs Realencykl.[3] 21, S. 25 ff. und die dort verzeichnete Literatur; Joh. Dierauer, Erinnerung an J. v. Watt (St. Gallen 1904); Emil Arbenz, St. Galler Neujahrsbl. 1886, 1895, 1905 und 1910.

5. (S. 4.) Über Burgauer, Wetter und die sonst weiterhin genannten Persönlichkeiten s. Egli im Kommentar zu den Sabbata.

6. (S. 4.) Über Schappeler vgl. Bernet, Verdienstv. Männer, S. 1 ff.; Allg. deutsche Biogr. 30, S. 576 ff.; Herzogs Realencykl.[3] 17, S. 523 ff.; Friedr. Dobel, Memmingen im Reform.-Zeitalter, Heft 1 (1877).

7. (S. 7.) Vgl. in dieser Hinsicht T. Schieß, Bullingers Briefwechsel mit Vadian, Jahrb. f. Schweiz. Gesch. 31 (1906), S. 54 ff.

8. (S. 7.) Einer an Bullinger, 8. März 1574, Sabb., S. 678, Nr. 135.

9. (S. 8.) Vgl. G. Meyer v. Knonau, Eine schweizer. Hauschronik aus d. Reformationszeit, Histor. Ztschr. 24 (1870), S. 43 ff.

10. (S. 8.) Vgl. Sabb., S. 13—17. Egli will „Sabbata" als Femininum Sing. fassen, s. Zwingliana I, S. 312 ff. und an verschiedenen Stellen in der Einleitung und dem Kommentar zu den Sabb. Doch spricht, von grammatischen Bedenken abgesehen, was Keßler selbst zur Rechtfertigung des Namens anführt, durchaus dagegen, und nach Sabb., S. 13,$_{44}$ „by disen sabbaten" und S. 17,$_{42}$ „miner unmüßigen fyrabend", ist doch wohl von ihm das Wort als Neutrum Plur. aufgefaßt worden.

11. (S. 8.) Vgl. darüber Götzinger in der Einleitung zu seiner lusg. Bd. I, S. VII ff.

12. (S. 8.) S. Eglis Kommentar zu S. 3; 12, 25; 16, 3; 82/84; 7; 91/92 ꝛc.

13. (S. 9.) Vgl. Götzinger, Die Chroniken d. Herm. Miles u. Joh. eßler, St. Galler Mitteil. 14 (1872), S. 103 ff., bes. 127 ff. und T. Schieß a Nachwort zu der noch von Götzinger besorgten Ausgabe der Chronik Miles, ebenda 28 (1902), S. 370 ff.

14. (S. 9.) Joh. Jak. Simmler, 1716—1788, Inspektor des zürcher. lumnats, s. Allg. deutsche Biogr. 34, S. 355, der die große Sammlung n Briefen ꝛc. (meist Kopien) aus der Reformationszeit anlegte, die heute r Stadtbibliothek Zürich gehört.

15. (S. 9.) Vgl. hierüber Ernst Gagliardi, Beitr. z. Historiogr. d. Schweiz, 2. Der Entwurf zu Keßlers Sabbata u. d. Chronik d. Herm. les, Jahrb. f. Schweiz. Gesch. 35, S. 56* ff.

16. (S. 9.) Vgl. St. Galler Mitteil. 28 (1902), S. 377, Anm. 13.

17. (S. 9.) Man vgl. den bei Th. Müller, Die st. gallische aubensbewegung ꝛc. S. 113 f. abgedruckten Abschnitt aus der älteren arbeitung mit Sabb., S. 318, 39 — 319, 11, wozu auch die Anm. 6 auf 113 bei Müller, a. a. O. zu beachten ist.

18. (S. 10.) Vgl. dazu Götzinger in seiner Ausgabe der Sabbata, d. II, S. 621 ff. und Wartmann, Sabb., S. II ff.

19. (S. 10.) Als neueste, auf den Quellen beruhende Darstellung r St. Galler Reformationsgeschichte ist zu nennen die Dissertation von heod. Müller, Die st. gall. Glaubensbewegung z. Zeit d. Fürstäbte ranz u. Kilian (1520—1530), die in Bd. 33 der St. Galler Mitteil. scheint. Außerdem vergleiche E. Egli, Schweiz. Reform.-Geschichte I (1910), . 344 ff. (bis 1525 inkl.).

20. (S. 12.) Angelus Politianus, italien. Humanist aus der zweiten ilfte des 15. Jahrhunderts. Sein Dialog Lamia (= Unholdin) über : Philosophie ist als Einleitung zu den Analytica priora des Aristoteles rfaßt.

20a). (S. 18.) Nach der gewöhnlichen Annahme 614. Keßler folgt ıdian, vgl. J. v. Watt, Deutsche histor. Schriften, hrsg. von E. Götzinger I 375), S. 104. Die Zahl (716) bei Keßler im Original ist jedenfalls nur rschrieben statt 617.

21. (S. 19.) Hier ist der in der Einleitung (S. 10) genannte Druck:)as Papsttum mit seinen Gliedern" eingefügt.

22. (S. 22.) Am 4. März (Fastnacht) 1522.

23. (S. 22.) Die folgende Erzählung Keßlers ist oft wiedergegeben rden, vgl. Freytags Bilder a. d. deutsch. Vergangenheit Bd. II.

24. (S. 26.) Marcolfus, ein Tausendkünstler, eine komische Figur nlich dem Till Eulenspiegel.

25. (S. 27.) Keßler verwechselt offenbar Naschhausen an der Straße

von Jena nach Naumburg und Wittenberg mit der Vorstadt von Orlamünde.

26. (S. 29.) Die geplante Schrift „De viris illustribus“ kam nicht zur Ausführung. Götzinger vermutet zwar, die im Jahre 1527 eingefügte Erzählung vom Tod des Leonhard Kaiser (Sabb. S. 270, im Ms. Fol. 270—279), die von Keßlers Hand, aber offenbar nicht gleichzeitig mit den vorangehenden und folgenden Abschnitten geschrieben ist und sich durch Einteilung in Kapitel (76—78) von ihnen unterscheidet, sei diesem Werk entnommen (s. Götzingers Ausg. d. Sabb., Bd. I, S. VII). Näher läge es, diese Kapiteleinteilung, die auf ein Werk von ziemlichem Umfang schließen läßt, auf die nachweisbar in Kapitel eingeteilte erste Bearbeitung der Sabbata (s. oben die Einleitung S. 8 f.) zu beziehen; freilich meint Götzinger, die Kapitelzählung in dem Abschnitt über Kaiser stehe mit der für den Entwurf bekannten Zählung nicht im Einklang (s. St. Galler Mitteil. 14 (1872), S. 128, Anm. 6); doch bedarf diese Frage noch näherer Untersuchung.

27. (S. 33.) Keßler irrt sich, wenn er das Schreiben von einer Tagsatzung in Baden ausgehen läßt, s. Egli, Komm. z. Sabb. S. 553 unten.

28. (S. 33.) Keßlers Datum Mitte August ist falsch, s. Egli, ebenda, S. 554.

29. (S. 35.) Keßler nennt irrtümlich den 2. Februar.

30. (S. 37.) Das Seelhaus war ein Armen- und Kranken-, auch Fremdenspital.

31. (S. 39.) Im Jahr 1479 hatten die vier eidgenössischen Orte Zürich, Luzern, Schwyz und Glarus mit Abt Ulrich VIII. von St. Gallen den sog. Hauptmannschaftsvertrag abgeschlossen, wonach sie den Schirm des Gotteshauses übernahmen und abwechselnd auf je zwei Jahre einen Hauptmann nach St. Gallen entsandten. Der Vertrag richtete sich hauptsächlich gegen die Stadt St. Gallen, s. Th. Müller, a. a. O., S. 2 und 6.

32. (S. 39.) Über Argula von Stauff, verehel. von Grumbach s. Herzogs Realencykl. ³18, S. 779 ff.

33. (S. 39.) Über Honius (Cornelis Henrixs Hoen, Advokat im Haag) und dessen Brief an Luther über die Abendmahlslehre, von dem Zwingli beeinflußt wurde, s. Moeller, Lehrb. d. Kirchengesch. III, bearb. v. G. Kawerau (1907), S. 86.

34. (S. 40.) Keßler macht hier irrtümlich aus Blaurock und dem starken Georg zwei Personen, während er später (Sabb., S. 150,$_{14}$) ihn richtig als „Georg vom Hause Jakobs (Übersetzung des roman. Cajakob) von Bonaduz, den sie den starken Georg nennen,“ bezeichnet.

35. (S. 41.) Keßler verwechselt Matth. 28, 13 mit Marc. 16, 15 f.

36. (S. 42.) Vgl. oben das Jahr 1524 gegen Ende und unten 1526.

37. (S. 42.) Ein an der Rorschacherstraße vor der Stadt gelegener Platz, der dem Kloster gehörte, s. Wartmann, Das alte St. Gallen (St. G. Neujahrbl. 1867), S. 15.

38. (S. 43.) Egli weist im Kommentar (Sabb., S. 559 unten) daraufhin, daß die Daten über Grebels Aufenthalt in St. Gallen (vom 25. März bis in die Woche nach dem Palmsonntag, 1525 war es der 9. April) anderweitigen Angaben widersprechen, und vermutet, daß die ganze Erzählung ins Jahr 1526 gehöre. Doch erscheint mir glaublicher, daß die erzählten Vorgänge sich in der von Keßler gegebenen Reihenfolge vor Volts Aufenthalt in St. Gallen wirklich im Jahr 1525 (in das Volts Hinrichtung fällt) zugetragen haben, daß aber Keßler, der diese Vorgänge aus dem Gedächtnis aufgezeichnet hatte, nachträglich den Sonntag (26. März), an welchem Grebel in St. Gallen taufte, irrtümlich als Palmsonntag bezeichnete (was 1526 der 25. März war). Daß vierzehn Tage dazwischen liegen sollten, widerspricht durchaus dem Wortlaut der Sabbata, der auf den unmittelbar folgenden Sonntag, d. h. eben auf den 26. März hinweist. Nach dieser Annahme konnte sehr wohl Grebel Ende des Monats wieder in Zürich zurück sein und sozusagen abgelöst werden durch die am 5. April in Zürich aus dem Gefängnis ausgebrochenen Wiedertäufer.

39. (S. 44.) Er hieß Eberli Volt von Lachen (Kt. Schwyz) und wurde am 29. Mai 1525 in seiner Heimat hingerichtet, s. Egli, Zwingliana I, S. 141.

40. (S. 44.) Es muß darunter der westliche Abhang des heutigen Rosenbergs verstanden werden.

41. (S. 45.) Die Ortschaft St. Georgen liegt oberhalb der Stadt auf der Höhe gegenüber dem Rosenberg.

42. (S. 45.) Das Multertor lag im Westen der Stadt am Ende der Multergasse, die bis zur Marktgasse reichte und von da durch die Speisergasse bis zum östlichen Ende der Stadt, dem Speisertor, fortgesetzt wurde.

42a). (S. 49.) „Chaisthans" = Hust-Hans.

43. (S. 50.) Tablat, ehemal. Hof in der Vogtei Wittenbach, heute Bezeichnung einer die Stadt St. Gallen großenteils einschließenden Gemeinde mit den Ortschaften St. Fiden (Tablat), St. Georgen und Rotmonten. Wittenbach, ehemal. Hof. nordöstl. von St. Gallen, heute ein Dorf im Bezirk Tablat.

44. (S. 54.) Sturzenegg, Häusergruppe in der Gemeinde Herisau.

45. (S. 59.) Über diesen Namen s. Egli im Komm., Sabb., S. 565.

46. (S. 60.) Vom 16. Dec. 1525, s. Bullingers Reformationsgesch. I, S. 299 ff.

47. (S. 60.) Zu diesem Abschnitt bietet die ältere Fassung der Sabbata wieder einen ausführlicheren Bericht, vgl. Götzinger, St. Galler Mitteil. 14 (1872), S. 131.

47a). (S. 65.) Vgl. E. Götzinger, Zwei Kalender vom Jahre 1527, Schaffh. 1865.

48. (S. 66.) Als unterer Altar ist hier offenbar der kurz vorher (S. 63 unten) erwähnte Altar unterhalb des Chors bezeichnet.

49. (S. 67.) D. h. Most mit dareingetauchten Brotbrocken.

50. (S. 67.) Die Taufbücher sind von diesem Zeitpunkt an noch erhalten im Kirchenarchiv.

51. (S. 68.) Über diesen St. Galler Katechismus vgl. Egli im Kommentar, Sabb., S. 570, sowie den Schluß von Keßlers Vorrede an seine Söhne.

52. (S. 69.) Ein ausführlicher Bericht über dieses Schützenfest von anderer (des Stadtschreibers Augustin Fechter?) Hand ist am Schluß der Handschrift der Sabbata eingeheftet und von mir in den „Beiträgen z. st. gall. Geschichte" (1904), S. 11—40 publiziert worden; vgl. die Chronik von Miles, St. Galler Mitteil. 28 (1902), S. 320 f.

53. (S. 69.) Über Leonh. Kaiser s. Schriften d. Ver. f. Reform.-Gesch. Nr. 86, sowie oben Anm. 26.

54. (S. 70.) Wahrscheinlich Blaurock, s. Egli, Komm, Sabb., S. 573.

55. (S. 72.) Über das Datum vgl. Eglis Kommentar, Sabb., S. 574.

56. (S. 74.) Grub, Dorf im Kt. Appenzell A.-Rh. nahe bei Heiden, ehemals eine Gemeinde bildend mit dem gleichnamigen Dorf im Kt. St. Gallen.

57. (S. 74.) Als die vier rheintalischen Höfe werden die Gemeinden Altstätten, Marbach, Balgach und Berneck bezeichnet.

58. (S. 77.) Gian Giacomo de Medicis, im Dienst des Herzogs Franz Sforza von Mailand stehend, nach dem Schloß Musso am Comersee der Müsser geheißen, vgl. Dierauer, Gesch. d. schweiz. Eidgenossenschaft III (1907), S. 154 ff.

59. (S. 80.) Vgl. darüber Jos. Müller, Ein st. gall. Josephsverehrer des 15. Jahrh.'s, Ztschr. f. schweiz. Kirchengesch. 3 (1909), S. 161 ff.

60. (S. 81.) Walafrid verfaßte eine Vita des hl. Gallus und ebenso des hl. Otmar, Iso eine Schrift über die Wunder des letzteren.

61. (S. 81.) So viel wie Totenbaum, d. h. Sarg.

61a). (S. 83.) Diese von Keßler früher nicht genannte Landsgemeinde der äbtischen Untertanen in der Gotteshauslandschaft war am 1. Mai 1525 in Lömmiswil (heute Gde. Häggenswil, Bez. Tablat) abgehalten worden, s. Th. Müller, Die Glaubensbewegung rc., S. 8.

62. (S. 84.) Über eingehendere Darstellung dieser Vorgänge in der ersten Bearbeitung der Sabbata s. oben die Einleitung, S. 9 und dazu Anm. 17.

63. (S. 85.) Keßler gibt dafür den 28. Dezember an; vgl. jedoch Th. Müller, a. a. O., S. 170, wonach es der 31. Dec. gewesen sein dürfte.

64. (S. 88.) D. h. einen im Klostereinfang befindlichen Platz, dem Asylrecht zukam, vgl. Bindschedler, Kirchl. Asylrecht u. Freistätten in der Schweiz (1906), S. 62 ff.

64a). (S. 91.) Vgl. Anm. 58.

65. (S. 91.) Mit dem Almanach ist ein von dem Zürcher Stadtarzt
. Christoph Clauser herausgegebener Wandkalender auf das Jahr 1531
neint; vgl. darüber Egli, Zwingliana I, S. 202 ff.

66. (S. 91.) Vgl. dazu Anz. f. Schweiz. Gesch. 1907, S. 207. 229.

67. (S. 92.) Sebastian Münster, Professor in Basel, bekannt als
raist und Verfasser einer weitverbreiteten Kosmographie.

68. (S. 93). Zizers, Ortschaft unterhalb Chur; Pfävers, das bekannte
; Mels, Dorf im Bez. Sargans; Montlingen, Dorf in d. Gem.
riet, Rheintal; Montfort, Schloß bei Feldkirch, ein zweites angeblich
Werdenberg; Aspermont, Name mehrerer Ruinen im Rheintal unter-
Chur.

69. (S. 93.) Rotmonten, Höhenzug (heute Ortschaft) nordöstl. von
Gallen.

70. (S. 93.) Menzeln, Höhenzug südwestl. von St. Gallen.

71. (S. 95.) Richtiger am 16. November, s. Eidg. Abschiede IV 1b,
17, 10.

72. (S. 100.) Als Ehrschatz wurde eine kleine Abgabe bezeichnet, die
Lehen bei jedem Besitzwechsel zu entrichten war.

73. (S. 101.) D. h. der sechs Orte, mit denen die Stadt Gallen ver-
t war: Zürich, Bern, Luzern, Schwyz, Zug und Glarus.

74. (S. 102.) Der Brief Nikolaus Guldis ist abgedruckt Vad.
f. V (St. Galler Mitteil. 29), S. 277—296; vgl. T. Schieß, Drei
ll. Reisläufer (St. Galler Neujahrsbl. 1906), S. 13 ff.

75. (S. 105.) Die Mange war, modern ausgedrückt, eine Appretur-
lt für Leinwand; der Mange Stock ist die Mange-Kasse, vgl. den
ruck Opferstock.

76. (S. 107.) Lämmlisbrunn, vor dem Speisetor im Osten der Stadt
en.

77. (S. 107.) Götzinger vermutet wohl mit Recht, daß die Erzählung
s Streites nicht von Keßler, sondern (in der Hauptsache) von Vadian
verfaßt sei, und macht dafür auch sprachliche Gründe geltend. Über
Streit selbst vgl. Gottfr. Bodemer, Der Bannerhandel zw. Appenzell
St. Gallen, 1535—1539 (1905).

78. (S. 107.) In der Handschrift folgen noch: Ein Flugblatt aus dem
1539 über einen in Mömpelgart aufgetretenen Propheten; ein „Kurtzer
ht, wie die leer Dr. Martin Luthers angefangen" von Keßlers Hand,
Luthers Schrift „Wider Hans Worst" (1541) entnommen; ein Gedicht
rs: „Brumae cum vere expostulatiuncula"; der Anm. 52 erwähnte
ht und schließlich neun Holzschnitte: Karl V., Zwingli, Melanchthon,
pp v. Hessen, Luther, die Kurfürsten Johann Friedrich, Johann und
rich III. von Sachsen und König Ferdinand.



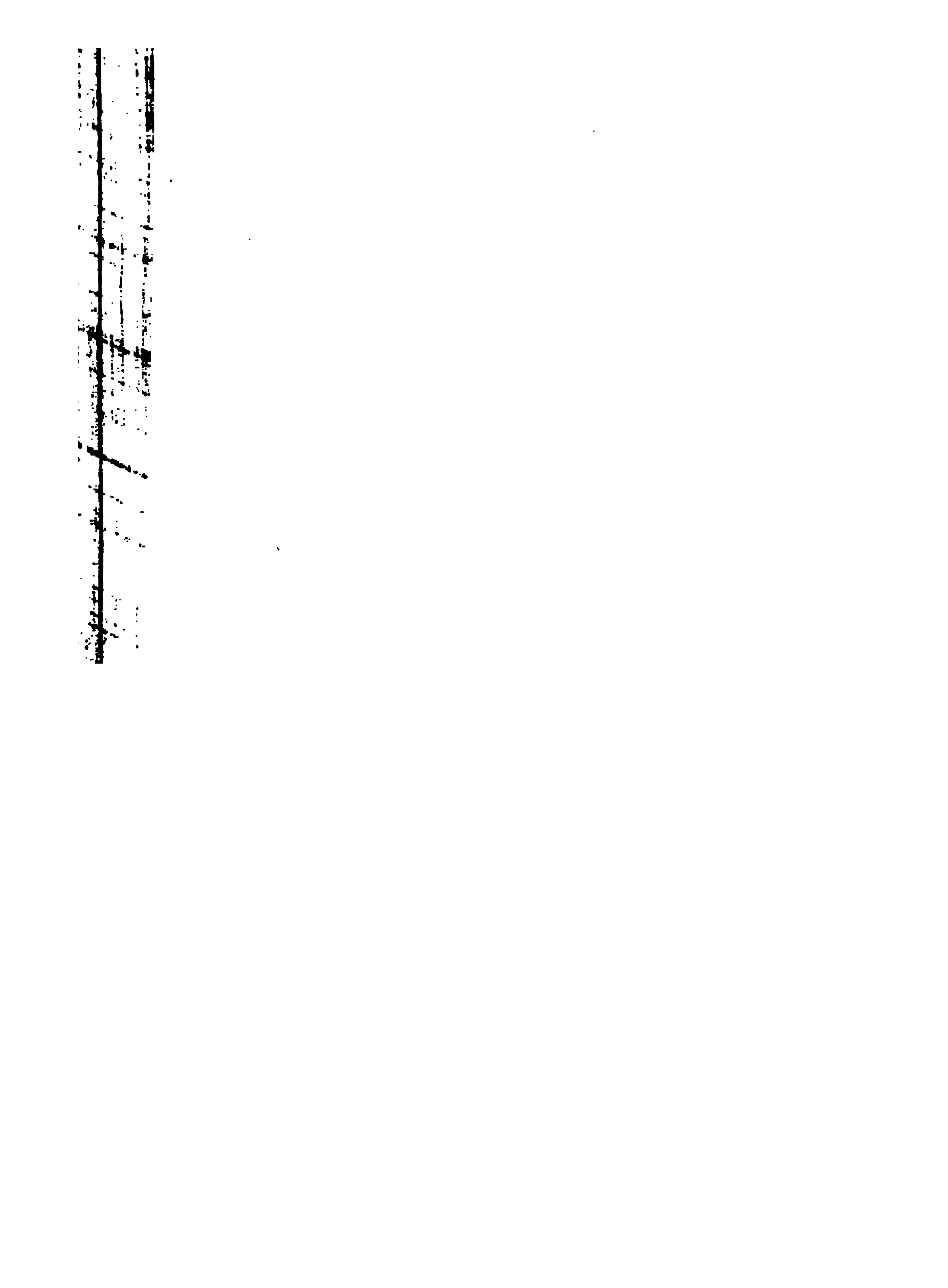
Die evangelischen Kantone und die Waldenser

in den Jahren 1663 und 1664

Von

Gerold Meyer von Knonau

Die Abhandlung ist in einem Separatabdruck der Leipziger Theologischen Fakultät gewidmet, als Zeugnis der Dankbarkeit für die dem Verfasser am 30. Juli 1909 verliehene Würde eines Doktors der Theologie.



Der schweizerische Theologe Johann Kaspar Mörikofer, dessen chengeschichtliche und literarhistorische Arbeiten ihren blei- nden Wert behalten, widmete noch zuletzt seinen Fleiß einer eschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz". Er gann sein Buch mit den Worten: „Die Schweiz ist von der orsehung zur Zufluchtsstätte der Verfolgten bestimmt. Sie ldet den Knotenpunkt von Mitteleuropa und die Grenzmarke eier großer Kulturvölker".

So werden in dieser Darstellung in einem ersten Abschnitt e Flüchtlinge des sechzehnten Jahrhunderts, vor der Bartholo- äusnacht, vorgeführt. Die Beziehungen der französisch redenden chweiz zu Frankreich und ganz besonders die hervorragende edeutung, welche Glaubensflüchtlinge für Genf gewannen, Zürich sbesondere als Zufluchtsort der vor der katholischen Maria üchtigen Engländer, die sich durch Bullinger angezogen fühlten, erden nacheinander gewürdigt. Hernach treten die Wirkungen r Bartholomäusnacht, die Anfänge neuer Verfolgungen, trotz r Aufstellung des Ediktes von Nantes, unter Ludwig XIII, in s Licht. Aber danach folgt der Hinweis auf das Geschick der urch ihren Landesherrn der Verfolgung preisgegebenen Waldenser, nd da nimmt nun neben der Sorge für die Flüchtlinge, neben r Sammlung der Liebessteuern die Verwendung der evangelischen rte der Eidgenossenschaft bei der landesfürstlichen Regierung hr bald einen ansehnlichen Platz ein. Seit dem Beginn des eißigjährigen Krieges traten überhaupt derartige Geschäfte in n Verhandlungen der Gruppe der evangelischen Kantone stark rvor.

Neben den gemein-eidgenössischen Tagsatzungen, die alljährlich egen der über die Verwaltung der gemeinen Herrschaften ab- legenden Jahrrechnung einberufen werden mußten, trafen sich

die Boten der beiden konfessionellen Gruppen, um die Angeleg
heiten, die eine jede von ihnen beschäftigten, zu besprechen.
stärker während des die Nachbarländer durchtobenden Kamp
seit dem Jahre 1618 der Gegensatz zwischen den beiden Lagern
verschärfte, je bedenklicher auch für die Schweiz die Gefahr wu
gleichfalls in den Krieg hineingerissen zu werden, um so m
stieg da, wie dort das Bedürfnis, gegenseitig gemachte Beobachtun
sich mitzuteilen, Vorsorge zu treffen und einschlägige Fragen
erörtern. So kamen, noch abgesehen von gemeinsamen an
weitigen Missionen, beispielsweise im Jahr 1624 die Gesand
der katholischen Kantone nicht weniger als zwölf Male zusamm
Dem gegenüber versammelten sich im gleichen Jahre die Bo
der vier evangelischen Städte — Zürich, Bern, Basel, Sch
hausen — und außerdem noch von Appenzell-Außerrhoden
der Stadt St. Gallen sechs Male, zumeist in Aarau, und zu
Gegenständen, die diese evangelischen Vertreter unter sich
handelten, zählen nun eben auch Vorschläge, auswärtige bedrän
Glaubensgenossen zu unterstützen.

Gleich in diesem Jahre 1624 begegnet zum ersten Male e
Verhandlung über „christliche Steuer und Handreichung"
Verfolgte im deutschen Reiche. Es waren bedrängte evangeli
Gemeindeglieder der pfälzischen Stadt Frankenthal, und de
folgten bald noch andere kurpfälzische „Kirchendiener"; wei
Zuwendungen, zumal nach der Pfalz, schlossen sich an, zul
noch 1645 für in das Elend vertriebene Mannheimer. 1652 a
erscheint ein erstes Mal ein Antrag, es möge, wie übrigens sc
bisher, für zwei studierende evangelische Knaben der „ura
piemontesischen Kirche in den piemontesischen Tälern" jährlich
Summe von ungefähr 200 Gulden durch die vier Städte, s
von St. Gallen, beigetragen werden.

Doch mit dem Jahre 1655 rücken die Waldenser gan
den Vordergrund der Beratungen der evangelischen Konfere
Zu Aarau wurde im März die Angelegenheit in größerem Um
ein erstes Mal behandelt.

Die Beziehungen der in den piemontesischen Tälern wohnenden Waldenser zu der reformatorischen Bewegung auf dem Boden der Schweiz hatten schon alsbald nach deren ersten Anfängen begonnen. Als Wilhelm Farel unter dem Schutz der bernerischen Obrigkeit in der seit der Zeit des Burgunderkrieges eroberten Herrschaft Aigle, oberhalb des Genfersees, wirkte, knüpfte 1526 ein aus Angrogna kommender Waldenser mit ihm an, mit dem Begehren um Auskunft über die neue Lehre. Nach seiner Rückkehr verbreitete er das, was er vernommen hatte, allerdings zunächst unter seinen Gesinnungsgenossen auf der französischen Seite der Alpen, doch mit solchem Erfolge, daß eine evangelische Partei sich bildete und 1530 abermals eine Reise unternommen wurde, wobei in Murten und Neuchâtel mit Farel, aber außerdem in Bern, Basel, Straßburg mit reformierten Predigern Verhandlungen geschahen. Ohne Frage blieb aber Farel der hauptsächliche Träger dieser Verbindungen, und so erschien er selbst 1532, auf die dringende Einladung hin, mit zwei Begleitern, zur Generalversammlung in Angrogna. Deren Beschlüsse bewiesen, daß sein Einfluß die Beratungen ganz beherrschte, und damit schloß sich nun die Mehrheit der Talleute der schweizerischen Form der evangelischen Lehre an. Indessen stellte sich diesem Entscheide eine die bisherige Gestalt des Waldensertums verteidigende Partei entgegen, und eine tiefgreifende Spaltung war die Folge dieses Widerspruchs. Auf die Länge blieb jedoch Farels Einwirkung siegreich, zumal da seine Begleiter aus dem Jahre 1532, Saunier und Olivetan, eifrig an Ort und Stelle weiter arbeiteten; 1535 rettete der Rat von Bern, als Saunier in Angrogna verhaftet wurde, durch seine Vorstellung bei dem Herzog von Savoyen, da der Gefangene Diener von Bern sei, den Verfolgten vor dem Tode. Ebenso hielten sich von Genf aus Froment, Viret, Calvin, neben Farel, in steter Fühlung mit den evangelischen Leuten aus den Tälern.

Noch enger gestaltete sich die Verbindung mit der französischen reformierten Schweiz, seitdem 1535 der durch Olivetan revidierte Text der französischen Bibel nach Anordnung der Gemeindevertreter, unter Sauniers Einwirkung, zu Serrières bei Neuchâtel gedruckt worden war, und zu dem, seit Pastoren französischer

Herkunft, aus der Akademie von Lausanne, in die piemontesischen Täler kamen, die nunmehr ganz das Vorbild von Genf für den Gottesdienst annahmen. Freilich mußte alsbald, als durch den Friedensschluß von 1559 Piemont unter das Gebot des Herzogs Emanuel Philibert zurückgegeben war, das Bekenntnis gegen Unterdrückungsmaßregeln mit den Waffen verteidigt werden; doch erwiesen sich die Talleute gegenüber den Soldaten des Herzogs so überlegen, daß dieser bis zum 5. Juni 1561 sich bewogen fand, eine beschränkte Duldung für eine Reihe von Orten zuzugestehen. Dieser Friede von Cavour erlaubte den Gemeinden, sich bis 1563 und 1564 endgültig nach der Genfer Kirchenordnung zu organisieren. Dann aber veranlaßten neue Bedrückungen 1571 die Waldenser, in einer sogenannten Union des vallées zu gemeinsamer Abwehr sich zusammen zu schließen.

Mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts setzten wieder Einschränkungen, von Seite der herzoglichen Regierung, ein. Hatte schon jener Friede von Cavour nur für einige genau bezeichnete Orte freie Religionsübung eingeräumt, so folgten jetzt abermalige Austreibungen aus mehreren Tälern, besonders auch 1603 aus der Markgrafschaft Saluzzo. Allein erst nach der Mitte des Jahrhunderts wurden nun eben noch schärfere Maßregeln verhängt.

Durch Herzog Karl Emanuel II., der seit 1648 die Regierung Savoyens wenigstens nominell in der Hand hatte, war im Januar 1655 bei Androhung der Strafe des Todes und der Konfiskation den Bewohnern der Waldenser-Täler der Befehl gegeben worden, binnen drei Tagen auszuwandern; an den ihnen zugewiesenen Orten sollten sie unter der Bedingung geduldet werden, daß sie das Werk der Bekehrung zum katholischen Bekenntnisse in keiner Weise hindern würden. Ein Schreiben Johann Legers, des überzeugungstreuen und mutvollen Pfarrers von St. Jean im Tale Luserna, aus Genf, brachte der Konferenz die Nachricht von dem Geschehenen, und so wurde in Aarau beschlossen, daß erstlich durch ein von Zürich auszufertigendes, aus Bern durch Expresse dem Herzog zu bestellendes Schreiben die Waldenser der Schonung anempfohlen werden sollten, weiter aber auch die Fürsprache des Protektors von England Cromwell in Aussicht genommen. Als Abgesandter des Protektors an die

evangelischen Orte wirkte nämlich schon seit dem Mai 1654 John Pell in der Schweiz, und mit ihm war jener für eine Union aller protestantischen und reformierten Kirchen arbeitende Schotte Johannes Duräus gekommen, dessen „Religionsvereinigungsgeschäft" auch ein von ihm selbst vorgelegtes Traktandum der Aarauer Konferenz wurde. Eben Duräus sollte ersucht werden, durch Pell Cromwells Verwendung zu erlangen.

Dann aber folgte im April der furchtbare Angriff auf die Täler der Waldenser, ein Wüten mit Mord und Brand, wogegen die Angegriffenen sich erhoben und den Widerstand gegen ihre Verfolger begannen. Der tiefe Eindruck, den die Nachricht von diesen grausamen Handlungen in den schweizerischen evangelischen Kreisen erweckte, trat in der neuen am 13. Mai eröffneten Aaraurer Konferenz der vier Städte zu Tage. Zürich erteilte Bericht, daß über die Schweiz hinaus den Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz, dem Landgrafen von Hessen, den niederländischen Generalstaaten, der Krone von Schweden und — durch Pell — dem Protektor von England Mitteilung von der Verfolgung gemacht worden sei; ebenso habe Zürich einen Bettag und eine Steuersammlung für die am Leben gebliebenen Talleute angeordnet und die anderen evangelischen Orte zu gleichen Verfügungen eingeladen. Hinsichtlich der Maßregeln, die zu ergreifen seien, hielt Bern ein neues Schreiben an den Herzog nicht für zweckdienlich, während die anderen Gesandten eine derartige neue Abordnung zu Gunsten der Talleute vorschlugen. So wurde beschlossen, ein Schreiben, und zwar durch einen Berner, Stadtmajor Gabriel Wyß, abgehen zu lassen, mit der Versicherung, daß nicht von den Talleuten ein Ansuchen um Interzession ausgegangen sei, sondern daß die evangelischen Orte lediglich aus Mitleid für ihre Glaubensgenossen Fürbitte einlegten, so daß der Herzog die Talleute deswegen nicht Böses entgelten, sondern um der eidgenössischen Orte willen ihnen seine Huld widerfahren lassen möge. Auch der König von Frankreich, an den aus Zürich ein Schreiben in der Angelegenheit abgegangen war, wurde gebeten, für die Talleute sich beim Herzog freundlich zu verwenden.

Die nächstfolgende auf den 26. Juni, wieder nach Aarau, einberufene Konferenz vernahm, nachdem Wyß schon vorher

schriftliche Berichte eingesandt hatte, dessen mündliche Mitteilungen, und ebenso wurde die vom 3. des Monats gegebene Antwort Karl Emanuels verlesen. Darin wurde gesagt, daß zwar Fürsten nicht pflegten über ihre gegen die Untertanen gefaßten Entschlüsse irgendwie Rechenschaft zu geben, daß jedoch aus besonderer Freundschaft hier angezeigt werde, wie nur die Falschheit und die unter dem Schein der Religion geübte Rebellion der Talleute die Ursache der gegen sie angewandten Gewalt geworden sei, wie denn ferner, als Wyß ihnen die Niederlegung der Waffen als Bedingung des Eintretens in eine friedliche Unterhandlung vorgehalten und die Abstellung weiterer Angriffe zugesagt habe, sie sich dennoch auch so nicht zu solchem Entschlusse hätten bewegen lassen. Im Gegensatze hierzu lagen Schreiben des Protektors Cromwell und von Holland vor. Im ersten, vom 25. Mai, teilte Cromwell den evangelischen Ständen alles mit, was von Seiten des Herzogs gegen die Talleute geschehen sei, so daß das ihm und allen Glaubensverwandten die Pflicht auferlege, für die unglücklichen Leute zu interzedieren, was er durch ein Schreiben an den Herzog schon getan habe. So fand die Konferenz für nötig, im Namen aller sechs evangelischen Orte, also auch für Glarus und Appenzell-Außerrhoden, eine ansehnliche Gesandtschaft der vier Städte nach Turin abzuordnen, die im Juli in Bern zusammentreten und von da, insbesondere auch mit einem gemeinsamen Sekretär, an den herzoglichen Hof reisen solle. Die Instruktion hätte den Gesandten freie Hand zu lassen, je nach Umständen nach freiem Ermessen zu handeln; indessen sollten die Talleute zu aller Unterwürfigkeit gegen ihren Fürsten ermahnt werden, und also würde mehr auf Bestätigung der alten Traktate, als auf Errichtung neuer, zu sehen sein, ebenso darauf, daß man die Talleute wieder in ihre alten Wohnungen einsetze und ihnen Religionsfreiheit gewähre. Den englischen Protektor und die Generalstaaten wollte man auffordern, daß auch sie durch Gesandtschaften oder Briefe sich bei dem Herzog verwenden möchten, und ähnliche Aufrufe ergingen an Kur-Brandenburg, Kur-Pfalz, Hessen, den König von Schweden, an die Herzöge von Sachsen und von Württemberg. Inzwischen sollte Wyß, damit nicht unterdessen die Talleute von neuen Feindseligkeiten zu leiden

ätten, mit Kredenzschreiben an den Herzog und an die Talleute n den allernächsten Tagen abermals von Bern nach Piemont bgehen.

Nur acht Tage nach dieser Konferenz trat zu Baden die gelmäßige gemeineidgenössische Tagsatzung zusammen, und Zürich, ern, Basel und Schaffhausen waren hier größtenteils durch die eichen Gesandten vertreten, die an der Aarauer Konferenz sich teiligt hatten. Diese mußten hier von ihren katholischen Eidnossen die Mißbilligung darüber vernehmen, daß in solcher eise durch Abordnung einer Gesandtschaft nach Turin die Einschung in fremde Händel durch die evangelischen Orte geschehe. s Rechtfertigung erwähnten die Angegriffenen, daß das aus er Teilnahme an den ihren Glaubensgenossen widerfahrenen rfolgungen geschehen sei.

Diese wegen der Verwendung für die Waldenser erhobenen rwürfe zeigten auf das deutlichste, wie richtig von evangelischer ite gehandelt worden war, indem weiter gehende Zumutungen m Vorgehen gegen Savoyen abgewiesen worden waren. Cromll hatte nämlich, wie er vor Wiederherstellung des Friedens den Waldenser-Tälern den in Verhandlung liegenden Vertrag t Frankreich nicht abschließen wollte und damit durch Mazarin en Druck auf den Hof von Turin auszuüben hoffte, in seinem fer für die Sache der Verfolgten auch den Versuch gemacht, die ngelischen Orte der Schweiz zum tätlichen Vorgehen gegen voyen anzutreiben. Pell hatte geradezu den Auftrag, sich zu undigen, ob nicht die Neigung vorhanden sei, es auf einen mpf „mit allen papistischen Nachbarn" ankommen zu lassen, bei dann auch Andere ihr Teil auf sich nehmen würden. er in Zürich fand Pell kein Gehör mit diesen Vorschlägen: Bir können uns nicht gegen den Herzog wenden, ohne den holischen Kantonen Gelegenheit zu geben, uns anzugreifen". rsichtig wurde festgehalten, daß „nur mit Worten" die Sache Waldenser geführt werden könne, so sehr das der englische aatssekretär mißbilligte.

Dagegen wurde nun wirklich die zu Aarau in Aussicht genmmene Botschaft nach Turin in Bewegung gesetzt. Salomon rzel von Zürich, Karl von Bonstetten von Bern, Benedict Socin

von Basel, Johann Jakob Stockar von Schaffhausen waren beauftragt, der letztgenannte schon durch seine Dienstleistungen in den Jahren 1653 und 1654 vortrefflich empfohlen, als er für die Vermittlung des Friedens zwischen England und den Niederlanden erfolgreich gearbeitet hatte. Am 3. August begannen in Pignerol die Verhandlungen unter dem Vorsitze des französischen Gesandten, in Gegenwart von herzoglichen Kommissarien und von waldensischen Deputierten, und bis zum 18. des Monats kam der Vertrag, der nach der Stadt des Abschlusses den Namen behielt, zu Stande. Aber dieses herzogliche „Begnadigungs- und Verzeihungs-Patent“ für „die Leute der angeblichen reformierten Religion“ war doch keineswegs die Erfüllung dessen, was gewünscht worden war, wie denn auch Stockar gegen das Vorgehen der drei anderen Gesandten, das ihm übereilt erschien, Verwahrung eingelegt hatte. Die schweizerische Vermittlung war in der Vertragsurkunde gar nicht erwähnt; es war nur eine Zusicherung der fürstlichen Verzeihung für Aufständische; der Erteilung der Freiheit der Religionsübung und des Handels stand die aufrecht bleibende Ausweisung aus früher innegehabten Wohnsitzen gegenüber; noch in weiteren Punkten fehlte es an ausreichendem Ausdruck einer Garantie für Erfüllung der Zusicherungen. So wurde von englischer Seite der Vertrag mit dem Bilde eines „Aussätzigen in glänzenden Gewändern“ bezeichnet und den Schweizern zum Vorwurf gemacht, daß sie die Ankunft der angekündigten Gesandten Englands und der Generalstaaten nicht abgewartet hätten. Aber dieses Eintreffen konnte sich noch die längste Zeit verzögern, und es war klar zu Tage getreten, daß Mazarin die rasche Erzielung der Pazifikation aus politischen Ursachen, um den Abschluß für Frankreich gegenüber Cromwell zu gewinnen, dringend gewünscht hatte, so daß in diesem Sinn auf den französischen Gesandten in Pignerol eingewirkt worden war. Ebenso hatte man es nicht versäumt, auf die Waldenser selbst einen Druck auszuüben, und der französische Gesandtschafts-Sekretär war in dieser Richtung, um die Unterwerfung unter den aufgestellten Bedingungen zu erreichen, geschickt tätig gewesen.

Ausnahmsweise nicht in Aarau, sondern auf dem Boden des französisch sprechenden Teiles des Berner Gebietes, in Peterlingen

om 11. Oktober an die Konferenz, an der neben den evan-
ı Orten auch die Zugewandten, wenn auch die drei Bünde
ıf entschuldigt wegblieben, sich beteiligten; eine Vorkonferenz
Bern vorangegangen. Aber zu Peterlingen fanden sich
ıch Pell und der Abgesandte der Generalstaaten, van
en, ein, und der letztere übergab sein Kreditiv, wozu er
n Vortrag einerseits die durch die evangelischen Stände,
Sendung Stockars, bewirkte Versöhnung mit England
e, anderenteils die gemeinschaftliche Bemühung für die
esischen Talleute, ihnen gegen die Verfolger Rat und
itzung zu gewähren, hervorhob und dabei bemerkte, daß
f diesen Gegenstand auch seine Sendung sich beziehe. Für
d für Pell war das überreichte Protokoll der Konferenz
t, in dem England und den Niederlanden für die geleistete
itzung der Dank bezeugt und hinsichtlich des vom Herzog
aldensern bewilligten Patents beantragt wurde, daß die
agten der beiden Staaten mit König Ludwig XIV. darauf
en möchten, daß dieser den Herzog bewege, die für die
e bedenklichen Bestimmungen günstig abzuwenden. Damit
o eingeräumt, daß der Vertrag von Pignerol keineswegs
ünschen entspreche, und man mochte wissen, daß in England,
reinstimmung mit Cromwells Auffassung, der gemachte
als der Verbesserung bedürftig beurteilt wurde. Immerhin
te sich die Konferenz bei der Genfer Regierung gegen ver-
Urteile, die von in Genf sich aufhaltenden flüchtigen
hen der Talleute über den Vertrag gefällt wurden: aller-
väre er, falls die Gesandten von England und den Nieder-
früher eingetroffen wären, wohl noch günstiger ausgefallen;
Geistlichen sollte aber durch Genf bedeutet werden, daß
der Verhandlungen mit England und den Niederlanden
nige übrig bleibende Wünsche erfüllt werden möchten.
lein nun trat in den allgemeinen Beziehungen der Mächte
nder, aus denen die Angelegenheiten der Waldenser stets
mmte Nachwirkungen erfuhren, eine für diese nicht günstige
ng ein. Der Gegensatz Englands gegen Spanien ver-
sich so sehr, daß Cromwell jetzt die Verbindung mit
eich wirklich schloß, so daß alsbald französische und englische

Waffen gemeinsam gegen Philipp IV. gerichtet wurden. So mußte eine im November in Aarau abgehaltene evangelische Konferenz feststellen, daß eine Entschließung wegen der Peterlinger Verhandlungen weder von England, noch von den Niederlanden, wie eine solche erwartet gewesen war, eingelaufen sei. Außerdem waren auch die Verhandlungen dieser Konferenz ganz von Vorsorge für den Konflikt erfüllt, der gegenüber den katholischen Orten auszubrechen drohte, und als dann wirklich mit dem Beginn des Jahres 1656 der Krieg sich entspann, war vollends alle Aufmerksamkeit Zürichs und Berns auf diesen gerichtet. Immerhin vernahmen noch im Dezember Gesandte Zürichs und Berns, die sich nach Genf verfügt hatten und da Pell und den zweiten englischen außerordentlichen Gesandten Morland sahen, daß sich Cromwell, wie für die eidgenössischen Fragen, so für die Waldenser lebhaft interessiere und wünsche, die reformierten Eidgenossen möchten mit England und den Niederlanden zusammenhalten, um die guten Leute zu schützen, daß aber der Protektor auf den Abschied von Peterlingen deshalb nicht geantwortet habe, weil er ihm unklar erscheine. In ähnlicher Weise äußerte sich van Ommeren, es sei seiner Herren eifrigster Wunsch, daß man für die Talleute zusammenhalte, da diese in Gefahr stünden, sämtlich erwürgt zu werden, weil die Abtragung der für sie so gefährlichen Festung La Torre infolge der zweideutigen Form des im Vertrage von Pignerol stehenden darauf bezüglichen Artikels nicht eingetreten sei.

Danach verging längere Zeit, ohne daß die Verhandlungen der evangelischen Orte eine Erwähnung der Sache der Waldenser wieder aufweisen. Erst im Juli 1658 geschah das von neuem auf der Konferenz, die während der Dauer der allgemeinen Tagsatzung zu Baden stattfand. Pell zeigte da seine Rückberufung nach England an und überreichte die Kopie eines durch Cromwell an Ludwig XIV. zu Gunsten der Waldenser gerichteten Fürbittschreibens. Darin wurde die Nichtbeachtung des unter Frankreichs Mitwirkung in Pignerol geschlossenen Vertrages und die fortwährende, wenn auch verstecktere Verfolgung der Talleute beklagt, auch der König an die schon von seinem Großvater Heinrich IV. den Talleuten gegebene Zusage erinnert. Ebenso wurde in einem

ortschreiben von der Konferenz dem Protektor von den
en den eidgenössischen Ständen ausgebrochenen Zerwürfnissen
nis gegeben, so daß nicht von der Eidgenossenschaft aus
Schutz der Talleute kräftiger eingegriffen werden könne,
gen also die vom Protektor gewidmete Teilnahme um so
licher, seine fernere Verwendung für jene erwünscht sei.
Vollends durch die gänzliche Umgestaltung in England, nach
Tode des Protektors, traten die umfassenden Gedanken, mit
sich der große Lenker der englischen Politik getragen hatte,
. Zwar empfahlen die evangelischen Orte von einer Kon-
im Juli 1660, als sie König Karl II. zu seinem Einzug
ndon schriftlichen Glückwunsch sandten, diesem mit dem
samen evangelischen Wesen auch die Sache der piemontesischen
ensgenossen, und ebenso behandelte eine andere Zusammen-
des gleichen Jahres auch wieder die Frage. Zürich drang
f die beförderliche Erstattung der von Bern übernommenen
achtung eines an Savoyen hierüber zu richtenden Schreibens,
lern gab das Versprechen, das einer Kommission überwiesene
ift zu beschleunigen. Indessen fehlte hienach sichtlich zur
ine lebhaftere Teilnahme für die Angelegenheit.
Erst mit dem Jahre 1661 trat die Aufmerksamkeit auf die
nser wieder mehr hervor.
Ganz besonders richtete sich die Verfolgung der herzoglichen
rung neuerdings gegen Leger, der seiner Gemeinde St. Jean
einer Vertreibung immer von neuem seine Sorge zuwandte.
gleich vor Beginn des Jahres kamen Nachrichten nach den
lischen Orten von Verbannungsurteilen, von Konfiskationen
Gütern, daß Leger wegen einer zu St. Jean gehaltenen
isation zur Galeere verurteilt worden sei. Allerdings ver-
der Verfolgte sich nach Genf zu retten, von wo er mit
sich stets in Verbindung hielt; dagegen dauerten die Drang-
n den Tälern fort. So gab Bern am 4. März ein Gut-
in der Sache. Bei allen evangelischen Fürsten — England,
Brandenburg, Hessen, in den Niederlanden — sollte um
ession bei dem Herzog angehalten werden; doch wäre in-
n den bedrängten Waldensern anzuraten, „den Fürsten
her zu begütigen und des ausgefelten zornigen Urteils eine

Milterung zu erlangen". Stockar freilich war der Ansicht, daß solche Aufsuchung fremder Hülfe für „die guten Talleute" nicht ersprießlich sein werde. Auch die Talleute selbst richteten an den Herzog im Mai eine Supplikation, die aber am Ende des Monats ein gedruckt ausgehendes strenges Mandat der Regierung, insbesondere mit dem Verbot des evangelischen Gottesdienstes in St. Jean, zur Folge hatte. So ließen die Talleute im Juli, mit dem Ausdrucke des Dankes für empfangene Guttat und der Bitte um Unterhaltung etlicher Schüler, neue Klagen, vornehmlich über zu St. Jean geschehene Verfolgungen, nach der Schweiz abgehen. Aber daneben vernahm man da auch durch van Ommeren, daß zu hoffen sei, das Eintreten der Generalstaaten werde beim Herzoge nicht unfruchtbar bleiben, und vom 1. August kam wirklich das holländische Interzessionsschreiben, über dessen Absendung an den Herzog die evangelischen Städte ein Gutachten aufstellten. Außerdem rüstete sich Leger selbst für eine Reise zu den glaubensgenössischen Fürsten und Ständen, zunächst im deutschen Reiche, weiter nach den Niederlanden, und im Dezember beschäftigte sich auch wieder eine Konferenz von Zürich und Bern, die in Fraubrunnen, auf Berner Gebiet, zusammentrat, mit diesen Fragen: einer der Vertreter Zürichs war der Statthalter Salomon Hirzel, der 1655 schon in diesen Sachen gehandelt hatte. Eine mündliche Besprechung mit Leger war als ein Bedürfnis empfunden, und eben dazu war diese Zusammenkunft ausgeschrieben worden. Da beriet man sich, was zur Hülfe für die Bedrängten zu tun sei, und kam nach Anhörung der Mitteilungen Legers dazu, sich zu fragen, ob durch einen Verzicht auf St. Jean die Zusicherung des übrigen Teiles des Inhaltes des Vertrags von Pignerol gewonnen werden könnte, oder ob die französische Interzession oder ein nochmaliges kräftiges Fürschreiben der evangelischen Orte oder ein Schreiben der Generalstaaten zum Ziele führen würde. Der Vorschlag Legers, eine englische und holländische Gesandtschaft, von einer Abordnung der evangelischen Orte begleitet, wäre das Zweckmäßigste, wurde zur Berichterstattung von den Abgesandten mitgenommen.

Die Reise Legers blieb auch im Beginn des Jahres 1662 ein Gegenstand der Aufmerksamkeit. Eine im Januar während

:r Tagsatzung abgehaltene evangelische Konferenz, vor der Leger lbst erschien und seine Vorschläge vorbrachte, gab den Ausschlag :r diese seine Betätigung; ein von anderer Seite gemachter Vor-)lag, einer der 1655 zu Pignerol handelnden eidgenössischen Ver- :ter möge im Namen der evangelischen Städte nach Turin gehen ıd sich, unter Berufung auf jenen Vertrag, bei dem Herzog rwenden, wurde abgelehnt, da Leger am Erfolg dieses Mittels eifelte. So wurde vom 18. des Monats Legers Empfehlung ıch England, an Kur-Brandenburg, Kur-Pfalz, Hessen, im amen der evangelischen Städte, aufgestellt.

Leger trat seine Reise an und schickte bald aus Heidelberg ıen ersten Bericht über seine Tätigkeit. Er erzählte nachher seiner Lebensbeschreibung, daß ihm zur gleichen Zeit, wo an m in Turin der Tod durch Henkershand in effigie vollzogen urde, durch den Kurfürsten Karl Ludwig in ehrenvollster Weise r Empfang bereitet worden sei; am 6. Februar erging die Inter- ssion des Kurfürsten an den Herzog. Von da setzte Leger den leg rheinabwärts fort und hoffte, in Cleve Kurfürst Friedrich lilhelm von Brandenburg zu treffen, der aber schon einige Tage vor nach Berlin zurückgegangen war. Doch vom 17. März urde aus Cölln an der Spree das Schreiben ausgefertigt, in m der Kurfürst die Sache der Talleute dem Herzog warm npfahl und ausführte, daß ein Entgegenkommen des Herzogs ir diese Glaubensgenossen des Kurfürsten diesen veranlassen werde, inerseits seinen eigenen katholischen Untertanen, denen er schon lle Sicherheit und Gewissensfreiheit gewähre, täglich noch höhere hunst zu erweisen. Ein gleichlautendes Schreiben ging am 29. es Monats auch an Ludwig XIV. ab. Ähnlich günstig lautete egers Mitteilung über die Aufnahme, die ihm im Haag von den leneralstaaten zuteil wurde, und am 17. April geschah von ier die erneuerte Interzession. Ausgestattet mit Empfehlungen, ollte Leger weiter nach England reisen — van Ommeren meldete ıs dem Haag nach Zürich, daß König Karl II. eine gute Intention r die Talleute hege —, als neue Schreckensberichte aus den ilern einliefen, besonders auch über die ärgsten Schädigungen Legers Eigentum zu St. Jean, und ihn veranlaßten, seine ise abzubrechen.

Unter dem Eindruck dieser Ergebnisse der Reise Legers hatte denn auch Bern schon am 4. März nach Zürich geschrieben, daß es, „weil periculum in mora", geraten wäre, die von Kur-Pfalz und von Holland erhaltenen Interzessionsschreiben nach Turin zu befördern, und zwar durch einen Züricher oder einen Basler – „weilen es der Unseren halb bekandter maßen etwas Bedenkens hat"; doch ist dabei darauf hingewiesen, es sei ein strenges Verfahren, in Rücksicht auf die Glaubensgenossen selbst, ratsamer zu unterlassen, da unter den von Leger gewonnenen „Favor-Schreiben" besonders das holländische, weil es ziemlich hart laute, unter den jetzigen Umständen mehr irritieren, als begütigen möchte. Dagegen schlug Basel am 15. März vor, eine abermalige eidgenössische Gesandtschaft abzusenden, „daß in der Sach kein Zeit verlohren, sondern solch möglichst beschleunigt werde, damit nicht etwa inzwischen fernere Thätlichkeiten vorgehen und das Werkh umb so viel schwehrer gemacht werde".

Nachdem schon am 12. Juni 1662 ein Bericht der evangelischen Orte an die Könige von Frankreich und England, sowie an den Marquis von Rumigny, über die erneuerten Drangsale der Talleute, abgegangen war, traten Gesandte der vier Städte — unter den zürcherischen wieder Salomon Hirzel — in Aarau zu einer Konferenz zusammen; Glarus und Appenzell-Außerrhoden entschuldigten ihr Ausbleiben, boten jedoch Beihilfe an. Leger fand sich gleichfalls ein. Er berichtete über seine Tätigkeit während der Reise, wies auf die neuesten Bedrängungen und unerhörten Zumutungen an seine Glaubensgenossen hin und führte aus, daß der Vertrag von 1655 in keinem Stücke gehalten werde: auf schriftliche Interzessionen setze er wenig Vertrauen und halte die Abordnung einer Gesandtschaft für ersprießlich und notwendig. Verschiedene Vorschläge wurden beraten, Absendung einer solennen Gesandtschaft oder Beauftragung einer der von 1655 her mit den Verhältnissen in Turin vertrauten Persönlichkeiten mit einem Fürbittschreiben der evangelischen Orte, sowie einer brandenburgischen, kurpfälzischen und generalstaatlichen Empfehlung. Da schleunige Hilfe nötig sei, eine solenne Gesandtschaft beim Herzog jetzt kaum willkommen wäre, da es ferner geraten erscheine, England nicht vorzugreifen, und da endlich die Dinge schon zum voraus er-

kündigt werden müßten, beschloß man, erstlich, Karl II. bei Gelegenheit der Gratulation zu seiner Vermählung an die Sache zu erinnern, ferner eine Empfehlung an den König von Frankreich zu richten. Die Talleute sollten zur Bescheidenheit ermuntert werden, und zur Überreichung einer demütigen Supplikation an den Herzog solle Oberst Diethelm Holzhalb aus Zürich, mit einem Sekretär, nach Turin abgehen. Da Leger auch für sich und seine Familie gebeten hatte, wurde erwogen, ihn mit einer Pfarrstelle in Lausanne zu bedenken; bis dahin nahmen die Gesandten zur Berichterstattung, daß für ein Jahr Leger und seine acht Kinder mit einer auf die evangelischen Orte zu verteilenden Summe zu unterstützen seien.

Die Sendung Holzhalbs scheint keineswegs den gewünschten Erfolg gehabt zu haben. Er selbst legte am 4. August nach seiner Rückkehr über die vom 16. Juni bis 29. Juli dauernde Tätigkeit Bericht ab, schloß aber in demselben mit einer Äußerung, die den bisherigen Schilderungen über den Zustand in den Tälern wenig entsprach, wohl aber mit der am herzoglichen Hofe herrschenden Auffassung übereinstimmte, wenn er sagte, daß er „für dißmahlen nach Beschaffenheit der Sachen einen ruwigen Zustand“ glaube schildern zu dürfen, daß Verbannungen und Hinrichtungen „nit geschehen von wegen der Religion“ — „weß dannethin die Verbrechen anbetreffen thut, sind selbige in Ihro Kglchr. Durchl. Schreyben genugsamen andeuthet, und hab von mehreren nichts hören sagen“. Wirklich handelte denn auch das von Holzhalb mitgebrachte Schreiben des Herzogs — vom 29. Juli aus Schloß Moncalieri — gleichlautende gingen an den Kurfürsten Karl Ludwig und an den Landgrafen Wilhelm von Hessen ab — von Verbrechen, von Verachtung der politischen Gebote der fürstlichen Regierung, von Mordtaten, Rebellion gegen die Gerechtigkeit, von Umsturz göttlicher und menschlicher Gesetze, von lauter Dingen, die hätten streng bestraft werden müssen. Dabei ersuchte der Herzog die evangelischen Kantone, diesen Leuten übeln Vertrauens, die das seinige bei dem gewaltsamen Zusammenstoß mißbraucht hätten, nicht mehr Glauben zu schenken, vielmehr ihnen einzuschärfen, daß sie sich in Gehorsam und Ehrfurcht vor ihrem Fürsten zu halten hätten; ebenso sollten sie von den Kantonen scharf getadelt werden, daß sie ohne Ursache zu Interzessionen Zuflucht nähmen, während

der Herzog, wie zuvor, mit den Kantonen im guten Einvernehmen und in Verbindung, Nachbarschaft, Freundschaft zu leben wünsche. Auch Kurfürst Karl Ludwig glaubte, nach seiner Meldung vom 4. Oktober an die evangelischen Orte, aus den von ihm gewonnenen Erkundigungen erkannt zu haben, daß Holzhalbs Augenschein zum Ergebnis gehabt habe, daß die herzoglichen Untertanen gar nicht beschwert seien und gegen die wider Leger und einige Andere ergangenen Beschuldigungen nichts zu sagen hätten. Vollends durch Ludwig XIV. erging am 20. Oktober an den Landgrafen Wilhelm der Bericht, daß nach Erkundigung in Turin der Widerstand der Talleute mit Religion nichts gemein hätte. Leger freilich bedauerte in einem Schreiben aus Genf, daß er gar nicht Gelegenheit gehabt habe, Holzhalb während dessen Reise zu sprechen.

Man sah in der Schweiz ein, daß zunächst nichts Weiteres erreicht werden könne, und der Ausdruck dieser gewissen Einschüchterung liegt im Herbst des Jahres mehrfach vor. Auf das Schreiben des Herzogs gaben die evangelischen Orte am 11. September als Antwort, daß man dasselbe empfangen habe: „Obschon wir uns nicht vorstellen können, daß bei den Untertanen in den Tälern Dinge geschehen sind, die man lieber nicht geschehen sehen möchte, zweifeln wir doch keineswegs, daß, wenn Eure Königliche Hoheit die wahre und wirkliche Rechtfertigung ihrer Angelegenheiten wüßte, sie gnädig darüber urteilen würde". Am gleichen Tage schrieb der Bruder des schon mehrmals erwähnten Salomon Hirzel, der Stadtschreiber von Zürich, Hans Kaspar, an Leger, der am 12. August sich dahin geäußert hatte, daß Absendung einer Gesandtschaft das einzige Mittel zur Besserung des Zustandes sei, nach seiner Ansicht erscheine es vielmehr unter den jetzigen Umständen als nützlicher, daß die Waldenser im Frieden den Inhalt des Vertrages von 1655 genießen möchten, nach dem Willen ihres Fürsten, und so in Ruhe und Sicherheit zu leben sich bestrebten, statt gegen seinen Willen mehr verlangen zu wollen, da sie doch nicht hoffen dürften, das zu gewinnen, und im entsprechenden Sinn ging ein Schreiben der evangelischen Orte an die Pfarrer und Vorgesetzten der Gemeinden ab. Ähnlich lauteten die Verhandlungen einer im September zu Aarau tagenden evangelischen Konferenz, an der eben Stadtschreiber Hans Kaspar Hirzel für

ürich teilnahm. Man entschloß sich da, das an den Herzog zu
unsten der Talleute bestimmte Schreiben immerhin etwas zu
rstärken und namentlich den Herzog zu ersuchen, er möge
eobachtung des Vertrages von 1655 nicht bloß von den evan-
elischen Talleuten, sondern auch von deren Nachbarn fordern.
ndererseits entschuldigten sich in Genf weilende Deputierte der
emeinden, daß sie über den Zustand ihrer Kirchen nicht per-
nlich Bericht ablegten, sondern Leger damit beauftragt hätten.
ieser sandte dann wirklich an eine im November zu Baden
ihrend der Tagsatzung versammelte Konferenz seine Mitteilung.
ieder hatte er über fortdauernde Bedrängnis, Inquisitionen,
oskriptionen, Konfiskationen zu klagen, und er stellte das Gesuch,
n englischen Gesandten nach Turin jemand mitzugeben oder
ch einen Deputierten dahin zu senden und die Talleute an
dwig XIV. zu empfehlen. Aber man wollte sich vorläufig
mit begnügen, dem Gesandten bei seiner Durchreise nach Turin
Sache der Waldenser nahe zu legen.

Doch schon vor der Mitte des nächstfolgenden Jahres, im
ai 1663, geschahen nun furchtbar vernichtende Verfolgungs-
ißregeln in den Tälern selbst, gegen die allerdings auch jetzt
eder durch die zur Verzweiflung Gebrachten tapfere Abwehr
jonnen wurde, und neuerdings liefen die betrübendsten Berichte
den evangelischen Orten ein. Ein Mittel, das darauf ergriffen
rde, war, durch den Berner von Bonstetten, der schon 1655
eiligt gewesen war, bei Anlaß der Beglückwünschung des Herzogs
seiner Vermählung, Kunde über den Zustand in den Tälern
gewinnen. Am 16. Juni ging aus Bern eine Abschrift der
richterstattung des Gesandten nach Zürich ab. Im Juli be-
äftigte sich weiterhin die während der Tagsatzung zu Baden
atende evangelische Konferenz mit der Angelegenheit. Da aber
jen den piemontesischen Talleuten — sie sollen (heißt es da)
offenem Bruch mit ihrem Fürsten stehen — auch die Evan-
ischen im Lande Gex, bei Genf, Rat und Hülfe begehrten,
inte es fraglich sein, ob mit den evangelischen Fürsten zu ver-
ndeln oder ob eine Interzession, unmittelbar von Ludwig XIV.,
sen Untertanen die Bewohner von Gex waren, zu gewinnen
Denn auch die evangelischen eidgenössischen Orte waren jetzt

im Begriff, an der Seite ihrer katholischen Bundesgenossen mit der französischen Krone den Sold- und Pensionen-Vertrag zu erneuern, und Zürich als Vorort ging auch hierin voran. So wurde beschlossen, daß, da der Anlaß des bevorstehenden Abschlusses dieses Vertrages besser geeignet wäre, beim Könige Zugang zu finden, und da die gewünschte Mitwirkung der evangelischen Fürsten nicht sicher sei, man sich besser darauf beschränke, für Gex eine Beisteuer zu leisten, und daß auch für die Waldenser für ein Mal eine Geldunterstützung für das zweckmäßigste gehalten werden müsse; immerhin kamen noch daneben eine Gesandtschaft an den Herzog und ein Schreiben an Ludwig XIV. in Frage.

Erst neue Nachrichten aus Piemont brachten die Dinge endlich in rascheren Fluß. Ein sogenanntes „Friedens-Patent" des Herzogs vom 10. August enthielt nur ein gedrucktes Edikt über abermalige Androhungen und Strafverfügungen. Dem Antistes der zürcherischen Kirche, Hans Jakob Ulrich, der überhaupt schon die ganze Zeit der Sache der Waldenser seine rege Aufmerksamkeit gewidmet hatte, kamen aus Genf eingehende Schilderungen der traurigen Lage der Talleute zu; Leger versäumte nicht, aus Leyden, wohin er nun schon als Geistlicher berufen war, immer wieder Aufforderung zur Hülfe zu senden; Zürich gab an Bern, Basel, Schaffhausen, was es über den großen Schaden, die Gefahren vernahm, weiter, und Ende August wandten sich die evangelischen Orte an den französischen Ambassador in Turin, sowie an Ludwig XIV. selbst mit einer Empfehlung für die Talleute. Allein der eigentliche durchgreifende Entschluß geschah erst im September, auf einer Konferenz aller evangelischen Orte und Zugewandten zu Langenthal, im Berner Gebiete, wo wieder Stadtschreiber Hans Kaspar Hirzel einer der Vertreter Zürichs war. Die Reise der Gesandten zum Bundesschwur nach Paris stand nun auch schon nahe bevor, und so wurde zuerst beratschlagt, was bei diesem Anlaß wegen der traurigen Lage der Evangelischen überhaupt und in Gex und Piemont insbesondere getan werden könnte: man fand nichts anderes, als den Gesandten Befehl und Vollmacht zu geben, mit den Generalstaaten und den Ambassadoren und Agenten anderer evangelischer Staaten, auch mit dem Marquis von Rumigny zu verhandeln und nach Umständen zu

ıdeln. Danach jedoch einigte man sich zu einem Erfolg ver-
zenden Entschluß. Auf die Nachricht, daß den piemontesischen
lleuten der Weg nach Frankreich gesperrt werde, daß der Herzog
mit viertausend Mann überziehen und massakrieren lassen
le, wurde der Antrag gestellt, eine doppelte Gesandtschaft nach
rin abgehen zu lassen, worüber sich die Orte allernächstens
Zürich erklären sollten. Schon am 24. des Monats forderte
Zürich als Vorort den Rat von Bern auf, „ein Üch be-
iges Subjectum uß Üweren Ehrenmittel zu erwehlen", und
ald brachte Bern den Obersten Wyß in Vorschlag. Am 28.
digte Zürich an, daß es diesen Berner „wägen seiner an-
menden Dexteritet zu dieser Verrichtung sehr bequem" erachte
seinerseits den allgemeines Vertrauen genießenden Stadt-
eiber Hans Kaspar Hirzel, unter Vorbehalt der Zustimmung
Basel und Schaffhausen, bezeichne.

Im Oktober 1663 setzte sich die Gesandtschaft in Bewegung.
10. des Monats verließ der zürcherische Beauftragte seine
ıdt, um sich in Bern mit dem von dort abgeordneten Vertreter
vereinigen.

Hans Kaspar Hirzel war der fünfte Sohn des 1652 ge-
benen Salomon Hirzel, der eine höchst einflußreiche Stellung
genommen hatte: er vertrat Zürich auf mehr als zweihundert
satzungen und war an einer großen Zahl von Sendungen
r die Grenzen der Schweiz hinaus in hervorragender Weise
iligt, so 1634 an einer Gesandtschaft an König Ludwig XIII.,
7 an die schwedische Generalität, und von 1637 an stand er
zu seinem Tode als Bürgermeister an der Spitze der heimischen
ublik. Sein zweiter Sohn war der Statthalter Salomon,
1655 zum Abschluß des Vertrags von Pignerol abgeschickt
den war und 1664 starb. Hans Kaspar, 1617 geboren, be-
ete seit 1651 das Amt des Stadtschreibers und hatte schon
rfach seine diplomatische Gewandtheit dargelegt, so 1641, als
ıls Sekretär eine Gesandtschaft, an der sein Vater teilnahm,
Bern begleitete und nicht wenig zur Beilegung der Unruhen
rug, zu deren Beschwichtigung die Sendung geschah. 1652

hatte er Verhandlungen mit dem Fürstabt von St. Gallen und dem Bischof von Constanz zu führen, und 1659 ging er nach Innsbruck zu dem Erzherzog Ferdinand Karl; es gelang ihm da, das Dorf Ramsen, das die unter Zürichs Hoheit stehende Stadt Stein angekauft hatte, vor Abreißung durch die österreichische Regierung zu bewahren. Mit den Angelegenheiten der Waldenser war er, wie schon erwähnt, durch Teilnahme an evangelischen Konferenzen wohl bekannt, als er 1663 nunmehr nach Turin abgeordnet wurde.

Gabriel Wyß entstammte einem Hause, das ursprünglich in Südfrankreich angesiedelt, aber im 13. Jahrhundert nach Italien ausgewandert war. Aus Florenz durch innere Wirren vertrieben, kamen die Albi, wie sie hießen, nach Wallis, wo sie ihren Namen verdeutschten. Dadurch daß Bartholomäus Wyß einen Anschlag des Herzogs Karl Emanuel I. gegen die Beherrschung des Waadtlandes durch Bern an die Berner Regierung durch seinen Sohn Samuel mitgeteilt hatte, wurde die Familie im Wallis, das ganz durch die Gegenreformation gewonnen worden war, gefährdet und nahm nun, da in Anerkennung des wichtigen Dienstes an Bartholomäus das Berner Bürgerrecht geschenkt worden war, ihren Wohnsitz in Bern, im Jahre 1589. So war der Sohn Samuels, eben Gabriel, schon durch die Überlieferung seines Hauses ganz der reformierten Sache zugetan. 1613 geboren, hatte er nach Bern in Genf und Basel die Schulen besucht, ging dann aber 1631, da sein Vater bei Gustav Adolf als General-Auditor in hohem Ansehen stand, heimlich zur schwedischen Armee, wo er alsbald emporstieg, immerhin so, daß er auch mit unbestimmtem Urlaub des Königs große Reisen antreten und besonders ein Jahr in Paris bleiben durfte. Sigmund war, nachdem sein Regiment in der Schlacht bei Nördlingen vernichtet worden war, aus dem schwedischen Dienste ausgeschieden und 1638 in Siebenbürgen gestorben; der Sohn verließ 1642 den schwedischen Dienst und kehrte nach Bern zurück. Doch 1648 trat er als Hauptmann einer Kompagnie nochmals, dieses Mal bei der Republik Venedig, in Sold, verlor aber in Dalmatien an der Pest, die ihn gleichfalls ergriff, den größten Teil seiner Leute, so daß er 1651 ausschied. Schon vorher war seine Wahl in den Berner Rat erfolgt,

und der erfahrene Mann fand nun, in militärischen und anderweitigen Amtshandlungen, vielfache Verwendung. So war er eben schon 1655 mit einem Auftrag der evangelischen Orte an Herzog Karl Emanuel II. nach Turin aufgebrochen und dann noch im gleichen Jahre, auf einer zweiten Reise, als Ankündiger der Botschaft, die darauf den Vertrag von Pignerol abschloß, wieder dahin gegangen; freilich war er mit dem Erfolg dieser Sendungen nicht zufrieden, wie er denn selbst schrieb: „In denen beyden Reisen habe ich auch keine Seide gesponnen". Von 1658 bis 1659 stand er nochmals in fremdem Kriegsdienst, wieder für die Republik Venedig. Jetzt, 1663, trat er also seine dritte Botschaftsreise an den savoyischen Hof an.

Die Instruktion, die den beiden Gesandten gegeben wurde, war vom 7. Oktober datiert. Im schriftlichen Austausch über deren Form hatte Zürich betont, es sei angezeigt, sie „generalisch" zu halten, wie man es schon 1655 als zweckmäßig erachtet habe, weil die große Entfernung es nicht möglich mache, jeweilen genauere Weisung den Gesandten zukommen zu lassen: allerdings werde das Geschäft gewiß viel schwerer sein, als das 1655 der Fall war, wobei aber sicher zu hoffen stehe, daß die beiden Gesandten es an nichts werden fehlen lassen, was den armen evangelischen Talleuten werde zum Guten dienen. So ging denn die Hirzel und Wyß mitgegebene Instruktion davon aus, daß die Festsetzungen von 1655 den Untertanen reformierter Religion nicht gehalten worden seien, so daß eben diese Beauftragten jetzt nach Turin reisen und möglichst den Herzog zur Wiederbegnadigung dieser seiner armen Untertanen bringen, dagegen auch den Talleuten, da wo sie nicht in gebührenden Schranken und im Gehorsam sich gehalten hätten, anzeigen und sie ermahnen sollten, daß sie nicht ihren Fürsten weiter erzürnen und damit dessen Ungnade auf sich ziehen möchten. So wurden beide Gesandte ermächtigt, alles zu tun und vorzubringen, was zu solcher Wiederbegnadigung notwendig, dienlich und ersprießlich sein möge. Nach Erreichung dieses Zieles sollten sie dann dahin arbeiten, daß das Patent von Pignerol von 1655 in seinem ferneren Bestand verbleibe und, so gut als möglich, da erläutert werde, wo es mißverständlich erschienen sei, damit auf solche Weise alle ferneren

Unruhen abgeschnitten würden. Den Gesandten wurde ferner anbefohlen, unterwegs in Genf über den Zustand der Talleute sich zu erkundigen. Sollte gegen Erwarten der Herzog Bedenken tragen, nach Übergabe des Kredenzschreibens die Gesandten anzuhören und zu einiger Vermittlung zuzulassen, so sollten sie deswegen „gebührende Instanz machen", „in jedem unverfänglichen Fall" aber ihre Rückkehr beschleunigen, es sei denn, daß nach ihrem eigenen Gutfinden für die Wohlfahrt der armen Talleute ein anderes Vorgehen erforderlich erscheine. Falls ein Beauftragter des französischen Königs anwesend wäre und die Mediation wieder allein führen, die Gesandten aber sich daran beteiligen lassen wollte — das ist in Erinnerung an den Vorgang von 1655 gesagt —, sollten sie allen Fleiß anwenden, daß man sie auch als Mediatoren zulasse. Würde das nicht möglich sein, so dürften sie bei einem derartigen Traktat sich auch dazu bequemen, wie das 1655 von den damaligen Abgesandten geschehen sei. Vom 10. Oktober waren die Kredenzschreiben an den Herzog, den Markgrafen von Pianezza, den Baron de Greisy, endlich ein solches an die Talleute selbst, die Pfarrer, Ältesten und Gemeinden der reformierten Kirchen, gegeben. In diesem letzten Schreiben war ausgesprochen, die Sendung der Bevollmächtigten sei aus Mitleid gegenüber dem elenden und gefährlichen Zustand der Talleute und aus dem Wunsche, für sie wieder Ruhe und Sicherheit zu vermitteln, geschehen.

In seiner ausführlichen Beschreibung der Reise, die 137 Tage gedauert habe, beginnt Hirzel mit einer Schilderung seines feierlichen Wegganges von Zürich, daß ihm zwei staatliche Diener, Vater und Sohn, in blauen neuen Kleidern, mit weiß und blauen Mänteln — den zürcherischen Farben — vorangeritten seien, worauf er selbst folgte, hernach sein Vetter Hans Heinrich Hirzel, Sekretär der Gesandtschaft, und sein Sohn Johann Kaspar, weiter sein eigener alter Diener, in rotem Kleid und Mantel, „von meiner Farw"; dann stieg noch sein Sohn Salomon vor der Stadt zu Pferde, kehrte aber noch am gleichen Tage nach Zürich zurück. Am Abend des dritten Tages, am 12. Oktober, ritten die Herren, nachdem sie noch Mittags in der bernerischen Stadt Burgdorf von Fenner, Burgermeister und Statthalter empfangen worden

waren, in Bern ein. Selbstverständlich nahmen sie möglichst nahe bei dem Hause des Obersten Wyß ihre Einkehr, und dieser kam sogleich zu Hirzel zur Begrüßung: „Beiderseits habend wir ein andern die Gratulation zuo unser Gesandtschafft widerhollet, mit hertzlichem Anwunsch alles himlischen Segens". Hirzel teilte Wyß die gemeinsame Instruktion mit, und sie erörterten in vertraulichem Gespräch die ihnen erteilte Aufgabe. Wyß ging dann sogleich zu dem Schultheißen von Bern und machte ihn mit dem Inhalt der Instruktion bekannt. Noch am gleichen Abend ließ Hirzel sein erstes Schreiben an seine Gnädigen Herren nach Zürich abgehen. Am 13. hörte man die Predigt, und nachher begab sich Hirzel zu dem Schultheißen, wo auch noch von einer anderen Sache, die damals die evangelischen Orte mächtig bewegte — es handelte sich darum, daß Kinder aus einer gemischten Ehe in der gemeinen Herrschaft Thurgau der dem reformierten Bekenntnis angehörenden Frau, zur katholischen Erziehung, entzogen worden waren —, gesprochen wurde. Eine herrliche Mahlzeit vereinigte dann Vertreter des Rates und der Geistlichkeit von Bern mit den Zürchern, und nachdem herzlicher Abschied genommen worden war, wurde die Reise fortgesetzt. Wyß schloß sich hier mit seinem Schwiegersohn Frisching, einem Diener in der Farbe der Stadt und zwei persönlichen Bedienten — ein Bagagepferd mit einem Mann war vorausgeschickt — dem Zuge an; aber ein ziemliches Stück weit wurden sie von Herren aus Bern begleitet. An diesem Tage kamen sie noch bis Murten. Am Abend des zweitfolgenden Tages, des 15. Oktober, war der Genfer See bei Morges erreicht. Unterwegs war die Botschaft wieder in Lausanne offiziell bewillkommt worden; doch ganz besonders ergab sich hier auch die Gelegenheit, mit Duräus zu verhandeln. Dieser wußte Näheres über die Verhältnisse in den piemontesischen Tälern zu berichten: die Talleute hätten „ein glückhaffte Rencontre" gegen die herzoglichen Truppen gehabt — und dann setzte er hinzu, daß er, wenn er in der Sache zu handeln hätte, sie dazu bringen würde, keinen andern Richter, als ihren Fürsten, anzuerkennen, und daß man sie nicht nach Turin zitieren sollte. Auf die Frage, ob Duräus meine, daß die Talleute über den Winter bestehen möchten, gab er bejahende Antwort. Schon bei diesem Ritt durch das Waadtland

sah sich Hirzel aufmerksam rings in der Landschaft um, so daß Bemerkungen über die Eigentümer der zahlreichen Schlösser, über den Ort des Wachstums der guten Weine, über die Beschaffenheit der Bewohner eingeflochten sind. So heißt es: „Die Leuth dieser Orthen sind gar arm, habend nit viel eigens mehr, dienend den Herren als Räblüt; wenn in guten Herbsten die Herren von Bern zu ihnen kommend, sollend sy sagen: les estourniets, die Rindstaren, komind“.

Sehr wichtig war dann der Aufenthalt in Genf, der sich bis in den Sonntag den 18. erstreckte; denn schon in ihrer Instruktion war ja den Gesandten empfohlen worden, in dieser Stadt, wo die Teilnahme für die Verfolgten begreiflicherweise ganz besonders lebendig war, sich nach allen Dingen genau zu erkundigen. Gleich am Abend der Ankunft besuchten Professor Turretin, der in stetem Briefwechsel besonders mit Antistes Ulrich in Zürich über alle diese Dinge stand, und dessen Bruder Etienne die Gesandten, und in der Frühe des nächsten Tages erschienen sie mit dem Syndique Pictet zu einer vertraulichen längeren Konferenz. Man teilte sich gegenseitig alle zu behandelnden Fragen mit. Auf die Erkundigung der Gesandten, wie sich die Genfer dazu verhielten, falls trotz aller angewandten Mühe und Arbeit vollkommene Amnestie und die notwendige Erläuterung über das Patent von 1655 nicht zu erhalten wären, ob es dann ratsamer wäre, so gut als möglich die Sache zu akkommodieren, oder die armen Leute weiter in der Gefahr stecken zu lassen, wollten die Genfer aus gewissen Ursachen ihre Meinung nicht aussprechen, sondern begnügten sich, zu einer glücklichen Handlung den gnadenreichen Segen Gottes zu wünschen. Hernach begrüßten noch mehrere obrigkeitliche Personen, Mittags und Abends bei einer Bewirtung auf dem Rathause, die Gesandtschaft: „Wir habend Ursach solch unß erwisne sonderbahre Ehr, Fründtschaft und Gutthat, auch bezeugte Vertrauwlichkeit hochlich zu rüemen“. Am 18. wurde in der Kirche St. Pierre, in die man die Gesandten in Wagen abholte, die Predigt angehört — „Wir saßend in der HH. Syndiques vordristen Stuelen“ —, und nach einer letzten Unterhaltung auf dem Rathaus nahm man Abschied, worauf noch gleich nach Mittag der Aufbruch geschah. Alsbald nachdem Genf verlassen war, kamen

›ie Gesandten in das Gebiet des Herzogs von Savoyen, und am
ıchten Tage nach dem Aufbruch aus Genf war Turin erreicht.

Auch auf diesem Wege merkte sich Hirzel sehr fleißig an,
›as unterwegs beachtenswert war. Die Stadt Annecy wurde
esehen, und bei der Freiherrschaft Greisy erinnerte man sich, daß
.n Baron dieses Namens 1656 savoyischer Ambassador in der
:idgenossenschaft gewesen sei. Mehrfach waren die zurückzulegenden
Bege und die zu überwindenden Berge „gar bös", und die Isère,
ie zur Zeit sehr hoch lief, mußte auf einer Fähre mit einem Seil
berwunden werden. Von Aiguebelle an befanden sich die Reisen-
:n auf dem Wege zum Mont Cenis, und da wurden sie zum
sten Mal durch Bewaffnete angehalten, die sie nicht passieren
ıssen wollten; auf die Aussage, daß die Gesandten Schreiben an
:n Herzog mitführten, wurde ihnen der Weg geöffnet. In St.
ean de Maurienne, dem Bischofssitz, fiel ihnen der schöne alte
urm der Kirche auf „mit vilen kleinen Glöglinen, die man nach
:r Music zusammen leutet, gebend ein lieblichen Thon, des-
.eichen in Italien, auch in Flandern, zemahlen by den Evan-
:lischen in Holland auch seigen und nach musicalischer Anleitung
:lütet werden sollend". Nun folgte der Übergang über den
Iont Cenis, und die Marrons — „sind Männer, so einen über
.e Berg tragend" — liefen dem Zuge bis in die Nacht nach,
)ne daß von ihrem Anerbieten Gebrauch gemacht wurde, da das
inaufreiten, das nicht länger als eine Stunde dauerte, nicht so
ıstrengend war. Immerhin wurden zur Schonung für die Pferde
Iaulesel genommen. Zum Abstieg bedienten sich dann die beiden
esandten und der Sekretär dreier Sessel, die die Marrons mit-
:bracht hatten. Zwei starke Männer trugen je einen Sessel auf
:m Fußweg den Berg hinunter; aber die Herren zogen es, wo
i sehr jäh und voll großer Steine wurde, eine Strecke weit vor,
ı Fuß zu gehen. Einläßlich ist die Beschaffenheit dieser Be-
rderung und, wie die Pferde auf einem anderen sehr steinigen
ıd rauhen Weg geführt worden seien, geschildert. Die Träger
igten auf dem Mont Cenis den Monte Viso, den sie für den
lerhöchsten Berg in der Welt erklärten. Auf der Höhe des
asses, à la grande croix, wollten die wachthabenden Offiziere
ieder den Paß vorgewiesen sehen: sie zeigten die ihnen dafür

gegebene Vorschrift, und die Gesandten erkannten, daß das wegen der Talleute geschehe, damit niemand zu diesen durchkommen könne. Die letzte Nacht vor der Ankunft in Turin wurde in Susa verbracht, und in der sorgfältigen Zusammenstellung aller Ausgaben ist da angemerkt: „Dennen Meitlenen, so unß zur Taffelen bim Nachtässen kommen zu singen“, wie schon vorher einmal eingezeichnet stand: „Einem armen Kärli, so etwaß Versen gemacht“. Auf dem Wege bis Turin sahen die Reisenden schöne Lusthäuser, alte Städte und Schlösser, aber auch „vil tristia vestigia Martis“. Bei anbrechender Nacht wurde am 25. Oktober Turin erreicht, wo die Herren bei der Roten Rose einkehrten, nachdem an der Stadtpforte die Wache wieder nach den Namen gefragt hatte. Hirzel rechnete 107 Stunden Weges für die sechzehn Reisetage zusammen und versäumte nicht, bei Turin anzumerken: „50000 âmes“. Er schloß diesen Abschnitt: „Wir habend von Gottes Genaden die gantze Wochen über die Berg gut Wäter gehabt“.

Am Tage nach der Ankunft, am 26. Oktober, begannen die Vorbereitungen für die Erlangung einer ersten Audienz. In umständlicher Erörterung mit dem herzoglichen Zeremonienmeister oder Introdukteur Grafen Murador wurde gefunden, daß zuerst bei der Herzogin-Mutter, dann beim Herzog und drittens bei der Herzogin-Gemahlin Audienz zu begehren sei, daß vielleicht aber, weil seine Mutter unwohl sei, die Audienz beim Herzog vorangehen werde. Dann aber meldeten sich bei den Gesandten auch die herzoglichen Trommelschläger, Leiblakeien und Trompeter, die man aber für einmal freundlich abwies. Eine weitere für die Botschaft jedenfalls erwünschte Persönlichkeit war der aus den eidgenössischen gemeinen Herrschaften italienischer Sprache stammende herzogliche Interpret für die deutsche Sprache.

Von den Kredenzschreiben waren zwei an hervorragende Männer des herzoglichen Hofes gerichtet.

Carlo Antonio Cisa de Gresi — in der Schweiz schrieb man den Namen durchgängig Greisy — war schon seit jungen Jahren diplomatisch wohl geschult, in Frankreich, England, auf dem westfälischen Friedenskongreß. Seit 1649 vertrat er die savoyischen Interessen in der Eidgenossenschaft, und 1651 war er bei der Erneuerung des Bündnisses von 1577, zwischen Savoyen und den

sechs katholischen Orten, betätigt gewesen. Das Gleiche war 1655 beim Abschluß des Vertrags von Pignerol und 1656 bei der Herstellung des inneren Friedens in der Eidgenossenschaft, nach dem zwischen Zürich und Bern einerseits, den katholischen Orten der inneren Schweiz anderenteils ausgebrochenen Kriege, der Fall. Die Gesandten hatten also in diesem Beauftragten des Herzogs einen mit den Verhältnissen in der Schweiz wohl vertrauten Politiker vor sich, wie das auch in dem von ihnen mitgebrachten Kredenzschreiben ausgesprochen war: „Von Üwer Exz. habend wir zu unser Nation, auch sonderbar gegen uns in vergangenen Zeiten ein wolgeneigte Anmut würcklichen verspürt, dannenhero wir auch zu Ihro ein sonderbar gutes Vertrauwen habend".

Das andere Kredenzschreiben hatten die Gesandten an Emmanuele Filiberto Giacinto di Simiane di Pianezza abzugeben. Dieser war als Militär und Staatsmann eine am Hofe des Herzogs sehr einflußreiche Persönlichkeit. Pianezza war in ausgesprochenster Weise ein Anhänger der katholischen Kirche, ja sogar von deutlicher Hinneigung zum asketischen Leben erfüllt, so daß er schon 1650 sich in die Einsamkeit aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen wünschte. Selbstverständlich zeigte sich das auch in den Beziehungen der Regierung zur Frage der Waldenser. So trat er bei der Herzogin-Regentin, als sie anfangs Leger eine gewisse Begünstigung zuwenden wollte, diesem Gedanken entgegen, gab auch die Anregung zur Einsetzung einer diese Angelegenheiten übernehmenden eigenen Behörde, als deren Präsident er eintrat. 1655 war er Leiter der Operationen bei der Bekämpfung der Talleute. Doch wurde ihm anderenteils nachgesagt, daß er eine gewisse Mäßigung in der Handhabung der Kampfmittel anempfohlen, bessere Behandlung der Gefangenen, Sorge für die Verwundeten bewiesen habe. Dergestalt glaubten denn auch nunmehr die Auftraggeber der Gesandten in dem erwähnten Schreiben Pianezza bitten zu dürfen, das Vorbringen der Gesandtschaft „in guter Recommandation zu halten und vermittelst Ihrer hochgültigen Officien das Werk zu einem erwünschten Ußtrag befürderen zu helffen". Daß sich Hirzel über Pianezza schon gleich einläßlich erkundigt hatte, zeigen seine Angaben, der Marquis habe seinem Sohn die Tochter des Fürsten von Monaco erworben, und daß

seine verstorbene Gemahlin „in ihrem Sparhafen viertzig tusent Dublonen hinderlassen haben solle“.

Eine erste Unterhaltung, am 27., mit dem Baron de Greisy, war für die Gesandten eine wichtige Wegleitung. Er widerriet ihnen, gegenüber dem Herzog gleich im Anfang eine Erläuterung über die Patente zu begehren, da sie sonst mit Gegenkomplimenten in aller Freundlichkeit abgewiesen werden könnten; auch sollten sie nicht dergleichen tun, als wenn sie in der Sache der Talleute etwas informiert wären, sondern neben dem gewöhnlichen Kompliment nur ganz im Allgemeinen ihre Dienste anerbieten, die Talleute zur Billigkeit leiten zu helfen: „Uff solliche Weis werdint wir seines Erachtens dem Fürsten angenemb sein und den Tallüten auch gute Dienst leisten können“, da man insgemein gegen diese nicht ungeneigt sei, mit Ausnahme der 25, die sich als Führer des Kampfes aufgeworfen hätten. Es war begreiflich, daß dem Ratgeber diese vertrauliche Eröffnung auf das beste verdankt wurde.

Herzog Karl Emanuel II. war 1638 nach dem Tode seines Vaters, Herzog Victor Amadeus I., und dem bald folgenden Hinschied seines älteren Bruders Franz Hyacinth nur wenig über vier Jahre alt gewesen, so daß also eine vormundschaftliche Regierung bestellt werden mußte. Nachdem die Mutter Christine, Schwester des Königs Ludwig XIII. von Frankreich, die Regentschaft übernommen hatte, kam es alsbald zu den gefährlichsten Konflikten durch das Eingreifen der beiden Oheime des jungen Fürsten, die die Vormundschaft der Schwägerin nicht anerkannten. Von Frankreich her wurde die Herzogin ferner durch Richelieu gezwungen, mit Ludwig XIII. gegen Spanien ein offensives Bündnis zu schließen, so daß nun sogleich die eifersüchtigen Fürsten, ihre eigene Sache über diejenige ihres Landes setzend, mit Hülfe Spaniens den Krieg gegen Piemont eröffneten. Die Mutter schickte nach dem Verlust von Turin den Sohn nach Savoyen und trat zuletzt selbst die Flucht dahin an. Doch erwies sie sich anderen noch weitergehenden Zumutungen Richelieus gegenüber tatkräftig ablehnend, und bis 1640 erreichte sie es, als die spanischen Waffen von Unglück betroffen blieben, nach Turin zurückzukehren. Dagegen dauerte der Zwist mit den Schwägern, besonders dem Prinzen Thomas, fort, und so verflossen die Jugendjahre des

Fürsten Karl Emanuel unter steter Beunruhigung. Auch seine Regierungsübernahme 1648 war nur ein formeller Akt im Kampfe der Mutter gegen ihre Gegner: Christine blieb tatsächlich im Besitz ihres ganzen großen Einflusses, woneben bis 1659, bis zum Abschluß des pyrenäischen Friedens, der spanisch-französische kriegerische Gegensatz fortdauerte. Karl Emanuel war überhaupt keine selbständig handelnde kräftige Persönlichkeit, und es schien bekannt, daß auch bei den grausamen Maßregeln gegen seine unglücklichen im religiösen Glauben abweichenden Untertanen der Antrieb von der Mutter ausgegangen war. Seit dem 25. Februar dieses Jahres 1663 war nun der Herzog mit der Prinzessin Francisca von Orleans, die ihm wieder von der Mutter als Gemahlin bestimmt worden war, ehelich verbunden. Bei der Stellung, die demnach die Herzogin-Mutter am Hofe von Turin fortwährend einnahm, war es für die beiden Gesandten von Wichtigkeit, auch ihre Gunst für die von ihnen empfohlene Sache zu gewinnen.

Am 29. Oktober erlangten die Gesandten die durch den Grafen de Murador angekündigte erste Audienz bei dem Herzog, zu der sie in einer rotsamtenen vergoldeten durch sechs Rappen gezogenen Kutsche abgeholt wurden. Äußerst umständlich ist der ganze Vorgang des Empfangs im Palast beschrieben, wie und wann das Haupt bedeckt oder der Hut abgezogen worden sei, daß, als der Dolmetsch die in deutscher Sprache vorgebrachte Anrede zu übersetzen begonnen habe, der Herzog selbst den Wink gab, den Hut aufzusetzen, und was dergleichen weitere in dieser Zeit der scharf beobachteten Zeremonien wichtige Dinge mehr waren. In ihrer „Proposition" hielten sich die Gesandten an das, was ihnen von de Greisy gesagt worden war, und schlossen mit der Versicherung, daß ihre Herren und Oberen von Bundes und Nachbarschaft wegen dem Herzog volle Hochachtung entgegenbrächten, wie denn der allerköstlichste himmlische Segen dem herzoglichen Hause angewünscht werde. Noch am Nachmittag des gleichen Tages folgte auch die Audienz bei der jungen Gemahlin des Herzogs, der die Gesandten die Hand nach „Landtsgebrauch" küßten und in französischer Sprache das Kompliment darbrachten: „Sie aber hat nichts geredt, als eine junge, sonst schöne Fürstin". Hirzel schildert die Lokalität dieser Audienz: „Im Zimmer warend

uff der einen Seiten nur vornemme Frauwen-Zimmer, uff der anderen Graffen und Herren, und die Gemach sind so hoch, daß man ein Spieß darin ufrichten kann, gar kostlich tapessiret, Tilenen von den kostlichsten Gmählen und vil vergült, christallene Lüchter, die schönsten Spiegel, Alles königlich gezieret".

Am 30. Oktober kam de Greisy mit der Meldung, der Herzog sei mit der Proposition zufrieden gewesen, und die Herzogin habe gerühmt, daß das französisch geschehene Kompliment so verständlich gewesen sei, als wäre es von einem Franzosen geschehen. Dann wurde noch über die Talleute gesprochen, daß sie eben als Rebellen und Verursacher des jetzigen ganzen Übels angeklagt seien, mit dem Anerbieten, man wolle den Gesandten die dabei geschehenen Missetaten offenbaren. Darauf antworteten die Gesandten, daß ihre Auftraggeber für Rebellen zu interzedieren nicht gesinnt seien: übrigens, wenn es dem Herzog beliebig sei, seien sie bereit, selbst zu den Talleuten zu reiten und Bescheid über die vorgebrachten Anklagen einzuziehen. Dann stellte noch de Greisy die Anfrage, ob die Gesandten nicht noch andere Glieder des herzoglichen Hauses besuchen wollten, da das von allen Ambassadoren geschehe.

Auch am 31. Oktober konnte die Audienz bei der Herzogin-Mutter nicht ausgeführt werden, da ihr in der vergangenen Nacht wieder „ein Zufall" begegnet sei. Danach aber teilte de Greisy mit, daß im Betreff der vierzig Rebellen vom Herzog keine Bitten und Interzession angenommen werden könne, sondern daß er gesinnt sei, sie zu bestrafen: die Talleute hätten sich durch ihren Ungehorsam der Verständigung von 1655 unwürdig gemacht, und die Gesandten möchten sich daran erinnern, wie die eidgenössischen Orte mit ihren eigenen rebellischen Untertanen gehandelt hätten. Weiter fügte de Greisy bei, daß eine Reise der Gesandten zu den Talleuten dem Herzog nicht gefällig sei, während wohl zugelassen werden könne, daß den Talleuten geschrieben werde.

In den nächsten Tagen fanden wieder mehrfache Unterredungen mit de Greisy statt. Er hob von Neuem hervor, daß mit den Talleuten, die schon 28 Male rebelliert hätten, ohne des Herzogs Reputation zu verletzen, nicht verhandelt werden könne: die Talleute selbst sollten die Rebellen fangen und dem Herzog

berliefern, oder die Rebellen hätten das Land zu räumen und
cht mehr hineinzukommen. Die Absicht der Gesandten, den
alleuten nach Pignerol nachzureiten, lehnte er stets wieder völlig
: höchstens könnte jemand von den Leuten der Gesandtschaft
ihnen geschickt werden, um von ihnen einen zur Verantwortung
auftragten herzubescheiden. Dazwischen vernahmen dann die
sandten geradezu von einem in herzoglichen Diensten stehenden
uptmann Müller aus Luzern, der „als ein Eidtgnoß" nicht
rückhielt, daß ein neues Aufgebot von 10000 Mann gegen die
lleute nur wegen der Anwesenheit der Gesandtschaft aufge-
oben worden sei.

Einen eigentümlichen Besuch empfingen die Gesandten am
November, einen Jean Vertu aus Luserna in den Waldenser
älern, über den sie freilich vernommen zu haben glaubten, er
be einen Glaubensgenossen verraten und an den Galgen ge-
acht: „Tat dergleichen, als wenn er noch gut evangelisch und
it den Tallüten groß Mitleiden hätte". Immerhin nahm Hirzel
seine Schilderung auf, was da ihm und seinem Mitgesandten
zählt wurde, wovon manches unmittelbar gegen Leger ge-
htet erschien, zum Beispiel, daß die ungleiche Verteilung des
ichlich aus England, Holland, Frankreich, Deutschland und der
chweiz gespendeten Hülfsgeldes Anlaß der jetzigen Verwirrung
worden sei, daß Leger und seine Anhänger das Meiste für sich
halten hätten, und was andere Beschuldigungen mehr waren.

Zwischen diesen verschiedenartigen geschäftlichen Angelegen-
iten wurden die Gesandten mehrfach zur Besichtigung der
henswürdigkeiten der Hauptstadt eingeladen, so des vor vier
ihren vom Herzog ganz neu gebauten Lusthauses La Venerie
yale, das in seiner Pracht den Besuchern sehr imponierte, wo
bei dem Stall der 120 allerbesten Jagdhunde sogar einen
enen Garten für dieselben fanden. Eigentümlich verlief die
dienz bei dem Prinzen Philibert, bei dem nur ein das Kompli-
nt der Gesandten entgegennehmender Graf sprach: „Der Printz,
st von Natur stumm, hat dem Graffen mit etwas Worten,
aber wir nit verstanden, Anleitung geben, daß er mit uns
prachet, darzwüschen er auch etliche aber unverständtliche Wort
rt dem Wort Caccia, so wir verstanden, fallen lassen".

Am 5. November wurden Hirzel und Wyß durch einen Expreßboten aus Paris überrascht, der Briefe der dort weilenden Gesandten der evangelischen Orte brachte, welche sich auf ihre Sendung nach Turin bezogen.

Die zur Beschwörung des Bündnisses mit Frankreich aus der Schweiz abgeschickte vom Bürgermeister Waser von Zürich geführte große Gesandtschaft, an der Vertreter aller dreizehn Orte und von fünf Zugewandten teilnahmen, bot schon zu Charenton, der letzten Station vor Paris, und danach in der französischen Hauptstadt selbst auch Anlaß zu Beratungen der evangelischen Orte untereinander, und da kam neben anderen Fragen die Sache der piemontesischen Talleute zur Verhandlung. Insbesondere durch Leger wurde dabei vorgebracht, daß in einem Schreiben an Hirzel und Wyß nach Turin vorgeschlagen werden möchte, daß sie auf den Ausgang der in Paris vor sich gehenden Verhandlungen warten und deren Ergebnisse benutzen sollten. Der Anregung wurde entsprochen, doch ohne daß in das Schreiben ausdrückliche Weisungen eingeflochten würden. Ebenso fanden Konferenzen mit den Gesandten Englands und der Niederlande statt, und da wurde festgestellt, daß eine Eingabe an Ludwig XIV., die von allen Seiten unterzeichnet würde, zu Gunsten der Talleute von den Gesandten der beiden Mächte dem König eigenhändig zu übergeben sei.

In diesem Sinne war das vom 28. Oktober aus Charenton datierte Schreiben abgefaßt, das jetzt den Gesandten in Turin zukam. Leger und ein zweiter Pfarrer aus den Tälern, Michelin, von Angrogna — heißt es da — hätten beliebt, daß, falls die Verhandlungen in Turin nicht „in besten terminis“ seien, „ein wenige Suspension“ eintreten möchte, in Erwartung dessen, was von englischer und holländischer Seite und durch die evangelischen Orte in Paris erhältlich sein möchte. Allein das soll Hirzel und Wyß nur angedeutet und nicht vorgeschrieben sein, da man ja nicht wisse, wie weit ihre Verhandlung schon vorgeschritten sei. Die beiden Gesandten antworteten sogleich am 6. November, sie seien gut aufgenommen worden: „So vil aber die Talleut betrifft, ist die Verbitterung gar groß wider sy und der Handel also beschaffen, daß, wenn wir uff die Formb, wie in der Beylag wolmeinlich andeutet (es ist die von Leger und Michelin eingereichte

Denkschrift, mit ihren Forderungen), verfaren weren, hettend wir albereit unseren Abscheid wider bekommen". Besonders wolle auch der Herzog nicht, daß sie, die beiden Gesandten, selbst in die Täler sich begeben, sondern daß mit sicherem Geleit ein Vertreter der Täler nach Turin möge beschieden werden, um die Beschwerden und Wünsche vor den Gesandten auszusprechen: so sei denn auch schon heute der Gesandtschaftssekretär Hirzel mit fürstlicher Sicherheit und zwei zu seinem Schutz beigegebenen Begleitern nach Pignerol abgegangen, um sich zu den Talleuten zu verfügen und sie zur Absendung eines Beauftragten zu vermögen. Die Gesandten hoffen auf diesem Wege einen Erfolg zu gewinnen, daß eine allgemeine Amnestie aufgerichtet, das Patent von 1655 hergestellt und gebührend erläutert werde, oder, falls das nicht erhältlich wäre, wenigstens werde getan werden können, was sich immer werde tun lassen. Aber sie können nicht umhin, noch vertraulich beizusetzen, „daß die Verbitterung täglich wachßt, weil mithin von den Talleuten der ein und ander ufen Gegenteil erlegt wirt, und so kein Accommodement in Bälde erfolgt, ist zu ersorgen, ein großer Ernst wider sy werde gebrucht werden". Das schien gerade in diesen Tagen eine Bestätigung zu erfahren, da in Turin die Nachricht einlief, es seien neue Zusammenstöße zwischen den Talleuten und den herzoglichen Truppen geschehen, auf Streifzügen Brandstiftungen durchgeführt, Offiziere der Armee verwundet, Soldaten getötet worden.

In den Tagen bis zur Rückkehr des zu den Waldensern abgeordneten Sekretärs benutzten die Gesandten wieder die Gelegenheit, um sich in Turin umzusehen. Hirzel gibt eine anschauliche Beschreibung der Stadt, ihrer Befestigungen und Tore, eines großen neubegründeten Spitales und anderer Dinge mehr. Dann wurde nach Moncalieri gefahren, von welchem Palast erzählt wurde, der Herzog habe ihn seiner jungen Gemahlin zum Ausbauen geschenkt: „Darzu sy gutwillig, wan er Ihro das Gelt darzu gebe". Auch noch ein zweites aber von den Franzosen im Kriege verwüstetes Lustschloß Mirefleur wurde besucht, das jedoch noch der Reparatur bedurfte. Es war überhaupt bekannt, daß der prachtliebende Herzog weit über die Kräfte seines Landes, das durch Kriege so schwer gelitten hatte, zu bauen liebte.

Dann wurden auch den Gesandten zu dieser Zeit mehrfach Interzessionsschreiben reformierter deutscher Fürsten an den Herzog zu Gunsten der Talleute, nachgeschickt, zwei erste noch aus dem Oktober. In dem einen trat die Witwe des kurz zuvor verstorbenen Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Kassel, Hedwig Sophie, eine Schwester des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg, die für ihren jungen Sohn, Wilhelm VII., die Vormundschaft führte, mit warmen Worten für die guten und treuen Untertanen, die neuerdings in Gefahr seien, die Wirkungen des unversöhnlichen Hasses ihrer alten Feinde zu erfahren, fürbittend ein. Sie sei — betonte sie — vollkommen überzeugt, daß diese guten Seelen nichts anderes atmen, als die unverletzliche Treue, die sie dem Herzog schulden, und daß die Furcht vor Gott ihnen keinen andern Gedanken gestatte, als den, ihren souveränen Fürsten, unter den Gott sie unterworfen habe, zu ehren und ihm zu dienen, weil ja die Religion, die sie bekennen, ihnen keine anderen Maximen vorschreibe. Ebenso wandte sich Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz in einem kürzeren lateinischen Schreiben an den Herzog. Eine lange französische Eingabe folgte im November von den Generalstaaten der Niederlande: da wurde die Bitte ausgesprochen, die schon früher geäußert worden sei, die Untersuchung einer Sache von solcher Bedeutung Richtern zu übergeben, welche die Parteien nicht mit Grund zurückweisen könnten, und die Angelegenheit durch Persönlichkeiten prüfen zu lassen, die nicht von den erklärten Feinden der Waldenser abhängig seien, das wolle sagen, von solchen Männern, die in um so gefährlicherer Weise vorgehen, da sie sich gegen ihre Gegner des ersonnenen Vorwandes von Felonie und Rebellion bedienen, um ihren unangebrachten religiösen Eifer zu verdecken. Im Dezember kam dann noch eine gleichfalls sehr warm gehaltene längere lateinische Interzession des Kurfürsten Friedrich Wilhelm nach. In einem beigelegten Schreiben nach Zürich entschuldigte er sich ausdrücklich, daß er wegen Abwesenheit in Preußen und infolge Überlastung mit allerlei Gesandtschaften erst jetzt, nach der Rückkehr nach Brandenburg, aus Kölln an der Spree, habe antworten können.

Am 10. November erhielten die Gesandten, durch den Dolmetscher und den Sekretär des Barons de Greisy, in einer Frage

Auskunft, die sie sichtlich lebhaft beschäftigte, da nämlich der so einflußreiche Minister di Pianezza ihren Besuch noch nicht erwidert hatte: der Premierminister pflege, wann Ambassadoren „zu negotieren“ kämen, nicht den ersten Besuch zu geben, damit er sich nicht verdächtig mache, und er gebe die erste Visite bloß, „wann es nur Compliment antreffe“. Als nun die Gesandten durch Sohn und Schwiegersohn um die Stunde fragen ließen, wann er an diesem Tage einen Besuch empfangen würde, bedankte er sich „der Ehren“, da ein Gesandter von Parma mit ihm zu verhandeln habe: „Übermorgen aber soll es geschehen“.

Der nächste Tag führte den Sekretär von seiner Sendung in die Täler nach Turin zurück. Aber er brachte zunächst von den Ausschüssen der Gemeinden eine Entschuldigung, daß sie niemand hätten beauftragen können, dagegen die Bitte vorlegten, es möchte nach früherer Gewohnheit die Verhandlung in Pignerol, oder an einem andern freien Ort, bewilligt werden. Außerdem hatte der Sekretär erfahren, daß die Talleute noch in gutem wehrfähigem Zustande sich befänden, mit Munition und Proviant versehen, zweitausend Mann auf fünfzig Posten: sie wünschen den Frieden mit Sicherheit, sind aber sonst entschlossen, das äußerste aufzusetzen. Aber schon gleich am 12. November kam der Bescheid des Herzogs, daß einzig in Turin verhandelt werden könne, und das Gleiche wurde bei dem zwei Stunden dauernden Besuch durch den Minster di Pianezza bestätigt. So wurde beschlossen, am 14. den Sekretär Hirzel nochmals in die Täler zu senden, und um mehr Eindruck zu erwecken, gab man ihm Frisching und zwei Diener in den Farben von Zürich und Bern mit.

Am fünften Tage kamen die Abgesandten mit dem Bescheid zurück, daß die Talleute wirklich eine Abordnung nach Turin absenden wollten. Allein zugleich mußten sie berichten, daß es in den Tälern durch Verwüstung, Brandlegung sehr schlimm aussehe, und daß noch fortwährend zwischen den Waldensern und den herzoglichen Truppen Zusammenstöße geschähen; sie brachten sogar eine eiserne Kugel mit, die aus dem Fort La Torre abgeschossen worden war.

Es vergingen nun jedoch weitere siebzehn Tage, bis endlich die Vertreter der Waldenser eintrafen. Es war schon Sekretär

waren, weil der Waffenstillstand nicht zur Durchführung gekommen sei. Ein erstes Geschrei wollte wissen, der Herzog habe etliche tausend Mann vorgesandt, denen gegenüber aber die Talleute vorteilhafte Punkte besetzt hätten, so daß die Feinde nicht an die höheren Stellen kommen könnten, sondern nur im Tale Quartiere inne haben müßten. Dann aber folgten beruhigendere Mitteilungen und es gelang am 25. Dezember, den Waffenstillstand zu verlängern.

Eine weitere ernste Störung brachte für die Verhandlungen, daß die schon seit dem Eintreffen der Gesandten in Turin eingetretene Krankheit der Herzogin-Mutter am 17. Dezember zum Tode führte. Sie erlag im Alter von 58 Jahren der Wassersucht. Selbstverständlich hatten auch die beiden Gesandten der Landestrauer sich anzuschließen, und das vollständig geführte Ausgabebuch zeigt sehr große Posten sowohl für die Herren, als für die Dienerschaft. Man hatte sich sogleich nach dem Notwendigen erkundigt und erfahren, daß in solchen Fällen die Gesandten mit langen Mänteln bis auf den Boden, die Edelleute mit solchen bis an die Kniee, die Diener mit Casaquen bekleidet erscheinen müssen. Doch nur achtzehn Tage nach diesem Hinschied der Madame Royale vernahmen die Gesandten, am Abend des 4. Januar, wieder die große Trauerglocke zu St. Jean und darauf das Geläute aller Glocken von Turin, da die junge Herzogin gestorben war: „Die gemeine Sag war, sonderlich ihre Lungen seigend verderbt gewesen, von unordentlichem Essen; auch wirt sonderbar von Jhro erzählt, daß sy das weiße Kertzen-Wax gessen, auch vil Kestenen und Oliven". Am 9. Januar wurden die Gesandten zu der Traueraudienz beim Herzog zugelassen und sprachen in wohlgesetzter „Proposition" dem Fürsten ihr herzliches Beileid im Namen ihrer Auftraggeber aus, wobei sie besonders die „extraordinari Schönheit und Tugent Leibs und Gemüths" der verstorbenen Gemahlin hervorhoben. Bei seiner kurzen Antwort fielen dem Herzog die Tränen aus den Augen.

In diesen gleichen Tagen war es nun aber nahe daran, daß die ganze Unterhandlung, der die Gesandten in diesen acht Konferenzen schon fünfzig Stunden gewidmet hatten, scheitere. Als am 11. Januar Graf Murador die Gesandten zu einer Audienz abholte und die Frage stellte, wie es mit der Unterhandlung be-

schaffen sei, mußten sie antworten: „Von schlechter Hoffnung — darab er sich entsetzt".

Nach der achten Konferenz stand nämlich von Seite der herzoglichen Regierung ein Entwurf für einen Vertrag in Aussicht, von dem die Gesandten überzeugt waren, daß die Abgeordneten aus den Tälern ihn nicht annehmen würden. Daneben waren sie selbst dadurch heftig erregt, daß in Turin von ihnen das Gerede ging, auch von ihnen sei ausgesprochen worden, die Talleute seien Rebellen. Außerdem wurde den Gesandten nahe gelegt, den Abgeordneten Unterwerfung unter die Bedingungen der Regierung anzuraten. Zwar stellten auch sie als ratsam vor, dem Herzog nach Möglichkeit entgegen zu gehen, um seine Gnade wieder zu erlangen. Da ihnen aber die Unmöglichkeit einer solchen Annäherung, auch aus den Tälern selbst in schriftlicher Einreichung, genügend dargetan war, gaben sie an die Minister die Erklärung ab, daß sie auf diese Weise die Verordneten, nach geschehenem Versprechen, wieder nach Hause entlassen müßten. Am 12. Januar setzte Hirzel auch schon für sich und für Wyß „die Valet-Proposition" auf, um sich vom Herzog zu verabschieden. Die Absicht lag bestimmt vor, Turin zu verlassen, den gesamten Verlauf den heimischen Auftraggebern zur Mitteilung zu bringen, die ganze Angelegenheit aber der göttlichen Vorsehung anzubefehlen. Ebenso wurde von Seite der herzoglichen Regierung angezeigt, daß sie die Verhandlung als völlig zerschlagen ansehe. Ganz besonders war de Greisy von dem Verlauf des Geschäftes, das ihn so sehr in Anspruch genommen hatte, sehr betroffen, so daß er erklärte, daß er lieber eine Hand vom Leibe würde verloren haben, als zu dieser Zeit in Turin gewesen zu sein.

Danach aber gelang es dennoch, die Verhandlungen neu aufzunehmen.

Zuerst erschien, und zwar unaufgefordert, noch am gleichen 12. Januar, de Greisy mit einer französischen Schrift bei den Gesandten, in der der Herzog erklärte, daß er auf seinem Begehren nicht verharre, sondern von den Talleuten oder von den Gesandten andere Vorschläge gerne anhören wolle. Als die Gesandten anfangs noch darin verharrten, angesichts der bisherigen Ablehnung sich zu verabschieden, betonte de Greisy, daß gerade sie,

weil sie die Sache in ihren Händen hielten, sie nicht aufgeben, sondern, wenn immer möglich, der herzoglichen Regierung einen Vorschlag machen sollten. Endlich erklärten sich die Gesandten dazu bereit, und Hirzel schrieb sogleich einen Entwurf in französischer Sprache, den Wyß und darauf auch die Deputierten der Täler wohlgefällig annahmen, und der sogleich in Abschrift de Greisy zugestellt wurde. Am nächsten Tage konnte dieser melden, daß der Minister di Pianezza dem Herzog die Schrift selbst überbringen oder zusenden wolle; nur wurde gewünscht, daß die letzten Zeilen weggelassen würden, in denen die Gesandten erklärten, daß sie die Talleute nicht für Rebellen hielten. Gerade hierüber schien wieder alles rückgängig werden zu sollen. Denn wenn de Greisy meinte, die Gesandten sollten ein so unbegründetes, wie so viele andere, in Turin herumlaufendes Geschrei gar nicht beachten, so hielten die Gesandten entgegen, daß das an ihre Ehre, an Leib und Leben gehe, weil durch ein solches Bekenntnis den Talleuten das Messer an die Gurgel gesetzt werde und diese Aussage ihrer ganzen Instruktion zuwider ginge. Nur dann wären sie bereit, diese Sätze in ihrer Schrift wegzulassen, wenn ihnen das ausdrückliche Zeugnis erteilt werde, daß sie diese Aussage nie getan hätten. Auch als am Nachmittag de Greisy abermals bei ihnen erschien, blieben sie bei ihrer Erklärung, mit dem Begehren, die Schrift genau so, wie sie vorliege, weiter zu geben. Nochmals stellten sich zwei Stunden später Trucchi, de Greisy und Perrachin bei ihnen ein, ohne sie jedoch von ihrer Erklärung, da Ehre und Unschuld mit ihnen verbunden seien, abbringen zu können. So lenkte Trucchi zunächst das Gespräch auf andere in der Schrift der Gesandten berührte Fragen ab, insbesondere daß es den Talleuten ja nicht unmöglich sei, eine Geldlieferung zu leisten. Darauf ließen sich die Gesandten auf diese Punkte ein und suchten zu erfahren, um eine wie hohe Summe es sich dabei handeln könnte. Sie glaubten zu verspüren, daß eine Verständigung überhaupt nicht ausgeschlossen sei und daß gewünscht werde, sie möchten den Talleuten weiter zureden, damit noch größeres Unheil verhütet werde. Freilich schlossen die drei Herren ihre Eröffnungen damit, die Reputation des Herzogs erfordere, daß man von bloßen Worten zum Werke komme.

Zwei Tage danach, am 14. Januar, ließen Hirzel und Wyß
n Baron de Greisy zu sich bitten, um ihm mitzuteilen, was
: Abgeordneten aus den Tälern über die zuletzt erörterten Fragen
; Antwort gegeben hatten. Es war durch sie erklärt worden,
ß sie zwar zu Geldanerbietung nicht bevollmächtigt seien, wohl
r bereit wären, sogleich zurückzureisen und nach Möglichkeit
ür zu wirken, damit nicht die Verständigung hieran scheitere.
gegen stießen sie sich sehr stark an der Erklärung, daß alle
:urteilten von der herzoglichen Gnade ausgeschlossen sein sollten,
auf diesem Wege nichts ausgerichtet werden könne. Die Ge=
dten zeigten sich damit einverstanden und baten hierauf Rück=
t zu nehmen, damit die Abgeordneten ihre Rückreise bewerk=
ligen und ihre Unterhandlung auf diesem Grunde in das Werk
en könnten.

Am 15. Januar kam die Frage über Verlängerung des
ıffenstillstandes zur Sprache, und die Talleute erklärten sich
jin, daß das bis zum 1. Februar geschehen möge. Ebenso er=
neten die Gesandten gegenüber den waldensischen Beauftragten,
ß sie die Hoffnung hätten, die Gnadenerteilung des Herzogs
erzielen und das in einer Geheimaudienz zu erreichen, gestützt
f ihren von den evangelischen Ständen erteilten Auftrag und
Anerbietung der Unterwerfung der Täler unter den Herzog.

Allerdings mußte sich nun Hirzel bei einer nächsten Unter=
dung mit de Greisy andeuten lassen, daß Trucchi in einer
ıdienz vor dem Herzog sich dahin ausgesprochen habe, er spüre
. Hirzel eine allzu große Eingenommenheit für die Talleute, er
nne sie immer „les pauvres sujets", spreche ihnen nicht so zu,
e es das Ansehen des Herzogs erfordere. Darauf antwortete
irzel, er tue nur, was seiner Instruktion entspreche und was er
ohl verantworten könne, wie ihm denn das Ansehen des Herzogs
cht höher stehen könnte. Er sei allerdings nicht nach Turin
kommen, um die Talleute in Nachteil zu bringen, sondern um
r ihr Bestes zu interzedieren, und er halte sie wirklich für arme
ute, da sie in der Ungnade ihres Fürsten sich befänden. Allein
mit und mit der Auskunft über die letzten Erklärungen der
alleute gab sich de Greisy nicht zufrieden, sondern ließ die Auf=
ssung laut werden, die Talleute und die Gesandten seien einig

darin, den angebotenen Frieden auszuschlagen und das Ansehen des Herzogs preiszugeben: das müsse den evangelischen Orten als den Auftraggebern der Gesandten geklagt und ebenso den Königen von Frankreich und England und den evangelischen Fürsten und Ständen, die in der Sache sich geäußert hätten, berichtet werden, und es könne dahin kommen, daß die ganze Angelegenheit Ludwig XIV. zur Entscheidung übergeben werde. Die Erörterung muß einen sehr heftigen Charakter angenommen haben; denn Hirzel spricht von „Toben und Wüten". Allein die beiden Gesandten hielten fest, daß sie, was sie täten, wohl zu verantworten wüßten und niemals die Talleute zu Schritten verleiten wollten, die der gegebenen Instruktion widersprechen würden. Auch hoben sie hervor, daß sie das Ansehen des Herzogs immer geachtet hätten und als ehrliche Leute sich bestrebten, den Charakter von Abgeordneten ihrer Obrigkeiten vollkommen zu wahren: mißtraue man ihnen hierin, so hätten sie Ursache, sich darüber zu beklagen. Nach dieser ernstlichen Antwort entschuldigte sich de Greisy: er habe es nicht so bös gemeint, sondern nur deswegen mit solchem Eifer geredet, weil er es gern sehen würde, daß etwas ausgerichtet werde und die Gesandten nach glücklicher Verrichtung heimreisen könnten, was aber ohne Aufrechterhaltung des Ansehens des Herzogs nicht möglich sei. Weiter jedoch wünschte er mit den Abgeordneten der Talleute selbst zu sprechen, sodaß diese alsbald durch die Gesandten vorgerufen wurden. Auch hier wieder kam es zu einer lebhaften Auseinandersetzung, sodaß sich die Gesandten in das Mittel legten und besonders hinsichtlich der sogenannten „Banditen"[1]), der ausgewiesenen Verurteilten, die mündliche Ausführung der Talleute betonen halfen: es sei zu bedenken, daß deren Zahl ziemlich groß und ihr Anhang zurzeit in den Tälern stark sei, sodaß daraus die Hinderung eines annehmbaren Friedensschlusses erwachsen könnte. Darauf deutete de Greisy an, daß vielleicht für die minder Fehlbaren, die sich einige Zeit nach ihrer Ausweisung außerhalb der Täler ehrlich und friedsam verhalten hätten, die Erteilung von Gnade zu hoffen sei; auch werde der

[1]) bandito: im ursprünglichen Sinn des Wortes: „Verbannter", „Geächteter", erst hernach übertragen: „Bandit", „Räuber".

rzog darauf sehen, daß es nicht so leicht wieder zu einem Kriege nmen werde. So wurde ausgemacht, daß die Abgeordneten be- derlich heimreisen und über die fraglichen Punkte neue Be- mächtigung mitbringen sollten: so werde der Handel seine htigkeit bekommen. Das wurde beschlossen, und zugleich über- m es de Greisy, beim Herzog über das Begehren der Ge- nten darüber Vortrag zu halten, daß möglichst bald ein ftlicher Entwurf über die ganze Angelegenheit aufgesetzt den möchte.

Eine neue Konferenz mit den Ministern, Trucchi, de Greisy Perrachin, folgte am Sonntag, 17. Januar, und hier wurde nders über die Frage verhandelt, die die Kirche St. Jean af. Die Ansicht der herzoglichen Regierung war, daß hier keine he, also auch keine Predigt und öffentliche Religionsübung, e Schule sein solle, sondern daß das Alles in der Nähe in bas stattfinde, wo die Einwohner von St. Jean ihre gottes- ftlichen Verrichtungen und die Schule, wie an allen übrigen en, besorgen könnten; daneben wäre ihnen zu gestatten, in ihren ısern ihre Gebete zu verrichten, und der Herzog wollte, wenn einen Schulmeister für Lesen und Schreiben begehren würden, seine Kosten einen solchen, doch von katholischer Religion, erhalten, an dessen Seite ein Assistent evangelischer Religion ulassen sei, damit gegen das reformierte Bekenntnis der Jugend ts vorgenommen werde. Auch noch einige weitere Konzessionen rden angedeutet. All das bezog sich auf den dritten Artikel Patentes von 1655. Allein die Gesandten erwiderten, daß en das Eröffnete bedauerlich erscheine und ihrer Hoffnung t entspreche; denn von ihrer Seite sei schon den Einwohnern ı St. Jean die sichere Erwartung, daß man sie im ruhigen brauch und Herkommen belassen werde, ausgesprochen worden. ch weitläufiger Erörterung konnte man sich nicht einigen.

Auch am folgenden Tage blieben die Gesandten bei dieser er Ansicht, und da bis zum 20. Januar die in die Täler ab- hickten Deputierten noch immer nicht zurückgekehrt waren, wurde nun auch notwendig, ernstlich an eine abermalige Verlängerung Waffenstillstandes zu denken, damit nicht aus einer Versäumnis ıes Unheil entstehe. De Greisy zeigte sich mit einer solchen

Erstreckung bis zum 26. des Monates einverstanden, und ebenso konnte er melden, eine Versammlung von 150 Talleuten habe sich in ihrer Mehrheit für den Frieden ausgesprochen. Auch hinsichtlich der Banditen und der Verhältnisse in St. Jean erbot er sich zum Guten, zumal wenn die Deputierten sich wieder eingestellt haben würden und gute Vorschläge brächten. Wirklich erschienen dann auch noch am Abend dieses 20. Januar die vier Deputierten aus den Tälern wieder in Turin, mit der Bevollmächtigung, wenn es anders nicht erhältlich wäre, „Jhro königl. Dcht. reserve pour les satisfactions de sa réputation et la seureté nit zewidersprechen"; dagegen wurde wieder betont, daß eine Ausschließung der „Banditen" leicht den Aufstand neu erwecken könnte. Nach der Meldung an de Greisy, von der Ankunft der Deputierten, kam dieser noch in der Nacht zu den Gesandten, um von ihnen zu vernehmen, was die Gemeinden beschlossen hätten, und das dem Herzog mitzuteilen. Hirzel und Wyß empfahlen an ihn die Sache auf das eifrigste und vergaßen dabei nicht, sich danach zu erkundigen, wie es sich besonders auch mit der Frau und den Kindern Legers verhielte, falls er ausgeschlossen bliebe. Sie erhielten die Antwort, man werde sie bei Haus und Heimat lassen und sich wegen der geschehenen Konfiskation mit ihnen vergleichen.

Wieder bereiteten am 21. Januar, in einer neuen Unterredung mit den Ministern, die Angelegenheiten von St. Jean die größte Schwierigkeit. Die Talleute beschwerten sich über die ihnen gemachte Zumutung: sie hätten Pfarrwohnung und Schule seit unvordenklichen Zeiten in St. Jean gehabt und möchten bei diesem Herkommen bleiben. In Übereinstimmung hiermit baten die Gesandten auf das inständigste, daß über diesen Punkt möchte hinweggeholfen werden, wogegen die Minister den Wunsch aussprachen, daß von den Gesandten den Talleuten ein Entgegenkommen möge nahe gelegt werden. Diese jedoch blieben bei ihrer Bitte: sie dürften, wenn sie hierin nachgeben würden, gar nicht heimkommen und wollten lieber Alles Gott heimbefehlen, als dergestalt die Kirche St. Jean, die ansehnlichste unter allen ihren Gemeinden, gleichsam vernichten. So ging man wieder unverrichteter Sache auseinander. Daneben baten jedoch die Gesandten, ihnen für den folgenden Tag vom Herzog eine Audienz zu erwirken, damit sie

Angelegenheit ihm vorlegen und darauf Alles Gott und dem
:zog anbefehlen könnten.

Freitag den 22. Januar fand am Nachmittag die Audienz
herzoglichen Palast wirklich statt. Der Herzog entließ die
:reichen anwesenden Grafen und Herren, um mit den Gesandten
in zu verhandeln: „wellicher keinen Hut aufgehabt, auch kein
li; deßwegen wir ebenmessig den Hut abgehalten". Die Ge-
)ten brachten in französischer Sprache ihre Proposition vor,
auf der Herzog nicht ohne Hitze entgegnete, daß Hirzel und
ß mehr auf seine Rebellen und Verräter, als auf seine Gründe,
eten, während sie doch genügend gehört und gesehen hätten,
Alles hergegangen sei. Er sei nicht schuldig gewesen, wegen
er Handlung irgend welche Rechenschaft zu geben, habe es
r gegenüber den Gesandten tun lassen, um ihren Auftraggebern
gefallen: „wir sollind uns an sein Platz stellen, was wir
:end, wan einer mtt dem Füsil in der Hand umb Gnad an-
lte; er habe alte Ministros, die ihn mehr von seiner Hitz ab-
nmind, als anhetzind; wan es nit besser werde, wolle er selbs
:der sy (die Talleute) hingehen; jedoch unseren Herren und
ieren und uns zu gefallen wolle er tun, was immer möglich,
:r die Schul zu St. Jean zuerlauben, so sy nie gehabt, sey
gantz nit gesinnet, wol ein eignen catholischen Schulmeister zu-
ialten (nichts ze dogmatizieren by Lebensstraff), der die Kinder
ryben und läsen lerne". Die Gesandten replizierten, sie über-
zen Alles der Gnade des Herzogs und täten nichts Anderes,
wozu sie befohlen seien: — es habe unter diesen Leuten doch
: viel Unschuldige, worauf der Herzog einwandte: „aber diese alle
)ind die Fusils wider Ihne in Hand", und nun hätten diese
ite schon das dreiundzwanzigste Mal rebelliert: „in einem Jahr
r zweyen komend sy wider: il les faut changer". Endlich
r entließ der Herzog die Gesandten in freundlicher Weise mit
Anzeige, er wolle ihnen seinen Bescheid schriftlich über-
)en.

Am nächsten Tage konnte de Greisy den Gesandten mit-
en, der Herzog sei mit dem Verlauf der Audienz wohl ver-
igt gewesen; dagegen könne er sich durchaus nicht wegen der
)ule von St. Jean, da er sie für eine Wurzel halte, die mehr

böse Früchte tragen könnte, zum Nachgeben verstehen, sodaß die Gesandten die Talleute dazu bringen möchten, sich hierin ihm zu unterwerfen. Hirzel und Wyß erinnerten nun daran, der Herzog habe ihnen einen schriftlichen Bescheid versprochen, und so möchten sie bitten, daß ein neues Patent in vollkommener Form aufgesetzt und ihnen mitgeteilt werden möchte, mit Einschluß der Zusicherung, daß Weiber und Kinder der für einmal noch ausgeschlossen Bleibenden bei Haus und Heimat verharren dürfen. De Greisy erbot sich willig dazu, auch daß das Patent auf das allerglimpflichste aufgesetzt und das Wort „Rebellen“ nicht gebraucht werden solle. Ebenso verständigte man sich über die Verlängerung des Waffenstillstandes.

Es galt nun, die Talleute selbst dazu zu bringen, daß sie der Verständigung sich anschlössen. Darüber wurde am 24. Januar verhandelt. Als die Gesandten hörten, daß die Gemeinden in der Sache von St. Jean nicht nachgeben, sondern lieber im gegenwärtigen Zustand bleiben möchten, machten sie ihnen begreiflich, daß sie zwar nicht gekommen seien, die Sache der Waldenser zu verschlimmern, sondern sie zu verbessern, daß sie es aber für besser erachten, den Streit zu stillen, als alle Kirchen in der Gefahr zu lassen und sie einer noch größeren auszusetzen; wollten die Gemeinden das aber nicht, sondern lieber in den Waffen bleiben, so würden die Gesandten Alles dem lieben Gott befehlen, die Abreise der Deputation befördern und in Gottes Namen den eigenen Weggang vorbereiten. Hirzel und Wyß nahmen die Deputierten zu Zeugen für ihren treuen redlichen Eifer zu helfen, so daß sie meinten, nicht den Dank der Welt und eine ungleiche Nachrede verdient zu haben. Die Deputierten erklärten ein solches Zeugnis überall geben zu wollen, und wegen St. Jean seien sie geneigt, abzuwarten, wie die ganze Sache ausfallen werde, und sie den Gemeinden zur letzten Entschlußfassung zu überbringen. Am folgenden Tage geschah nach dieser Festsetzung die Abreise der Deputierten, und bis zum 29. Januar waren sie wieder eingetroffen, was besonders deswegen in das Gewicht fiel, da zwei Tage nachher der immer wieder ausgedehnte Waffenstillstand abgelaufen wäre. Dem Baron de Greisy wurden die dergestalt aus den Tälern mitgebrachten Aufträge mitgeteilt.

Die Form des aufzustellenden Patentes, die am 31. Januar durch die Minister den Gesandten eröffnet wurde, zeigte nun ein Entgegenkommen nach verschiedenen Seiten. Besonders waren nach dem Wunsche der Gesandten die Worte „Rebellen und :rimes" ausgelassen, der verhängnisvolle dritte Artikel wesentlich jemildert, hinsichtlich der „Banditen" die Aussicht eröffnet, daß ei Wiedervermählung des Herzogs eine Generalamnestie, etwa iit Ausnahme von vier bis fünf, eintreten solle; ebenso wurde ir die noch ausgeschlossenen Weiber und Kinder zugesagt, man volle sie bei Haus und Heimat lassen und in der Frage der onfiskation nach Gnade mit ihnen verfahren. Als jedoch bei en Deputierten nach deren Ermächtigung für Erklärung der Interwerfung gefragt wurde, wiesen diese eine solche auf, die die Minister nicht annehmen wollten und die auch die Gesandten ach Beschaffenheit der Dinge als gar unbescheiden erachteten. Es ollte deswegen eine andere Form eingeholt werden, worauf sogleich einer der Deputierten zu diesem Behuf nach den Tälern bgeschickt wurde. Das dauerte bis zum 3. Februar, an welchem Tage der Abgeordnete mit dem gewünschten Bericht zurückkehrte. llein die Minister fanden auch diese neue Bevollmächtigung iehrfach mangelhaft. Als man die Deputierten deswegen kommen eß, wollten sie die Mängel dem Notar, der ein Katholik sei, umessen, baten aber, ihnen das nicht zur Schuld legen zu wollen. Inter Beihülfe der Gesandten wurde nun der Ausweg gefunden, aß die drei Deputierten das Patent, wie das auch 1655 geschehen sei, unterschreiben möchten, damit das Geschäft fortgesetzt verde, worauf dann die Ratifikation aus den Tälern herangeracht werden könne. Freilich wurde nun, als die Einleitung des Patentes zur Verlesung kam, sogleich bemerkt, daß zwar die Bezeichnung „Rebellen" nicht darin stehe, wohl aber eine Reihe von lusdrücken, die auf das Gleiche hinausliefen. So beschwerten ich die Deputierten und mit ihnen die Gesandten auf das Höchste, a das den gemachten Zusagen nicht entspreche, und wieder erwähnten die Gesandten, daß sie, statt das anzunehmen, lieber in Gottes Namen abreisen würden. Darauf bequemten sich die Minister nach langer Auseinandersetzung dazu, diese Einleitung n gemäßigteren Worten sauber abschreiben zu lassen. Ebenso

wurde die Form der Unterwerfung festgestellt und von den Deputierten unterschrieben. Schließlich gelang auch die neue Verlängerung des Waffenstillstandes.

Am 5. Februar konnten endlich Trucchi, de Greisy und Perrachin den Gesandten mitteilen, daß am Abend des vorhergehenden Tages, ihren Auftraggebern und ihnen zu Ehren, das neue Patent durch den Herzog unterschrieben worden sei: einzig die Frage der „Banditen" stehe noch im Wege, und der Herzog möchte wissen, was hierüber die Meinung der Talleute sei. Die Gesandten konnten antworten, daß ihnen die Hoffnung gemacht worden sei, diese Leute würden dem Herzog gehorsam werden. Als die Deputierten der Täler darüber befragt wurden, gaben sie dafür die Bestätigung. Darauf baten die Gesandten, es möchte noch während ihrer Anwesenheit in Turin die Abführung des Kriegsvolkes aus den Tälern und die Erledigung der Gefangenen angeordnet werden, damit nach ihrer Rückkehr in die Schweiz die volle Gewißheit darüber den Obrigkeiten, die den Auftrag gegeben hatten, mitgeteilt werden könne.

Der nochmals in die Täler abgeordnete Deputierte kam am 6. des Monats mit der Ratifikation nach Turin zurück und brachte mit einem Schreiben an die Gesandten den mündlichen Bericht, daß jedermann dort mit dem Vertrage wohl zufrieden sei und von den Banditen, so weit er mit ihnen habe reden können, das Versprechen gegeben wurde, daß sie sich außer Landes begeben wollten. Alsbald leiteten die Gesandten alle diese Eröffnungen an de Greisy weiter, unter Wiederholung der am vorhergehenden Tage geäußerten Bitten. So kamen nun Trucchi und de Greisy mit dem vom Herzog unterschriebenen und besiegelten Patent, das alsbald durch die Sekretäre mit dem Konzept verglichen wurde; auch geschah das Versprechen, daß am zweitfolgenden Tage die Bestätigung durch den Senat ohne alle Kosten — im anderen Falle hätten die Talleute hundert Pistolen zahlen müssen — vor sich gehen werde.

Nachdem so die Gesandten ihren Auftrag in der Hauptsache erfüllt hatten, konnten sie am Sonntag den 7. Februar einer Einladung des Greisy's auf seine Besitzung Peccetto folgen, wo sie vortrefflich bewirtet wurden und fröhliche Stunden verlebten.

Unterwegs war das Camaldulenser-Kloster Eremo besucht worden. In Peccetto sah Hirzel auch Weißmaulbeerbäume, „darvon die Syden harkompt".

Es handelte sich jetzt für die Gesandten noch darum, die letzten notwendigen Geschäfte zu ordnen. Wieder äußerten sie das Begehren wegen Abführung des Kriegsvolks und Befreiung der Gefangenen, wogegen sie darauf hinweisen konnten, daß auf ihren Wunsch hin die Talleute ebenfalls die von ihnen gemachten Gefangenen ausliefern, die aufgeworfenen Talsperren niederreißen würden. Noch in der Nacht nach der Tagung des Senates wurde dann auch die Bestätigung des Patents durch die Camera und den Senat im Original zugestellt, die den Deputierten eingehändigt wurde. Die Art der Ausführung des Patentes, die Veröffentlichung desselben wurden gleichfalls festgesetzt, worauf wieder der gleiche Deputierte, der schon mehrmals die Reise gemacht hatte, in die Täler geschickt wurde, mit dem Auftrage, Bericht zu bringen, wie dort die Ausführung des Dekretes sich vollziehe.

Noch handelte es sich um die Abschiedsaudienzen, zumal um diejenige bei dem Herzog. Sie geschah am 20. Februar. Hirzel sprach seine Anrede deutsch, worauf sie durch den Dolmetsch italienisch wiederholt wurde. Karl Emanuel äußerte seinen Dank, daß die Obrigkeiten diese Gesandtschaft veranlaßt hätten, und begehrte, daß die Gesandten ihren Auftraggebern die Versicherung seiner guten Gesinnung überbringen möchten: „Wan aber inskünfftig die traistres wieder ungehorsam werden solten, wolte Er nichts mehr ansehen, sonder selbs zu Pferd sitzen und wyder sie gehen". Schließlich bedankten sich die Gesandten und erboten sich zu allen angenehmen Diensten, empfahlen auch nochmals die Talleute. Hirzel schließt: „Er war mit uns gar fründtlich". Ebenso verabschiedeten sich die Gesandten von den Ministern in angemessener Weise, und sie empfanden es angenehm, daß der Marquis di Pianezza ihnen mit seinem Besuche zuvorkam. Den Dank des Herzogs für „große Müh und Arbeit" überbrachte der Graf Murador den Gesandten in Gestalt zweier goldener Ketten, daneben dem Sekretär eine etwas geringere, den Dienern insgesamt zwanzig spanische Dublonen. Dagegen erhielten nun auch jene Trommelschläger, Leiblakaien und Trompeter ihren Lohn,

nachdem man sie früher vertröstet hatte. Der Generalkontrolleur hinwider zeigte an, daß der Herzog die ganze bei dem Wirt zur Roten Rose aufgelaufene Summe bezahle. Und dann kam zur „64. Visite" der Baron de Greisy und nahm unter Bezeugung gegenseitiger Freundschaft den Abschied. Allerdings war es da peinlich, daß wieder jener junge Laurent, der Deputierte, der immer zwischen Turin und den Thälern gereist war, den Bericht brachte, daß zwar von Seite der Talleute alles Beschlossene ausgeführt sei, der von Seite des Herzogs beauftragte Marquis de St. Damian hingegen nicht schon alle Gefangenen befreit, nicht das gesamte Kriegsvolk entlassen, noch keine der Befestigungen beseitigt habe: er wolle, ehe die Banditen zwei Tagereisen weit von den Tälern entfernt seien, die Bedingungen nicht erfüllen. Das nahm de Greisy mit großem Mißfallen entgegen und forderte nur eine schriftliche Niederlegung der Beschwerde. Noch in der Nacht überschickte er den Gesandten die Originalausfertigung des Befehls an St. Damian, auch seinerseits unverweilt dem Patent nachzukommen.

Samstag der 13. Februar war der 110. Tag des „mit großer Gedult" in Turin durchgeführten Aufenthaltes der Gesandten. Da kamen noch die Deputierten der Talleute und sprachen „ein vast ygründige und zierliche Dancksagung" aus, wogegen die Gesandten ihnen in Erinnerung einschärften, die Geistlichen möchten ihre Pfarrkinder eifrig ermahnen, daß sie allen Anlaß zu neuen Uuruhen vermeiden möchten. Im Übrigen wünschten die Gesandten den Gemeinden herzlich allen weiteren himmlischen Segen.

Auch die Rückreise über Vercelli, Novara, Mailand, Lugano, dann die Fahrt über den St. Gotthardpaß, die in dieser Jahreszeit selbstverständlich noch mit Schlitten zurückgelegt werden mußte, hat Hirzel eingehend geschildert. Schon gleich nach dem Weggang wären die Bagagepferde bei dem großen Wasser nahezu verloren gegangen, und auch die Sesia, „ein wutig Wasser", bot nicht geringe Schwierigkeiten. Ganz besonders nutzten die beiden Reisenden die zwei Tage in Mailand auf das gründlichste aus, und die längste Beschreibung wurde da dem Castell gewidmet: „nach menschlicher Vernunfft von den Menschen unüberwindtlich, dan es ein

:egular Vestung in vollnkommester Formb;" nachdem man sie
illig hineingelassen, wurden sie durch einen spanischen Offizier
ierall herumgeführt, wobei man ihnen freundlich Alles wies.
is dem früher erwähnten Rechnungsbuch geht noch hervor, daß
i der Zurücklegung des St. Gotthard aus Irrtum eine als falsch
:rachtete Dublone muß gegeben worden sein: „Einem Mann,
ein falsche Dublone von Äriöl nacher Urseren wiedergebracht",
ırde ein Trinkgeld gegeben, woraus hervorgeht, daß aus dieser
:sache über den tief beschneiten Berg ein Bote den Reisenden
chgeschickt wurde. In Zürich fiel die Ankunft auf den 23. Februar,
ı 137. Tag der ganzen Abwesenheit, und danach verabschiedete
h Wyß, dem noch von Obrigkeits wegen alle Ehre erwiesen
ırden war.

Hirzel schließt mit den Worten: „Umb die sonderbare Gnad,
ute und Barmhertzigkeit seige dem allgutigen Gott ehwiges Lob
ıd Dank aller deemutigest gesagt: der wolle uns fehrner in
nen vätterlichen Schutz und Schirm gnediglich erhalten durch
:sum Christum unsern Herrn. Amen, Amen, Amen".

Das Patent des Herzogs, vom 14. Februar, gleich dem-
nigen von 1655, in der herzoglichen Druckerei, mit dem darüber
stellten Bild des großen Sigels gedruckt, beginnt mit einer
ngeren Einleitung. Es ist da gesagt, daß für die in den auf-
führten Tälern ansässigen Leute der sogenannten reformierten
eligion ein inständiges Ersuchen der Abgesandten der protestieren-
n Orte der Eidgenossenschaft eingelegt worden sei, für einen
tillstand der Waffen, worauf diese Vergünstigung infolge der
sonderen Achtung, die jenen Orten entgegengebracht werde, ein-
treten sei, auch aus dem Grunde, damit nicht durch die Waffen
e eigentliche Kenntnis, die von den früheren Händeln dieser
äler vorhanden sei, verhindert werde. Nachdem nun endlich
ıch vieler Zeit eine solche Information eingezogen worden sei
ıd die eidgenössischen Abgesandten mit größerem Ernst ihre
itte um Barmherzigkeit, trotz der so großen Fehler, für jene
:ute wiederholten und da auch einige Potentaten mit jenen

schweizerischen Ständen ihre Bitten vereinigten, habe sich der Herzog entschlossen, diesem Ansinnen willfährig zu entsprechen, und den Leuten der Täler vergeben. Allein im Weiteren wird ausgeführt, daß es nach dem Geschehenen der Reputation des Herzogs und der Sicherung des Gehorsams widerspräche, einfache Verzeihung ohne gebührende Genugtuung zu erteilen. Doch weil da, wo nicht genügende Kenntnis der Angelegenheit vorliege, erachtet werden könnte, daß von Seite des Herzogs zu viel gefordert werde, sei das Gutachten hierüber König Ludwig XIV. überlassen, damit die alle Zeit vom Herzog geübte Gelindigkeit hervortrete und sein Vertrauen zu der Meinung des großen Monarchen erscheine.

Danach folgen die einzelnen Punkte.

Erstlich wird den Leuten der Täler von Luserna, San Martino, Perosa, San Bartolomeo, Rochapiata und Prarustino Gnade, Verzeihung und Amnestie gegeben, so daß sie unter keinem Vorwand über das Geschehene angefochten werden sollen, was auch den Richtern, Fiscalen und jedermann befohlen worden sei.

Zweitens sollen sie den Inhalt des Patentes von 1655 in allen Artikeln, wie das dort ausgesprochen sei, genießen, doch mit der Bedingung, die sich auf die Satisfaction wegen der gegen die Regierung geschehenen Beleidigungen und auf die Zusicherung gebührenden Gehorsams beziehe.

Drittens jedoch werden von dieser Verzeihung einige wegen der geschehenen Unruhen Verurteilte ausgenommen, so daß die Urteile gegen sie aufrecht bleiben, und die Täler werden verpflichtet, zur Vollführung dieser Urteile auf Ersuchen Beistand zu leisten.

An vierter Stelle erscheint der so viel umstrittene dritte Artikel des Patentes von 1655, über die Kirche von St. Jean, in einer allerdings sehr einschränkenden Auslegung. Es sollte nämlich jeder Bekenner der sogenannten reformierten Religion in seinem Hause sein Gebet besonders verrichten dürfen, aber ohne Vereinigung von Haus zu Haus. Ferner dürfe der Diener der Kirche, der zweimal im Jahre die Haussuchungen verrichtet, auch zu anderer Zeit in notwendigen Fällen nach St. Jean gehen, etwa ihm übergebene Streitigkeiten zu vergleichen, nicht aber die Nacht daselbst zubringen. Dagegen soll ihm auch das im Fall

er Not gestattet sein, wann er wegen eines Krankheitsfalles da-
elbst sich einfindet, wo denn auch im Gemach des Kranken mit
Freunden und Verwandten, die sich ohne eigene Einladung dazu
instellen, ein Gebet gehalten werden darf. Die Schule dagegen
arf nicht in St. Jean eingerichtet sein, sondern nur in einem
nderen bequem liegenden Platz ihre Stätte finden.

Fünftens sollen an den anderen Orten der im Patent von
655 genannten Täler, eben abgesehen von St. Jean, die Be-
nner der Religion die Freiheit der Gewissen haben und danach
eben dürfen; dagegen ist es den Katholiken in dieser Landschaft
derzeit verboten, ihren Glauben zu ändern.

Sechstens dürfen, falls für die Besorgung der Kirchen ein-
eborne taugliche Leute nicht zu finden sind, auf gebührliches
Ansuchen auch Fremde, wenn es nur ehrliche und friedliebende
Personen sind, und wenn sie den Eid der Treue in die Hand
er vom Herzog ernannten Richter der Täler ablegen, zugelassen
verden.

Siebentens wird der 19. Artikel des Patentes von 1655
rneuert, daß die Stelle zerstörter Häuser von der Herstellung
usgenommen sei, wo nämlich zur Aufrichtung einer Kirche oder
ines Hauses zum Zweck der katholischen Religionsübung der
Platz sich als notwendig herausstelle, und ebenso soll zu Villaro
und an anderen Orten, wo katholische Kapellen zerstört und aus-
geplündert worden seien, eine Erneuerung dieser Heiligtümer
geschehen.

Nach dem achten Artikel werden die Gefangenen von beiden
Seiten, samt Weibern und Kindern, wo immer sie in den herzog-
lichen Gebieten sich finden, ohne Kosten freigelassen.

Neuntens endlich wird allen herzoglichen Amtspersonen ein-
geschärft, die hier festgestellten Punkte, ohne irgend welche
Bezahlung, zu beobachten und ewig und unverbrüchlich zu halten,
sofern nämlich die Leute der sogenannten reformierten Religion
auch ihrerseits diesen Ordnungen nachleben und sich vom gebühren-
den Gehorsam nicht entfernen.

Angehängt sind die vom 18. Februar datierten Bekräftigungen
der Rechenkammer und des Senates, und ebenso wurde am gleichen
18. Februar die Publikation des Patentes in den Tälern auf

den 20. des Monates festgestellt, woran sich Entlassung der Gefangenen, Niederreißung der gegen einander angelegten neuen Schanzwerke, Abzug der herzoglichen Truppen, Entfernung der „Bandisierten“ aus den Tälern anschließen würden.

Vom 21. Februar ist das Schreiben des Herzogs datiert, das die Gesandten an ihre Auftraggeber nach Hause mitnehmen sollten. In kurzer Zusammenfassung ist da auf das Geschehene hingewiesen, aber ausdrücklich auch „die Gnad und sonderbare Gütigkeit, in dero wir uns von Üwertwegen finden lassen“, hervorgehoben. Wieder verhehlt der Herzog nicht, daß die Talleute keine Ursache gehabt hätten, in fremde Länder zu berichten, man habe ihnen das Patent von 1655 nicht gehalten. Dann fährt der Herzog fort, daß diese Leute, wenn sie inskünftig ihr Leben ändern, ruhig die Vorteile werden genießen können, die ihnen durch die eidgenössische Vermittlung zuteil geworden sei. Geschehe das aber nicht, so wolle der Herzog sie abermals züchtigen, und zwar mit um so viel mehr Strenge, als in diesem Male die Milde und Sanftmut gebraucht worden seien. Er meint dabei, die „allerliebsten und besonderen Fründt, Eydts- und Pundtsgenossen“ würden dann ebenso gewillt sein, die Fehler der Talleute zu schelten, wie sie jetzt für ihre Begnadigung angehalten haben.

Hirzel konnte nicht umhin, in einer Anmerkung, die er der Abschrift dieses herzoglichen Schreibens beifügte, sich darüber auszulassen, wie einseitig auch in diesem Schreiben wieder die Ursachen der letzten störenden Vorgänge „den armen Tallüten“ zugemessen werden, wie ferner trotz allen angewandten Eifers und Fleißes hinsichtlich der Kirche von St. Jean das gewünschte Ergebnis nicht erreicht worden sei, in Erwägung dessen, daß sonst auch die übrigen Kirchen in höchster Gefahr und Ungewißheit hätten gelassen werden müssen.

Daß aber dessen ungeachtet das, was erreicht worden war, als wirklich förderlich angesehen wurde, war durch das in warmen Worten gehaltene Dankschreiben bewiesen, das die Pfarrer, Ältesten und übrigen Verwalter der reformierten Kirchen in den piemontesischen Tälern am 4. April aus Villaro an die hochgeachteten und mächtigen Herren der sechs evangelischen Orte richteten. Es

wurde da anerkannt, daß die beiden Gesandten mit ihren durch Gott ihnen gegebenen „fürtreffenlichen Qualiteten“ durch viele und mannichfaltige Mühe und Arbeit einen solchen Frieden zustande gebracht hätten, „wie es by diseren bösen Zeiten müglich gewesen“, sodaß die unvermeidlich scheinende Zerstörung der armen Heerde vermieden wurde. Immerhin nehmen die Schreiber noch „die Frächheit“, zu bitten, daß auch für „die armen Verbandisirten, die von dem Friden, so ihre Mitbruder genießend, usgeschlossen“, noch möchte Fürbitte eingelegt werden. Ebenso wollen die Absender gegenüber dem Vorwurf des Lasters der Rebellion im Angesicht der ganzen Christenheit und der Gefahr, besonders bei ihren Gönnern verhaßt gemacht zu werden, geschützt sein, und so ersuchen sie um Gottes Barmherzigkeit willen, es möchte, was die beiden Gesandten in Hinsicht der gerechten Sache und der Not der Talleute heimgebracht haben, an die notwendigen Stellen berichtet werden, damit nicht die Geneigtheit der christlichen Mitbrüder erkalte und sie sich nicht inskünftig weigerten, „ein wenig Öl in unsere Ampelen zu schütten, damit sy nit erlöschind“.

Die Antwort der sechs evangelischen Orte an den Herzog sprach den Dank für die Aufnahme der Gesandten und die Ordnung des Geschäftes aus, fügte aber, damit die Unterthanen die gewonnene Gnade ruhig genießen könnten, die hohe Bitte bei, auch jene Ausgeschlossenen, die für einmal in die Gnade nicht aufgenommen seien, mit erbarmenden Augen anzuschauen, ebenso den durch die letzten Ereignisse in Armut gestürzten Untertanen die gewohnten Auflagen, bis sie solche wieder erstatten könnten, zu erlassen. In dem Schreiben wurde auch versprochen, die durch den Herzog ausgesprochene Gnade den evangelischen Fürsten und Ständen, die sich mit Fürbitte an die Regierung nach Turin gewandt hatten, lobend mitzuteilen. Das geschah im Lauf des Monats Mai in verschiedenen Schreiben an den König von England, an die Generalstaaten der Niederlande, an die Kurfürsten von Brandenburg und Pfalz und an die Landgräfin von Hessen. Ebenso ging am 19. Mai an König Ludwig XIV. ein Schreiben der evangelischen Orte ab, in welchem ihm dafür gedankt wurde, daß er infolge der Vorstellungen Englands, Hollands und der zur Bundesbeschwörung nach Paris gekommenen eidgenössischen

Abgesandten bei dem Herzog von Savoyen mit einer Empfehlung des Geschäftes der Untertanen in den piemontesischen Tälern eingetreten sei.

Es verstand sich von selbst, daß auch der Konferenz der evangelischen Orte ein Bericht über die Gesandtsschaft nach Turin abgelegt wurde. Hirzel hatte schon gleich nach seiner Rückkehr vor seiner zürcherischen Obrigkeit eine über drei Stunden sich ausdehnende Relation gegeben: sie ist der von ihm verfaßten Beschreibung seiner Reise in Abschrift angehängt. Darauf war ihm der wohlverdiente Dank ausgesprochen worden, und ebenso fand man, daß die in Turin überreichten goldenen Ketten von ihm und dem Sekretär von Obrigkeit wegen behalten werden dürften; auch sollten alle Kosten, die mit Kleidung und anderweitig aufgelaufen waren, erstattet werden. Im März folgte dann eben während der gemeineidgenössischen Tagsatzung zu Baden vor der dort abgehaltenen Konferenz die Berichterstattung der beiden Gesandten, die selbst, Hirzel für Zürich als zweiter Vertreter, Wyß für Bern als dritter, die Beauftragten ihrer Orte an der Tagsatzung waren. Sie konnten den in Hinsicht der Talleute erfreulichen Erfolg bezeugen und hoben die wegen der Trauerzeit um die beiden Herzoginnen veranlaßte Verlängerung der Reise hervor. Für den unverdrossenen Eifer und die Sorgfalt wurde den Gesandten Dank und Zufriedenheit bezeugt, im Namen aller beteiligten Obrigkeiten: man wolle dessen künftig in allen Fällen freundeidgenössisch eingedenk bleiben. Und dann wurden noch hier die schon erwähnten Ausfertigungen, Danksagung an den Herzog von Savoyen, Mitteilung an den König von Frankreich mit dem Ersuchen, sich bei dem Herzog auch noch für Begnadigung der übrigen Verbannten zu verwenden, die Schreiben an England und die anderen Mächte, die mit Fürbitte eingetreten waren, endlich die Erinnerung an die Talleute selbst und ihre Prädikanten, beschlossen. Außerdem wurde über die Erstattung der Kosten, die eben sehr viel größer gewesen seien, als diejenigen der nur 77 Tage dauernden Gesandtschaft von 1655, verhandelt, wobei die außerordentlichen Auslagen — durch die Trauerkleidung bei den Todesfällen im herzoglichen Hause, die Gaben an das Hofgesinde bei der Ankunft, zum Jahreswechsel und beim Abschied,

: Unkosten für die Öffnung des versperrten St. Gotthardwegs besonders in Betracht fielen. Die Summe betrug für jeden : beiden Gesandten 600 Dublonen, und da kam es allerdings ch zu nicht ganz erfreulichen Auseinandersetzungen. Zürich berkte, es habe fortwährend so viel für die Glaubensgenossen in t gemeineidgenössischen Vogteien und im Toggenburg aufzunden, daß Bern billiger Weise hier die größere Last über)men dürfte, und Basel und Schaffhausen wollten nur halb so l bezahlen, als eines jeder beiden Vororte. Während St. Gallen, el und Mühlhausen erinnerten, die Gesandtschaft sei ohne ihre itwirkung angeordnet worden, hofften Glarus und Appenzell, nlich wie 1655, das Beitrages überhoben zu werden. Noch bis 65 schleppten sich diese Fragen weiter, und dabei wurde er:hnt, St. Gallen habe nur verlangt, in Turin als mitbeteiligt ht genannt zu werden, damit nicht das Mißfallen des Herzogs d daraus erfolgende Nachteile die Kaufleute von St. Gallen d die Gläubiger des Herzogs treffen möchten.

Auf Herzog Karl Emanuel II. folgte 1675 sein Sohn Victor nadeus II., und die Schonung, die in den letzten Jahren der :gierung des Vaters den Waldensern entgegengebracht worden ır, schien fortdauern zu sollen. Aber nachdem Ludwig XIV. 685 durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes die Bahn r Verfolgung der Religion prétendue reformée im größten mfang betreten hatte, folgte alsbald die herzoglich savoyische egierung nach. Durch ein Edikt vom 31. Januar 1686 hob r Herzog die gesamten entgegenkommenden Verfügungen auf, rbot den waldensischen Kultus als Ketzerei und befahl Zerstörung r Kirchen, Verbannung der Geistlichen und Lehrer. Sogleich)loß sich die militärische Exekution mit allen üblichen Gewaltsaßregeln an. Wieder schickten die evangelischen Orte eine Gendtschaft nach Turin, die aber eine ganz entmutigende Aufnahme nd, entsprechend der Erklärung Ludwig's XIV. nach Turin, ıß er, falls der Herzog nicht einschreite, selbst durch seine ruppen Ordnung schaffen wolle. So gaben die eidgenössischen esandten den Waldensern den Rat, auszuwandern, und bis

1687 kamen dreitausend nach der Schweiz, wo ihnen in großartiger Weise Aufnahme gewährt wurde, bis ein Teil von ihnen nach Gebieten des deutschen Reiches weiter ging und da Ansiedlung fand. Aber 1689 vollzogen die Mutigsten vom Bernergebiet aus ihre glorieuse rentrée unter Führung ihres entschlossenen Pfarrers Henry Arnaud, und so bildeten diese etwa tausend Mann eine kleine Republik, mit ungefähr zehn Kirchen, in ihren heimischen Tälern, wie Arnaud 1690 nach der Schweiz berichtete. Freilich stieg die Not neuerdings bis zum Ende des Jahrhunderts, und abermals wurden die umfangreichsten Hülfeleistungen für zahlreiche Flüchtlinge, unter ihnen auch französische Ausgewanderte, die sich in Piemont seit 1685 niedergelassen hatten, von Seite der evangelischen eidgenössischen Orte notwendig.

Noch im achtzehnten Jahrhundert war die Haltung der Regierung des inzwischen zum königlichen Rang emporgehobenen Fürsten gegenüber seinen im Glauben abweichenden Untertanen eine sehr wechselnde. Zunächst nach Abschluß des spanischen Erbfolgekrieges war Victor Amadeus im Wesentlichen entgegenkommend; aber noch gegen ihn mußte 1724 neuerdings die Verwendung der evangelischen Orte angerufen werden, die hinwider an König Friedrich Wilhelm I. von Preußen, und durch diesen an England und die Niederlande, sich wandten, und noch kurz vor seinem Rücktritt von der Regierung verfügte der König 1730 eine abermalige Verfolgung über die Täler. Auch der Sohn Karl Emanuel III. erwies sich nicht milder, und wieder nahmen zahlreiche Auswanderer durch die Beistand bietende Schweiz ihren Weg, teils nach dem deutschen Reiche, teils nach Holland. Erst als der Sturm der französischen Revolution den Thron des sardinischen Königreichs umstürzte, erlangten die Waldenser die lang ersehnte freie Religionsübung, die auch von der Regierung Napoleons geschützt blieb. So war auch in St. Jean die Kirche wieder gebaut worden; allein mit der Rückkehr des savoyischen Herrscherhauses, in der Person König Victor Emanuel's I., 1814, mußten ihre Pforten sich wieder schließen, und auch andere Einschränkungen wurden neuerdings verfügt. Noch mit der Thronbesteigung Karl Albert's 1831 änderten sich die Verhältnisse

eineswegs, und die Proselyten-Macherei wurde nicht gehemmt. Erst als der König die Aufgabe der nationalen Vereinigung Italiens zu ergreifen sich anschickte, schlug endlich, durch das Emanzipations-Patent vom 17. Februar 1848, die endgültige Stunde der vollen Befreiung.

In einer seiner glänzenden akademischen Festreden: „Die Geschichte der religiösen Freiheit“ — sagt Ignaz von Döllinger: „Die Waldenser in Savoyen bestehen nun schon seit sieben Jahrhunderten, und ihre Geschichte ist ein wahres Martyrologium. Die weitverbreitete Meinung, daß man durch nachhaltige Anwendung der bekannten Zwangs- und Ausrottungsmittel jede Sonderlehre ausrotten könne, ist durch dieses Völkchen glänzend widerlegt worden. Unzählige Male sind die Hammerschläge des heiligen Offiziums auf diesen Amboß niedergefallen: — man hat ihre Dörfer verbrannt, hat sie selbst schaarenweise getödtet, hat sie in die unzugänglichen Schluchten des Gebirges getrieben, wo sie durch Hunger und Krankheit umkamen. Alles hat sich an ihnen versucht, die weltlichen und die geistlichen Häupter, Mitglieder aller Orden; selbst Fürstinnen zeigten sich nicht am wenigsten grausam. Auch die Waffe der Verleumdung wurde gegen sie nicht gespart. Wenn sie konnten, wanderten sie aus und ließen sich nieder, wo immer ein Hoffnungsstrahl von Glaubensfreiheit ihnen leuchtete: in Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz“.

Quellen und Literatur.

I. Handschriftliche Literatur.

Staatsarchiv Zürich: A Aktenarchiv, Abteilung A, Nr. 213: Piemontesische Verfolgung (Mappe 3 bis 1662, Mappe 4 1663 bis 1664).

Stadtbibliothek Zürich: Zürcherische Familienarchive. Familienarchiv Hirzel, Nr. 207: „Acta Herren Johan Kaspar Hirtzels, deß Raths und Stattschreiber der Statt Zürich, gewesten Landtvogts der Landt-Grafffschafft Thurgeuw, Herren zue Keffickon und verrichteter beider Gesandtschafften, namlich bey Ihr Ertz. Frl. Dht. Ferdinand Karl, Ertz-Hertzog zue Oesterreich, wegen Rambsen in Ao. 1659 undt bey Ihr Könl. Dht. Carl Emanuel, Hertzogn in Saphoy wegen der Evang. in Piemontes. Thäleren Ao. 1663" (mit Anhang von Dokumenten). Nach diesem Autograph Abschrift seines Sohnes Salomon Nr. 208. [Bemerkenswert ist ein am Schluß des Bandes beigefügter Bericht: „Wie es sidert Ao. 1664 HH. Graff Truchi und HH. Baron Perrachini, so sich hefftig wider die Evangelische Tallüth in Piemont erzeigt; deßgleichen HH. Marquis de Fleury, welcher zum ersten in Ao. 1663 wider ermelte Tallüt mit mehr als 2000 Mann angezogen, aber unverrichter Sachen, weilen dieselbe durch göttlichen schynbarn Beistand in zeitliche Gegenwehr kommen, wider abziehen mussen: So deme Graffen von Bagnol, wellicher Gubernator in der Veste La Tour und diser letsten Unruh, ein Urheber gewesen, ergangen". Nicht ohne Genugtuung werden „die Gerichte Gottes" gegenüber diesen Männern angemerkt, daß sie entweder bald darauf gestorben, oder irgendwie von Unglück erreicht worden seien, besonders Bagnole, der auch von katholischer Seite bei dem Herzog angeklagt und nach geschehener Verurteilung 1666 in Turin öffentlich hingerichtet worden sei.]

II. Gedruckte Literatur.

Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede:
ınd VI, Abteilung 1: Zeitraum von 1649 bis 1680 (von
A. Pupikofer und J. Kaiser) (Frauenfeld, 1867) (in Ab-
lung 2, S. 1747—1749, ist die Rechnung des Berners Wyß,
er seine Ausgaben bei der Reise nach Turin, 1655, abgedruckt
ımma 557 Kr., 8 Bz., 2 Krz.).

Dr. Keller-Escher: Die Familie Hirzel von Zürich (1899).

Gabriel von Weiß, Selbstbiographie eines bernischen Staats-
ınnes, aus dem 17. Jahrhundert (Souvenirs personnels,
ım Zeitvertreib und aus alter Gewohnheit, sich allzeit zu
schäftigen" aufgezeichnet), im Berner Taschenbuch, 24. und 25.
ıhrgang (1875 und 1876), S. 4ff. (mit beigefügtem Bildnis).

Jean Léger: Histoire générale des églises évangeliques
s vallées de Piémont ou Vaudoises, Band II (1669).
)ie Konferenz der evangelischen Orte zu Aarau, Mai 1670,
schloß für die Dedikation des Werkes dem in Leyden sich auf-
ltenden Verfasser hundert Reichstaler zu schenken, wovon
er St. Gallen sich ausschloß, da es in der Widmung über-
gangen wurde.]

Dieterici: Die Waldenser und ihre Verhältnisse zu dem
randenburgisch-Preußischen Staate (1831).

J. C. Mörikofer: Geschichte der evangelischen Flüchtlinge
der Schweiz (Leipzig 1876).

A. Stern: Oliver Cromwell und die evangelischen Kantone der
chweiz (Historische Zeitschrift, herausgegeben von H. von Sybel,
d. XL, S. 52ff. — 1878).

Neujahrsblätter, herausgegeben von der Hülfsgesellschaft in
ürich, auf die Jahre 1848 bis 1852: Geschichte der Waldenser,
ın Fel. von Orelli.

Claretta: Storia di Carlo Emanuele II, duca di
ıvoia (1877).

Schlußbemerkung.

Die Mission der beiden führenden evangelischen Orte zum Besten der Waldenser 1663 und 1664 verdiente eine spezielle Behandlung, da sie auffallenderweise in neueren einschlägigen Darstellungen des Stoffes mißverstanden oder ganz übergangen wurde. So hat die Enzyklopädie der neueren Geschichte, Band II, S. 764, ganz irrtümlich diese „Generalamnestie und friedliche Zustände für die Waldenser“ als „von französischer Seite herbeigeführt“ dargestellt, und im Artikel „Waldenser“ der neuesten dritten Auflage der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Band XX, S. 838, ist nur erwähnt, daß der Herzog 1664 die Vergünstigungen von 1655 bestätigte, ohne daß gesagt wäre, wie es zu dieser Bestätigung gekommen sei. Aus der anschaulichen Schilderung Hirzel's mußte manche originelle Bemerkung weggelassen werden, da nur das auf die Verhandlungen Bezügliche im Wesentlichen aufgenommen werden konnte.

Verlag von Rudolf Haupt in Leipzig.

Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation.

Aus den Besprechungen:

„Ein sehr willkommenes Unternehmen eröffnet Clemen, unterstützt von dem mit Liebe zur Sache arbeitenden Verleger Rudolf Haupt in Leipzig, nämlich eine Sammlung von Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation. In schmucker Ausstattung, z. T. die Titelblätter reproduzierend, werden zu billigem Preise wertvolle Dokumente der Publizistik der Reformationszeit mitgeteilt. Eine knappe Einleitung, ausreichende Erläuterungen, sehr exakte Bibliographie zieren die einzelnen Hefte . . .

Wie die Einleitungen zeigen, steckt in den Schriften eine Fülle von Material zum, wenn ich so sagen darf, demokratischen Verständnis der Reformation. Möchte das Unternehmen allenthalben die Unterstützung finden, die es vollauf verdient!"

Prof. Köhler im Theol. Jahresbericht.

„Es ist ein dankenswertes Unternehmen, das diesen bisher schwer zugänglichen Schriften durch Herausgabe billiger Abdrucke weitere Verbreitung zu schaffen sucht. Da ist z. B. der „Brief eines jungen Studenten zu Wittenberg an seine Eltern im Schwabenland von wegen der Lutherischen Lehr". Dem Mütterchen im Schwabenland ist angst geworden, als sie gehört, wie Kaiser und Papst dem Luther ans Leben wollen; sie fürchtet, es könne ihrem Sohn nach dem alten Wort: „Mitgefangen — mitgehangen" gehen, und in ihrem „Jammer und Not" hat sie ihre Befürchtung dem Sohne mitgeteilt. Darauf gibt ihr nun in unserer Flugschrift der junge Wittenberger Student eine Antwort, so voll Vertrauen, so voll des Lutherischen Glaubensgeistes, dass sie gewiss nicht bloss damals das Mutterherz im Schwabenland getröstet hat, sondern auch heute noch die Leser erfreut. „Darfst Dich nit bekümmern, dass man viel von ihm (Luther) sagt, es ist darum nicht alles wahr; lügt man doch von einem Dorf ins andere, sollte man denn nit von Sachsen nach Schwaben lügen dürfen?" Um wenigstens etwas für ihn zu tun, hat ihm die Mutter ein „Wächslein, darin ein agnus Dei verborgen war" mitgeschickt, als ein Schutzmittel gegen alles „Schiessen, Stechen, Hauen, Fallen usw." Der Sohn schickt ihr es aber mit Dank wieder zurück und setzt ihr auseinander, dass er auf kein Wachs, sondern allein auf Christum sein Vertrauen setze. „Will mich ungern auf das Wächslein verlassen, will es aber an diesem Brief probieren; den will ich damit verpetschaften, damit er nicht aufgeschlossen werde; danke Dir aber nichts desto minder für deine Mütterliche Treue und freundlichen guten Willen." — Es ist nur ein kurzes Schreiben, aber es lebt in den neuen Gedanken Luthers, denen der Verfasser gelegentlich einmal die Form gibt: „Solche guten Werke will Gott von uns haben, dass wir unsern Brüdern und Schwestern in Christo damit dienen und helfen, nicht Gott, dass er uns den Himmel darum gebe."

Erich Walter in Beilage zur Allgemeinen Zeitung.

Verzeichnis
der
Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.

Jahrgang I—XXVII. 1883—1910.

Arnold, C. Fr. Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zwei Teile. (VII, 102 u. 110 S.) 8°. 1900. [XVIII, 2 u. 4] ℳ 2,40

Bahlow, F. Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlass seines 400jährigen Geburtstages dargestellt. (74 S.) 8°. 1898. [XVI, 1] ℳ 1,20

Bauer, Karl. Luther und der Papst. (S. 233—273) 8°. 1910. [in XXVII, 1/4] ℳ 4,80

Baumgarten, Hermann. Karl V. und die deutsche Reformation. (88 S.) 8°. 1889. [VII, 2] ℳ 1,20

Beck, Hermann. Kaspar Klee von Gerolzhofen. Das Lebensbild eines elsässischen evangelischen Pfarrers um die Wende des 16. und 17. Jahrh. (IV, 56 S.) 8°. 1901. [XIX, 2] ℳ 1,20

Benrath, Karl. Luther im Kloster. (96 S.) 8°. 1905. [XXIII, 2] ℳ 1,20

— — Geschichte der Reformation in Venedig. 8°. 1887. Vergriffen.

— — Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien. (IX, 126 S.) 8°. 1900. [XVI, 4] ℳ 2,40

— — Paul Sarpi († 1623) ein Vorkämpfer des religiösen, ein Bekämpfer des politischen Katholizismus. (S. 307—333) 8°. 1910. [in XXVII, 1/4] ℳ 4,80

Bogler, Wilhelm. Hartmuth von Kronberg. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit. Mit Bildnis. (VI, 96 S.) 8°. 1897. [XIV, 4] ℳ 1,20

Bossert, Gustav. Das Interim in Württemberg. (204 S.) 8°. 1895. [XII, 1/2] ℳ 2,40

— — Württemberg und Janssen. Zwei Teile. (IV, 178 S.) 8°. 1884. [II, 1/2] ℳ 2,40

Brandenburg, Erich. Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft. Vortrag gehalten auf der 6. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau. (S. 1—30) 8⁰. 1901. [XIX, 1] ℳ 1,20

Buddensieg. Johann Wiclif und seine Zeit. Zum 500jährigen Wiclifjubiläum. (31. Dez. 1884.) (VI, 214 S.) 8⁰. 1885. [II, 4/5] Vergriffen.

Cohrs, Ferdinand. Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897. (VI, 76 S.) 8⁰. 1807. [XIV, 2] ℳ 1,20

Diehl, Wilhelm. Martin Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen. (S. 41—63) 8⁰. 1904. [XXII, 2] ℳ 1,20

Drews, Paul. Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit. (158 S.) 8⁰. 1892. [X, 1] ℳ 1,20

Eberlein, Gerhard. Die schlesischen Grenzkirchen im 17. Jahrhundert. Vortrag gehalten auf der 6. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau. (S. 33—68) 8⁰. 1901. [in XIX, 1] ℳ 1,20

Egelhaaf, Gottlieb. Gustav Adolf in Deutschland. 1630—1632. (144 S.) 8⁰. 1901. [XVIII, 3] ℳ 1,20

— — Landgraf Philipp der Grossmütige. (S. 1—37) 8⁰. 1904. [in XXII, 2] ℳ 1,20

Erdmann, D. Luther und seine Beziehungen zu Schlesien, insbesondere zu Breslau. (75 S.) 8⁰. 1887. [V, 2] ℳ 1,20

Friedensburg, W. Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins für Reformationsgeschichte. (S. 1—59) 8⁰. 1910. [in XXVII, 1/4] ℳ 4,80

Gothein, Eberhard. Ignatius von Loyola. 8⁰. 1885. Vergriffen.

Götzinger, Ernst. Joachim Vadian, der Reformator und Geschichtsschreiber von St. Gallen. (IV, 73 S.) 8⁰. 1895. [XIII, 1] ℳ 1,20

Gurlitt, Cornelius. Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Ein Bild aus dem Erzgebirge. Mit 16 Abbildungen. (155 S.) 8⁰. 1890. [VII, 4] ℳ 2,40

Hering, Hermann. Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. Mit Bildnis. (IV, 175 S.) 8⁰. 1888. [VI, 1] ℳ 2,40

Hermelink, H. Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. (S. 39—70) 8⁰. 1908. [in XXVI, 1] ℳ 1,20

Herold, Reinhold. Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen. 1522—1569. (VII, 72 S.) 8⁰. 1902. [XX, 2] ℳ 1,20

Herrmann, Fritz. Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Jahren der Reformation. (S. 277—304) 8⁰. 1910. [in XXVII, 1/4] ℳ 4,80

Holstein, Hugo. Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur des 16. Jahrhunderts. (VIII, 287 S.) 8⁰. 1886. [IV, 1/2] Vergriffen.

Jacobi, Franz. Das Thorner Blutgericht 1724. (184 S.) 8⁰. 1896. [XIII, 2/3] ℳ 2,40

Jacobs, Ed. Heinrich Winckel und die Reformation im südlichen Niedersachsen. (54 S.) 8⁰. 1896. [XIII, 4] ℳ 1,20

Iken, Friedrich. J. Heinrich von Zütphen. (VI, 124 S.) 8⁰. 1886. [III, 3] ℳ 1,20

Kalkoff, Paul. Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Zwei Teile. (V, 112 und V, 119 S.) 8⁰. 1903. [XXI, 2 u. 4] ℳ 2,40

— — Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521. (VIII, 95 S.) 8⁰. 1898. [XV, 2] ℳ 1,20

— — Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521. (S. 212) 8⁰. 1886. [IV, 4] Vergriffen.

Kawerau, Gustav. Kleine Beiträge: 1. Zwei Briefe des Mansfeldischen Rates Johann Rühel an Luther 1525. 2. Eine Wette über Luthers Doktorat. (S. 337—344) 8⁰. 1910. [in XXVII, 1/4] ℳ 4,80

— — Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen. (86 S.) 8⁰. 1902. [XIX, 4] ℳ 1,20

— — Paul Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt. (85 S.) 8⁰. 1907. [XXIV, 4] ℳ 1,20

— — Hieronymus Emser. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte. (130 S.) 8⁰. 1898. [XV, 4] ℳ 1,20

— **Waldemar.** Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. (VI, 104 S.) 8⁰. 1892. [X, 2] ℳ 1,20

:awerau, Waldemar. Hans Sachs und die Reformation. (VI, 100 S.) 8°. 1889. [VII, 1] ℳ 1,20

— — Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters. (103 S.) 8°. 1890. [VIII, 1] ℳ 1,20

— — Thomas Murner und die deutsche Reformation. (109 S.) 8°. 1891. [VIII, 3] ℳ 1,20

:olde, Th. Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation. (68 S.) 8°. 1898. [XVI, 1] ℳ 1,20

— — Luther und der Reichstag zu Worms 1521. (81 S.) 8°. 1883. [I, 1] ℳ 1,20

:oldewey, Friedrich. Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation. (VI, 80 S.) 8°. 1883. [I, 2] ℳ 1,20

:onrad, P. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter. (90 S.) 8°. 1891. [IX, 1] ℳ 1,20

:orte, August. Die Konzilspolitik Karls V. in den Jahren 1538—1543. (IV, 87 S.) 8°. 1905. [XXII, 4] ℳ 1,20

.ang, August. Johannes Calvin. Ein Lebensbild zu seinem 400. Geburtstag am 10. Juli 1909. (222 S.) 8°. 1909. [XVI, 2/4] ℳ 2,40

.echler, Gotthard Viktor. Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. (V, 146 S.) 8°. 1890. [VII, 3] ℳ 1,20

.enz, Max. Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsass zur Zeit der Reformation. Vortrag gehalten auf der vierten Generalversammlung des Vereins zu Strassburg. (32 S.) 8°. 1895. [XII, 4] ℳ 0,50

.uther, Martin. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet, sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von Karl Benrath. (XVI, 114 S.) 8°. 1884. [I, 4] ℳ 1,20

lulot, R. John Knox 1505—1572. Ein Erinnerungsblatt zur vierten Zentenarfeier. (83 S.) 8°. 1904. [XXII, 3] ℳ 1,20

lüller, Nikolaus. Georg Schwartzerdt, der Bruder Melanchthons und Schultheis in Bretten. Festschrift zur Feier des 25jähr. Bestehens des Vereins für Reformationsgeschichte. (IX, 276 S.) 8°. 1908. [XXV, 3/4] ℳ 3,—

Ney, Julius. Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Zwei Hefte. (113 und 101 S.) 8⁰. 1906/07. [XXIII, 3/4 und XXV, 1] ℳ 3,—

Niemöller, Heinrich. Reformationsgeschichte von Lippstadt, der ersten evangelischen Stadt in Westfalen. (79 S.) 8⁰. 1906. [XXIV, 2] ℳ 1,20

Preger, Konrad. Pankraz von Freyberg auf Hohenaschau, ein bayrischer Edelmann aus der Reformationszeit. (59 S.) 8⁰. 1893. [X, 3] ℳ 1,20

Rosenberg, Walter. Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1537—1539. (91 S.) 8⁰. 1903. [XX, 4] ℳ 1,20

Roth, Friedrich. Der Einfluss des Humanismus und der Reformation auf das gleichzeitige Erziehungs- und Schulwesen bis in die ersten Jahrzehnte nach Melanchthons Tod. (106 S.) 8⁰. 1898. [XV, 3] ℳ 1,20

— — Leonhard Kaiser, ein evangelischer Märtyrer aus dem Innviertel. (51 S.) 8⁰. 1900. [XVIII, 1] ℳ 1,20

— — Wilibald Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation. (VI, 82 S.) 8⁰. 1887. [V, 4] ℳ 1,60

Schäfer, Ernst. Sevilla und Valladolid, die evangelischen Gemeinden Spaniens im Reformationszeitalter. Eine Skizze. (VIII, 137 S.) 8⁰. 1903. [XXI, 1] ℳ 1,20

Scheel. Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief. (S. 63—230) 8⁰. 1910. [in XXVII, 1/4] ℳ 4,80

Schmidt, Wilhelm. Die Kirchen- und Schulvisitation im sächs. Kurkreise vom Jahre 1555. Zwei Hefte. (IV, 74 u. 88 S.) 8⁰. 1906. [XXIV, 1 u. 3] ℳ 2,40

Schnell, H. Heinrich V., der Friedfertige. Herzog von Mecklenburg. 1503—1552. (72 S.) 8⁰. 1902. [XIX, 3] ℳ 1,20

Schnöring, Wilhelm. Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation. (IV, 115 S.) 8⁰. 1905. [XXIII, 1] ℳ 1,20

Schott, Theodor. Die Kirche der Wüste. 1715—1787. Das Wiederaufleben des französischen Protestantismus im 18. Jahrhundert. (213 S.) 8⁰. 1893. [XI, 2/3] ℳ 2,40

Schott, Theodor. Die Aufhebung des Ediktes von Nantes im Oktober 1685. 8°. 1885. Vergriffen.

Schreiber, Heinrich. Johann Albrecht I., Herzog von Mecklenburg. (VIII, 81 S.) 8°. 1899. [XVI, 3] ℳ 1,20

— — Die Reformation Lübecks. (106 S.) 8°. 1902. [XX, 1] ℳ 1,20

Schubert, Hans von. Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie. (IV, 136 S.) 8°. [VI, 2] ℳ 2,40

— — Bündnis und Bekenntnis 1529/1530. Vortrag gehalten im Melanchthonhaus. (S. 1—35) 8°. 1908. [in XXVI, 1] ℳ 1,20

Schulthess-Rechberg, Gustav von. Heinrich Bullinger der Nachfolger Zwinglis. (104 S.) 8°. 1904. [XXII, 1] ℳ 1,20

Sell, Karl. Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. (IV, 126 S.) 8°. 1897. [XXIV, 3] ℳ 1,20

Sillem, C. H. Wilh. Die Einführung der Reformation in Hamburg 1521—1532. 8°. 1886. Vergriffen.

Sperl, August. Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg, sein Sohn Wolfgang Wilhelm und die Jesuiten. Ein Bild aus dem Zeitalter der Gegenreformation. (87 S.) 8°. 1895. [XII, 3] ℳ 1,20

Stähelin, Rudolf. Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum 400jährigen Geburtstage Zwinglis. (81 S.) 8°. 1883. [I, 3] ℳ 1,20

Steinmüller, Paul. Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II. (128 S.) 8°. 1803. [XX, 3] ℳ 1.20

Tschackert, Paul. Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. (V, 110 S.) 8°. 1891. [VIII, 4] ℳ 1,20

Uhlhorn, G. Antonios Corvinus, ein Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Vortrag auf der Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am Mittwoch nach Ostern, 20. April 1892, gehalten. (38 S.) 8°. 1892. [IX, 4] ℳ 1,20

Ulmann, Heinrich. Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit. (92 S.) 8°. 1893. [X, 4] ℳ 1,20

Vogt, Wilhelm. Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. (144 S.) 8°. 1887. [V, 3] ℳ 2,40

Vorberg, Axel. Die Einführung der Reformation in Rostock. (IX, 56 S.) 8°. 1887. [XV, 1] ℳ 1,20

Walther, Wilh. Luther, der politische Revolutionär. (Luther im neuesten römischen Gericht. Heft 1.) (144 S.) 8°. 1884. [II, 3] ℳ 1,20

— — Luthers Waffen. (Luther im neuesten römischen Gericht. Heft 2.) (173 S.) 8°. 1886. [III, 4] ℳ 1,20

— — Luthers Beruf. (Luther im neuesten römischen Gericht. Heft 3.) (157 S.) 8°. 1890. [VIII, 2] ℳ 1,20

— — Luthers Glaubensgewissheit. (Luther im neuesten römischen Gericht. Heft 4.) (134 S.) 8°. 1892. [IX, 2] ℳ 1,20

Westphal, F. Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt. Zum 400 jährigen Geburtstage am 15. August 1907. (93 S.) 8°. 1907. [XXV, 2] ℳ 1,20

Wiese, Hugo v. Der Kampf um Glatz. Aus der Geschichte der Gegenreformation in der Grafschaft Glatz. (84 S.) 8°. 1896. [XIV, 1] ℳ 1,20

Wintzingeroda-Knorr, Levin Freiherr v. Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. 2 Hefte. (IV, 105 u. 128 S.) 8°. 1892/93. [IX, 3 u. XI, 1] ℳ 2,40

Wrede, Adolf. Ernst der Bekenner, Herzog von Braunschweig und Lüneburg. (124 S.) 8°. 1888. [VI, 4] ℳ 2,40

Zahn, W. Die Altmark im dreissigjährigen Kriege. (IV, 61 S.) 8°. 1904. [XXI, 3] ℳ 1,20

Ziegler, Heinrich. Die Gegenreformation in Schlesien. (158 S.) 8°. 1888. [VI, 3] ℳ 2,40

Zucker, M. Albrecht Dürer. (184 S.) Lex.-8°. 1905. [XVII, 1/4] ℳ 3,—; geb. ℳ 4,—

Ney, Julius. Die Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speier 1529. (Nr. 13)

Nottrott, L. Versuch einer römischen „Reformation“ vor der Reformation. (Nr. 38)

Pachali, Johanna. Moritz von Sachsen. Eine Charakterstudie. (Nr. 45)

Rietschel, Georg. Luther und sein Haus. (Nr. 1)

— — Luthers seliger Heimgang. (Nr. 12)

Rinn, Heinrich. Die Entstehung der Augsburgischen Konfession. (Nr. 2)

— — Luther, ein Mann nach dem Herzen Gottes. (Nr. 21)

Rocholl, Heinrich. Anna Alexandria, Herrin zu Rappoltstein, eine evangelische Edelfrau aus der Zeit der Reformation im Elsass. (Nr. 36)

— — Aus dem alten Kirchenbuch einer freien Reichsstadt. (Nr. 35)

Schall, Julius. Doktor Jakob Reihing, einst Jesuit, dann (Konvertit) evangelischer Christ, 1579—1628. (Nr. 24)

— — Durchs Feuer der Trübsal bewährt. Eine Leidensgeschichte aus der evangelischen Kirche Frankreichs. (Nr. 39)

— — Ulrich von Hutten. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. (Nr. 7)

Schmidt, K. Das heilige Blut von Sternberg. (Nr. 18)

Schnell, H. Die Einführung der Reformation in Mecklenburg. (Nr. 34)

Schubert, Hans v. Feiern wir Gustav Adolf mit Recht als evangelischen Glaubenshelden? (Nr. 40)

— — Was Luther ins Kloster hinein- und wieder hinausgeführt hat. (Nr. 30)

Solle, R. W. Reformation und Revolution. Der deutsche Bauernkrieg und Luthers Stellung in demselben. (Nr. 31/32)

Splittgerber, A. Kampf und Sieg des Evangeliums im Kreise Schwiebus. (Nr. 19)

Stark, Karl Fr. Die Reformation im unteren Allgäu: in Memmingen und dessen Umgebung. (Nr. 27)

Zeitler, G. Julius Echter v. Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirche in Unterfranken. (Nr. 29)

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.


Stanford University Libraries
3 6105 124 421 616

